



Departamento de Filosofía  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Autónoma de Madrid

---

# **La asunción de la reflexión finita en la filosofía de G.W.F. Hegel**

*Aportes para su estudio en clave metodológica*

Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía

Doctorando: Sergio Montecinos Fabio

Director: Dr. Félix Duque Pajuelo

**MADRID**

**2015**



*A mi niño, recién llegado al mundo,  
"hierbecita temblorosa asombrada de vivir..."*

(G. Mistral)



*La filosofía se enajena de sí misma —llega a su inicio,  
la conciencia inmediata, que es precisamente lo escindido  
—Así, ella es el ser humano en general — y tal como es  
el punto del ser humano es el mundo, y tal como es el  
mundo es el ser humano —un golpe crea a ambos...*

G.W.F. Hegel.

*En la noche apagaste las lámparas  
para que halláramos los caminos perdidos  
que nos llevan hacia un laúd roto y trajes de otra época,  
hacia una caballeriza ruínosa y un granero de fiesta  
en donde se reúnen muchachas y ancianas que lo perdonan todo.*

*Pues lo que importa no es la luz que encendemos día a día,  
sino la que alguna vez apagamos  
para guardar la memoria secreta de la luz.  
Lo que importa no es la casa de todos los días  
sino aquella oculta en un recodo de los sueños.  
Lo que importa no es el carruaje  
sino sus huellas descubiertas por azar en el barro.  
Lo que importa no es la lluvia  
sino sus recuerdos tras los ventanales del pleno verano.*

Jorge Teillier



## INDICE

<b>AGRADECIMIENTOS.....</b>	<b>21</b>
<b>RESUMEN .....</b>	<b>23</b>
<b>MARCO GENERAL DEL PROBLEMA.....</b>	<b>29</b>
<b>INTRODUCCIÓN: SOBRE LOS MODELOS ESCEPTICOS DE ASUNCIÓN DE LA REFLEXION FINITA .....</b>	<b>69</b>

<b>SECCIÓN 1. FUNCIÓN Y CRISIS DE LA LÓGICA ENTENDIDA COMO INTRODUCCIÓN A LA METAFÍSICA.....</b>	<b>75</b>
--	-----------

Capítulo 1. Determinación temprana de la tarea de la filosofía en el contexto de una elevación a la vida infinita	81
1. Reflexión y vida en el Fragmento .....	82
1.1. La contraposición en/de la vida .....	84
1.2. Del todo hacia las partes .....	87
1.3. El devenir <i>naturaleza</i> de la vida, y la vida <i>pensante</i> , contrapuesta a aquella .....	89
2. La religión como consecución práctica de la elevación a la vida infinita .....	92
2.1. El paradigma de “espíritu” como vida infinita .....	96
2.2. Clarificación de la operación ontológica del creer, como acceso inmediato a la <i>presuposición originaria</i> .....	99
2.2.1. Concebir es vivificar .....	100
2.2.2. La presuposición originaria .....	101
2.3. Todo “poner” es un “contraponer”. El abandono del pensar .....	103
2.4. Sobre la síntesis vivificante desde su respecto objetivo: el culto .....	109
2.4.1. Antinomia del tiempo y el espacio .....	110
2.4.2. La ocupación con el objeto .....	111
3. Determinación de la “triple” tarea de la filosofía .....	112
3.1. Evidenciar negativo o crítico .....	115
3.2. Evidenciar apofántico o mostrativo .....	117
3.3. Evidenciar semántico-sistemático .....	118
Recapitulación .....	119
Tránsito .....	121
Capítulo 2. Función y sentido de la lógica bajo el prisma de un “escepticismo” .....	123
1. Excurso sobre “Filosofía y Religión en Schelling” .....	123
2. Hacia el conocer especulativo .....	127
3. “Escisión” como principio de la Bildung .....	129
3.1. La “aparición” como vínculo entre la escisión y lo absoluto. La apariencia como resto de la finitud .....	134
3.2. Actualización del problema a desarrollar. La primera estrategia de asunción del conocer finito: una lógica <i>escéptica</i> .....	139
4. Lógica y escepticismo. La legitimación de un conocimiento metafísico .....	142
4.1. La primera concepción de una “introducción a la ciencia” .....	144
4.1.1. Reflexión y especulación .....	147
4.2. Presuposición e introducción en el conocimiento filosófico .....	149

4.3. El contenido de la conciencia .....	155
4.3.1. La recepción de lo dado como criterio .....	155
4.3.1.1. Los dichos del “sano sentido común” .....	157
4.3.2. El triunfo de la reflexión: desujeción de la objetividad .....	161
4.3.3. Determinación más precisa del problema .....	163
4.4. La reflexión filosófica como mediación entre lo finito y lo infinito .....	165
4.4.1. Reflexión filosófica y escepticismo .....	167
4.4.2. ¿Un absoluto limitado? .....	170
4.4.3. Los productos del entendimiento como imitación de la razón .....	171
4.4.4. La equipolencia (isosthéneia) como antinomia .....	173
5. La interpretación de las fuentes antiguas del escepticismo .....	176
5.1. <i>Phainomenon, Erscheinung</i> .....	178
5.2. El campo de la <i>skepsis</i> antigua .....	180
5.2.1. El doble valor de los tropos escépticos .....	181
5.2.1.1. Contra las determinaciones de la reflexión .....	182
5.2.1.2. Inmunidad de la razón ante los tropos .....	182
5.3. El “lado libre de la filosofía” .....	184
5.3.1. El Parménides de Platón .....	187
5.3.2. “Panti logoi lógos isos antikéitai” .....	191
Resumen .....	192
Tránsito .....	193
Capítulo 3. Aspectos categoriales. La elevación <i>lógica</i> a la vida infinita .....	195
1. La presentación (Vortrag) de la idea de la filosofía .....	196
1.1. La (im)posibilidad de una introducción .....	199
2. Desarrollo racional de las categorías de la finitud .....	201
2.1. El principio metódico de la triplicidad: poner, contraponer, referir .....	203
2.2. Formas generales de la finitud .....	204
2.2.1. Tiempo y espacio como “abstracciones supremas de la finitud” .....	204
2.2.2. Sobre el concepto de ‘categoría’ .....	206
2.2.3. La noche del ser .....	208
2.2.3.1. Cualidad .....	209
2.2.3.2. Cantidad .....	210
2.2.3.3. Relación y modalidad .....	211
2.2.4. Las formas subjetivas de síntesis .....	212
2.2.4.1. La síntesis finita, o el entendimiento como mimesis de la razón .....	214
2.2.4.2. Concepto, juicio y silogismo .....	215
2.3. La asunción del conocer finito en la infinitud .....	217
2.3.1. El silogismo especulativo, y más allá... ..	218
3. El principio de la filosofía: el conocer infinito y su despliegue en la metafísica .....	221
3.1. La proposición racional .....	221
3.1.1. El sistema como organización de proposiciones .....	224
3.1.2. La proposición racional como sistema formal de proposiciones fundamentales .....	225
3.1.2.1. Excurso sobre las proposiciones fundamentales en Fichte .....	226
3.2. El paso del concepto al ser .....	236
3.2.1. El inicio de la filosofía como un giro en el Standpunkt .....	238
3.2.2. Antinomia especulativa .....	239
4. Crisis del enfoque. El concepto de intuición trascendental .....	241
4.1. Función y sentido de la intuición trascendental en la lógica .....	242
4.1.1. El postulado como prolepsis de la reflexión .....	245
4.2. La ciencia especulativa de la sustancia metafísica absoluta .....	247
4.2.1. El método de la construcción .....	250



4.3. Los senderos se bifurcan.....	255
4.3.1. Tímidas vacilaciones de Hegel .....	256
4.3.1.1. La “reflexión especulativa” .....	258
4.3.2. Sobre la “crisis” del enfoque sustancialista .....	261
Recapitulación .....	264
Tránsito .....	266
Capítulo 4. La incorporación de la “vida infinita” al orden de “lo lógico” .....	269
1. Aspectos categoriales .....	273
1.1. La traslación del concepto de “infinitud” .....	275
1.2. Sobre el boceto lógico de la formación del conocer (consideración tópica).....	279
2. El sentido esencial de la vida infinita .....	283
2.1. Deducción fenomenológica de la vida .....	283
2.2. Estructura ontológica de la vida infinita: la inmediatez de la absoluta mediación .....	288
2.2.1. El vínculo vital como apetencia .....	291
2.2. La reflexión esencial de la vida .....	293
2.3. Deducción fenomenológica del conocer.....	296
2.3.1. Vida y autoconsciencia .....	298
2.3.2. Autoconsciencia, deseo y reconocimiento .....	301
2.3.3. La dialéctica del señor y el siervo como movimiento de liberación del conocer .....	305
2.4. El conocer como pensamiento “libre” de la vida .....	311
3. De la vida al espíritu: el movimiento del conocer .....	315
3.1. Raíces aristotélicas del concepto hegeliano de vida.....	320
3.1.1. “En sí” y “para sí” como potencia (Möglichkeit) y acto (Wirklichkeit).....	322
3.1.2. Noesis noeseos: el pensar infinito .....	328
3.1.2.1. Forma proposicional .....	330
3.1.2.2. El pensar infinito en la sustancia .....	336
3.2. El conocer como desarrollo de la proposición especulativa.....	339
3.3. La vida del concepto .....	345
Recapitulación .....	348
Tránsito .....	349

## SECCIÓN 2. MODELO FENOMENOLÓGICO DE ASUNCIÓN DE LA REFLEXION FINITA.....353

Capítulo 1. La historización del enfoque a partir de la controversia entre los sistemas filosóficos.....	367
1. La reconducción de la “disputa entre diversos sistemas filosóficos” a la unidad de la razón .....	368
2. La visión reflexiva de la diversidad de sistemas .....	371
2.1. El enfoque escéptico .....	373
2.2. El enfoque formal-histórico ( <i>historisch</i> ) .....	374
2.3. Resultado .....	377
3. El filosofar como aparición .....	377
3.1. La filosofía como totalidad actual .....	380
4. La conexión de la historia con el enfoque introductorio .....	383
4.1. La historia universal .....	386
4.1.1. La naturaleza orgánica no tiene historia .....	389
4.1.2. La historia como término medio del silogismo .....	389
4.2. La formación del individuo .....	394
4.2.1. El aprendizaje de la conciencia.....	398
4.3. La “historia idealista de la autoconsciencia” .....	401
Recapitulación .....	404

Tránsito.....	406
Capítulo 2. Apariencia, finitud y conocer representativo .....	409
1. Lo verdadero y lo falso, en un prólogo: de la inexorable necesidad de anticiparse a lo que sólo puede saberse con paciencia .....	418
1.1. Descripción de la operación “pro-lógica” .....	420
1.2. El interés por delimitarlo verdadero .....	421
2. La formación del juicio libre (de la cosa) .....	423
2.1. Excurso sobre los momentos de la inteligencia en el Espíritu Subjetivo de Enz .....	425
2.1.1. Intuición.....	429
2.1.2. Representación .....	431
2.1.2.1. Recuerdo-interiorización y la conservación inconsciente de lo intuitivo en la inteligencia .....	433
2.1.2.2. Imaginación, representación y lenguaje .....	436
2.2. No basta con dar buenas razones.....	442
2.3. Representación y opinión .....	445
3. Experiencia y conocer representativo .....	448
3.1. Determinidades de la enjundia espiritual .....	449
3.1.1. “Según su determinidad específica”.....	452
3.1.2. “Según su disponibilidad en el acto intencional” .....	453
3.1.3. “Según la facultad correspondiente” .....	453
3.2. El raciocinar o “pensar reflexionante”.....	456
3.3. “Porque es <i>consabido</i> [bekannt], no es <i>conocido</i> [erkannt]” .....	461
3.4. La “estofa” de la filosofía .....	462
Recapitulación .....	466
Tránsito.....	467
Capítulo 3. Aclarando metáforas del pensamiento. La operación de la filosofía.....	469
1. De la representación al pensamiento.....	471
1.1. Llegar al <i>a priori</i> en las cosas mismas.....	476
1.2. “Nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu” (Enz §8n) .....	480
1.2.1. La certeza sensible .....	481
1.2.2. Un juicio asertórico.....	482
1.2.3. El concepto de Yo .....	483
2. Exigencia a la filosofía .....	485
3. Determinación del concepto de dogmatismo en su relación con la filosofía .....	487
3.1. La <i>locura</i> de una proposición fundamental. ....	489
3.2. La certeza de ser toda la realidad .....	490
Recapitulación .....	497
Tránsito.....	498
Capítulo 4. La <i>Fenomenología</i> como “escepticismo que se consume a sí mismo” .....	499
1. El problema de la liberación de la apariencia del conocer .....	504
1.1. Aparición en la apariencia .....	506
1.2. El saber aparente y el uso fraudulento de la argumentación .....	510
1.3. Trascendencia y satisfacción: el movimiento del saber que aparece .....	515
1.3.1. La estructura infinita de la trascendencia .....	516
1.3.2. La meta de la conciencia natural .....	518
2. El núcleo de la reducción escéptica en Phä .....	521
2.1. Diferencia entre escepticismo lógico y fenomenológico .....	522
2.2. El rendimiento metódico de la dinámica de la conciencia en Phä.....	525
2.3. El examen <i>inmanente</i> a la conciencia .....	526

2.4. El parecer exterior de la <i>verdad</i> .....	529
2.4.1. La sustancialización de la verdad y la verdad de la sustancialización .....	530
2.4.2. La doble mediación de concepto e intuición .....	536
2.5. La autodemstración de la conciencia como <i>skepsis</i> : el núcleo del escepticismo fenomenológico .....	539
2.5.1. La comparación de la conciencia .....	540
2.5.2. La desesperación de la conciencia .....	542
2.5.3. El acto “trascendental” de determinación .....	545
3. La “auto-consumación del escepticismo” como sistema de asunción de la reflexión .....	549
3.1. El método escéptico en su relación con el concepto de “negación determinada” .....	550
3.2. El recuerdo-interiorización del estar inmediato .....	556
3.2.1. El recuerdo como “reines Zusehen” .....	564
3.2.2. El objeto reflexivo absoluto, o el libro de la ciencia .....	566
Recapitulación .....	571
Tránsito. Problemas con la posición sistemática de la Introducción .....	574

## SECCION 3. LA OPERACIÓN FUNDAMENTAL DE HEGEL: LA ASUNCIÓN DE LA REFLEXIÓN FINITA EN LA CIENCIA DE LA LÓGICA .....

577

Capítulo 1. La asunción del conocer finito desde la conexión entre tiempo y concepto .....	585
1. Tiempo, intuición sensible y experiencia .....	587
1.1. La conciencia está-ahí: en el tiempo y el espacio .....	589
1.2. Consideración del tiempo y espacio como formas abstractas de la naturaleza .....	591
1.3. Tiempo y experiencia de la finitud .....	593
1.3.1. El tiempo y el espacio como formas del parecer de la esencia infinita de la vida .....	593
1.3.2. La conciencia ante la “furia de la desaparición” .....	595
2. La función estructural de la religión: la consumación del espíritu del mundo o la plenificación en el tiempo del contenido espiritual .....	599
2.1. La contraposición entre la esfera religiosa y la realidad efectiva libre .....	602
2.2. El movimiento de autodeterminación del espíritu .....	604
2.2.1. La representación absoluta .....	606
2.2.2. Estructuración de los momentos del espíritu en la Religión .....	607
3. La transposición del tiempo al concepto .....	613
3.1. El sacrificio del concepto: su poder como temporización .....	618
Recapitulación .....	621
Tránsito .....	623
Capítulo 2. Compresión del escepticismo: la <i>resolución de querer pensar puramente</i> .....	625
1. El problema del inicio .....	627
1.1. La incorporación negativa de Phä .....	629
1.2. Modificación del problema del inicio .....	631
2. La decisión de querer pensar libremente .....	634
2.1. La abstracción del yo puro en el inicio .....	635
2.2. Un vacío en el inicio .....	637
Recapitulación .....	643
Tránsito .....	643
Capítulo 3. La estructura apariencia-esencia como base lógica de la reducción de la reflexión finita .....	645
1. La esfera del ser como esfera de lo óptico .....	649
1.1. El estar del ser .....	650
1.2. La “distancia” del ser frente a la esencia .....	654

1.3. La conexión del ser con la esencia .....	656
1.3.1. Desarrollo del algo (Etwas) .....	659
1.3.2. Dialéctica de finitud e infinitud .....	660
1.4. La consumación del ser como última limitación de su esfera en sí .....	667
2. El concepto de apariencia .....	672
3. El ser de lo finito como verdad del conocer .....	679
Recapitulación .....	686
Tránsito .....	687
Capítulo 4. La estructura reflexiva de la esencia como reflexión esencial del contenido absoluto .....	689
1. La estructura pura de la reflexión .....	692
1.1. Reflexión y apariencia .....	694
1.2. La triple estructura de la reflexión .....	696
1.2.1. La reflexión (presu-)ponente .....	697
1.2.2. La reflexión externa: localización formal de una salida .....	699
1.2.2.1. Indisciplina y facticidad de la reflexión finita .....	702
1.2.3. La reflexión determinante y el paso a las determinaciones de reflexión .....	706
2. De las esencialidades al fundamento: hacia la estructuración lógica final .....	708
2.1. Identidad .....	709
2.2. Diferencia ( <i>Unterschied</i> ) .....	710
2.3. Diversidad .....	710
2.4. Oposición .....	712
3. Oposición y asunción del conocer finito .....	715
Recapitulación .....	722
Tránsito .....	723
Capítulo 5. La lógica del fundamento como estructura esencial de la asunción de la reflexión finita .....	725
1. Fundamento y determinación .....	728
1.1. Fundamento y lo fundado .....	731
1.2. Forma y Materia .....	733
1.3. El contenido absoluto y la forma .....	737
1.4. El fundamento formal como procedimiento habitual de las ciencias .....	739
2. El fundamento real o la expansión del contenido .....	742
2.1. La <i>diversidad</i> del contenido .....	744
2.2. Irreductibilidad de la finitud .....	746
2.2.1. La datitud del contenido .....	747
2.2.2. La reflexión finita como enlace exterior del contenido real .....	752
2.3. La realización del fundamento: el <i>fundamento completo</i> .....	755
3. La operación fundamental de Hegel .....	763
3.1. La condición .....	765
3.2. La asunción de la finitud como realización del fundamento. Presuposición recíproca de ciencia y estar inmediato .....	769
3.2.1. La unidad de la Cosa [Sache], y su presuposición como devenir del estar .....	771
3.2.1.1. De condicionado en condicionado .....	774
3.2.2. La reflexión absoluta de lo incondicionado como reflexión que recuerda-interioriza .....	776
3.3. Cierre. El brotar de la Cosa .....	781
<b>CONCLUSIÓN .....</b>	<b>785</b>
<b>ZUSAMMENFASSUNG / SCHLUSS .....</b>	<b>799</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>827</b>

## Inhalt

<b>Vorwort.....</b>	<b>21</b>
<b>Zusammenfassung (Spanisch) .....</b>	<b>23</b>
<b>Einleitung.....</b>	<b>29</b>
<b>Von den skeptischen Modellen der Aufhebung der endlichen Reflexion .....</b>	<b>69</b>
<b>Erste Sektion. Aufgabe und Ende einer Logik als Einleitung in die Metaphysik .....</b>	<b>75</b>
Kapitel 1 Frühe Bestimmung der Aufgabe der Philosophie im Kontext einer Erhebung zum unendlichen Leben	81
1. Reflexion und Leben im <i>Systemfragment von 1800</i> .....	82
1.1. Der Gegensatz im / vom Leben .....	84
1.2. Vom Ganzen zu den Teilen.....	87
1.3. Das Naturwerden des Lebens und das ihm entgegengesetzte, denkende Leben .....	89
2. Die Religion als praktische Erhebung zum unendlichen Leben .....	92
2.1. Das Paradigma des Geistes als unendliches Leben .....	96
2.2. Erhellung der ontologischen Operation des Glaubens als Eingang in die <i>ursprüngliche Voraussetzung</i> .....	99
2.2.1. Begreifen heisst Beleben.....	100
2.2.2. Die ursprüngliche Voraussetzung .....	101
2.3. Jedes Setzen ist ein Gegensetzen. Der Verzicht auf das Denken.....	103
2.4. Von der lebenden Synthese in objektiver Ansicht: der Gottesdienst .....	109
2.4.1. Zeit/Raum-Antonomie.....	110
2.4.2. Das Besetzen des Objekts .....	111
3. Bestimmung der drei Aufgaben der Philosophie .....	112
3.1. Das kritische, negative Zeigen.....	115
3.2. Das apophantische Zeigen .....	117
3.3. Das systematische, semantische Zeigen.....	118
Rekapitulation.....	119
Übergang .....	121
Kapitel 2. Funktion und Sinn der Logik in Bezug auf einen Skeptizismus . .....	123
1. Excurs über “Philosophie und Religion” von Schelling” .....	123
2. Zum spekulativen Erkennen .....	127
3. “Entzweiung” als Prinzip der Bildung .....	129
3.1. Die Erscheinung als Verbindung von Entzweiung und Absoluten. Der Schein als Rest der Endlichkeit.....	134
3.2. Aktualisierung des zu entwickelnden Problems. Erste Strategie einer Aufhebung des endlichen Erkennens: Eine “skeptische” Logik.....	139
4. Logik und Skeptizismus. Die Rechtfertigung einer metaphysischen Erkenntnis .....	142
4.1. Die erste Auffassung einer “Einleitung in das Wissen” .....	144
4.1.1. Reflexion und Spekulation .....	147
4.2. Voraussetzung und Einleitung in die philosophische Erkenntnis .....	149
4.3. Der Inhalt des Bewusstseins .....	155
4.3.1. Die Aufnahme des Gegebenen als Kriterium .....	155
4.3.1.1. Die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes .....	157
4.3.2. Sieg der Reflexion: Unabhängigkeit von der Objektivität .....	161
4.3.3. Nähere Bestimmung des Problems.....	163
4.4. Die philosophische Reflexion als Vermittlung vom Endlichen und Unendlichen.....	165
4.4.1. Philosophische Reflexion und Skeptizismus .....	167
4.4.2. Ein beschränktes Absolutes? .....	170

4.4.3. Die Produkte des Verstandes als Nachahmung der Vernunft .....	171
4.4.4. Isosthenie und Antinomie.....	173
5. Die Auslegung der antiken Quellen des Skeptizismus .....	176
5.1. <i>Phainomenon, Erscheinung</i> .....	178
5.2. Das Feld der antiken Skepsis .....	180
5.2.1. Die Duplizität des Wertes der skeptischen Tropen.....	181
5.2.1.1. Gegen die Reflexionsbestimmungen .....	182
5.2.1.2. Immunität der Vernunft gegen die Tropen.....	183
5.3. Die “freie Seite der Philosophie” .....	184
5.3.1. Parmenides von Platon.....	187
5.3.2. “Panti logoi lógos isos antikéitai” .....	191
Rekapitulation.....	192
Übergang .....	193
Kapitel 3. Kategoriale Aspekte. Die logische Erhebung zum unendlichen Leben. ....	195
1. Der Vortrag der Idee der Philosophie .....	196
1.1. Die (Un)Möglichkeit einer Einleitung .....	199
2. Vernünftige Entwicklung der Kategorien der Endlichkeit .....	201
2.1. Das methodische Prinzip der Triplizität: Setzen, Gegensetzen, Beziehen .....	203
2.2. Formen der Endlichkeit.....	204
2.2.1. Zeit und Raum als “höchste Abstraktionen der Endlichkeit” .....	204
2.2.2. Zum Begriff “Kategorie” .....	206
2.2.3. Die Nacht des Seins.....	208
2.2.3.1. Qualität.....	209
2.2.3.2. Quantität .....	210
2.2.3.3. Relation und Modalität .....	211
2.2.4. Die subjektive Formen von Synthese .....	212
2.2.4.1. Endliche Synthese oder der Verstand als Mimesis der Vernunft.....	214
2.2.4.2. Begriff, Urteil und Schluss.....	215
2.3. Die Aufhebung des endlichen Erkennens.....	217
2.3.1. Spekulativer Schluss.....	218
3. Das Prinzip der Philosophie: das unendlichen Erkennen und seine Entfaltung in der Metaphysik .	221
3.1. Der vernünftige Satz .....	221
3.1.1. Das System als Organisation der Sätze.....	224
3.1.2. Der vernünftige Satz als formelles System von Grundsätzen .....	225
3.1.2.1. Exkurs über die Grundsätze bei Fichte.....	226
3.2. Vom Begriff zum Sein.....	236
3.2.1. Der Anfang der Philosophie als Wendung des Standpunkts .....	238
3.2.2. Spekulative Antinomie .....	239
4. Krise des logische-skeptischen Modells. Die intellektuelle Anschauung.....	241
4.1. Funktion und Sinn der intellektuellen Anschauung in der Logik.....	242
4.1.1. Das Postulat als Prolepsis der Reflexion .....	245
4.2. Die spekulative Wissenschaft der absoluten Substanzmetaphysik .....	247
4.2.1. Die Konstruktionsmethode .....	250
4.3. Die Wege trennen sich.....	255
4.3.1. Einige kleine Unschlüssigkeiten bei Hegel.....	256
4.3.1.1. Die spekulative Reflexion.....	258
4.3.2. Zur Krise der substantiellen Ansicht .....	261
Rekapitulation.....	264
Übergang .....	266
Kapitel 4. Die Eingliederung des Lebens in das Logische.....	269
1. Kategoriale Aspekte .....	273
1.1. Die systematische Umstellung des Unendlichkeitsbegriffs .....	275

1.2. Vom logischen Entwurf der Erkennensbildung .....	279
2. Wesentlicher Sinn des unendlichen Leben .....	283
2.1. Phänomenologische Deduktion des Lebens .....	283
2.2. Ontologische Struktur des unendlichen Lebens: Unmittelbarkeit der absoluten Vermittlung ...	288
2.2.1. Die Lebensverbindung als Begierde .....	291
2.2. Wesentliche Lebensreflexion .....	293
2.3. Phänomenologische Deduktion des Erkennens .....	296
2.3.1. Leben und Selbstbewusstsein .....	298
2.3.2. Selbstbewusstsein, Begierde und Anerkennung .....	301
2.3.3. Die Dialektik Herr-Knecht als Bewegung der Befreiung des Erkennens .....	305
2.4. Das Erkennen als das vom Leben freie Denken .....	311
3. Vom Leben hin zum Geist: Die Bewegung des Erkennens .....	315
3.1. Die Aristotelischen Wurzeln des Hegelschen Lebensbegriffs .....	320
3.1.1. "An sich" und "Für sich" als Dynamis (Möglichkeit) y Energeia (Wirklichkeit) .....	322
3.1.2. Noesis noeseos: Das unendliche Denken .....	328
3.1.2.1. Satzform .....	330
3.1.2.2. Das unendliche Denken in der Substanz .....	336
3.2. Das Erkennen als Entwicklung des spekulativen Satzes .....	339
3.3. Das Leben des Begriffs .....	345
Rekapitulation .....	348
Übergang .....	349

## **Zweite Sektion. Das phänomenologische Modell der Aufhebung der endlichen Reflexion ..... 353**

Kapitel 1. Das Geschichtlich-Werden des Modells in Zusammenhang mit dem Streit zwischen verschiedenen philosophischen Systemen .....	367
1. Die Führung des Streits zwischen den verschiedenen Systemen zur Vernunftseinheit .....	368
2. Die reflexive Einschätzung der Verschiedenheit der Systeme .....	371
2.1. Die skeptische Ansicht .....	373
2.2. Die historische, formelle Ansicht .....	374
2.3. Ergebnis .....	377
3. Das Philosophieren als Erscheinung .....	377
3.1. Die Philosophie als wirkende Totalität .....	380
4. Zusammenhang von Geschichte und einleitender Ansicht .....	383
4.1. Weltgeschichte .....	386
4.1.1. Die organische Natur hat keine Geschichte .....	389
4.1.2. Die Geschichte als Mitte des Schlusses .....	389
4.2. Die Bildung des Individuums .....	394
4.2.1. Das Erlernen des Bewusstseins .....	398
4.3. Die "idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins" .....	401
Rekapitulation .....	404
Übergang .....	406
Kapitel 2. Schein, Endlichkeit und vorstellendes Erkennen .....	409
1. Das Wahre und das Falche in einer Vorrede: das Bedürfnis einer Präzipitation angesichts dessen, was nur durch Geduld erkannt werden kann .....	417
1.1. Die Operation einer Vorrede .....	420
1.2. Das Begrenzen des Wahren .....	421
2. Das von der Sache freie Urteil .....	423
2.1. Exkurs über die Momente der Intelligenz im subjektiven Geist bei Enz .....	425
2.1.1. Anschauung .....	429
2.1.2. Vorstellung .....	431
2.1.2.1. Erinnerung und das unbewusste Aufbewahren des Angeschauten in der Intelligenz ....	433

2.1.2.2. Einbildungskraft, Vorstellung und Sprache .....	436
2.2. Gute Gründe zu geben, ist nicht genug .....	442
2.3. Vorstellung und Meinung.....	445
3. Erfahrung und vorstellendes Erkennen .....	448
3.1. Bestimmtheiten des geistigen Gehalts .....	449
3.1.1. Ihrer spezifischen Bestimmtheit nach .....	452
3.1.2. Ihrer Verfügbarkeit für den intentionalen Akt nach.....	453
3.1.3. Dem entsprechenden Vermögen nach.....	453
3.2. Das Raisonieren oder reflektierende Denken .....	456
3.3. Weil <i>bekannt</i> , nicht <i>erkannt</i> .....	461
3.4. Der Stoff der Philosophie.....	462
Rekapitulation.....	466
Übergang .....	467
Kapitel 3. Die Denkmata klarmachen. Die Operation der Philosophie .....	469
1. Von der Vorstellung hin zum Denken .....	471
1.1. Das Apriorische in den Sachen selbst.....	476
1.2. “Nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu” (Enz §8n) .....	480
1.2.1. Die sinnliche Gewissheit .....	481
1.2.2. Das asertorische Urteil .....	482
1.2.3. Ichbegriff .....	483
2. Forderung der Philosophie .....	485
3. Bestimmung des Dogmatismusbegriff in Zusammenhang mit der Philosophie .....	487
3.1. Der Wahn eines Grundsatzes.....	489
3.2. Die Gewissheit, alle Realität zu sein .....	490
Rekapitulation.....	497
Übergang .....	498
Kapitel 4. Die Phänomenologie als Skeptizismus. ....	499
1. Das Problem einer vom Schein des Erkennens Befreiung .....	504
1.1. Erscheinung im Schein .....	506
1.2. Scheinendes Wissen und eine betrügerische Rede .....	510
1.3. Transzendenz und Befriedigung: Die Bewegung des erscheinenden Wissens .....	515
1.3.1. Unendliche Struktur der Transzendenz .....	516
1.3.2. Das Ziel des natürlichen Bewusstseins .....	518
2. Der Kern der skeptischen Reduktion bei Phä .....	521
2.1. Unterschied zwischen logischem und phänomenologischem Skeptizismus .....	522
2.2. Die methodische Leistung der Bewusstseinsbewegung bei Phä .....	525
2.3. Die dem Bewusstsein immanente Prüfung .....	526
2.4. Der äusserliche Schein des Wahren.....	529
2.4.1. Substantialisierung des Wahren und das Wahre der Substantialisierung .....	530
2.4.2. Doppelte Vermittlung von Begriff und Anschauung .....	536
2.5. Das Selbst-Bewahren des Bewusstseins als Skepsis: Der Kern des phänomenologischen Skeptizismus .....	539
2.5.1. Das Vergleichen des Bewusstseins .....	540
2.5.2. Die Verzweiflung des Bewusstseins .....	542
2.5.3. Der “transzendente” Akt der Bestimmung .....	545
3. Das Sich-Selbst-Vollbringen des Skeptizismus als System der Aufhebung der Reflexion .....	549
3.1. Die skeptische Methode in Bezug auf die bestimmte Negation .....	550
3.2. Die Erinnerung des unmittelbaren Daseins.....	556
3.2.1. Die Erinnerung als reines Zusehen .....	564
3.2.2. Ein absolutes, reflexives Objekt: Das Buch der Wissenschaft .....	566
Rekapitulation.....	571
Übergang. Probleme in der systematischen Position der Einleitung. ....	574



# **Dritte Sektion 3. Die Grundoperation Hegels: Die Aufhebung der endlichen Reflexion in der Nürnberger Wissenschaft der Logik ..... 577**

Kapitel 1. Die Aufhebung des endlichen Erkennens in Bezug auf das Verhältnis Zeit-Begriff .....	585
1. Zeit, sinnliche Anschauung und Erfahrung .....	587
1.1. Das Bewusstsein ist da: in der Zeit und im Raum .....	589
1.2. Zeit und Raum als abstrakte Formen der Natur .....	591
1.3. Zeit und Erfahrung der Endlichkeit .....	593
1.3.1. Zeit und Raum als Scheinsmodi des unendlichen Lebenswesens .....	593
1.3.2. Das Bewusstsein gegen „die des Verschwindens“ .....	595
2. Strukturelle Funktion der Religion: Die Vollendung des Weltgeistes oder des geistigen Inhalts in der Zeit .....	599
2.1. Die Entgegensetzung zwischen religiöser Sphäre und freier Wirklichkeit .....	602
2.2. Die Bewegung der Selbstbestimmung des Geistes .....	604
2.2.1. Die absolute Vorstellung .....	606
2.2.2. Die Momente des Geistes in der Religion .....	607
3. Die Über-setzung von Zeit hin zum Begriff .....	613
3.1. Das Opfer des Begriffs: Seine Macht als Temporalisierung .....	617
Rekapitulation .....	621
Übergang .....	622
Kapitel 2. Abkürzung des Skeptizismus: „Der Entschluss, rein denken zu wollen“ .....	625
1. Das Problem des Anfangs .....	627
1.1. Die negative Eingliederung der Phänomenologie .....	629
1.2. Die Veränderung des Anfangsproblems .....	631
2. „Der Entschluss, rein denken zu wollen“ .....	634
2.1. Die Abstraktion des Ichs im Anfang .....	635
2.2. Eine Leere im Anfang .....	637
Rekapitulation .....	643
Übergang .....	643
Kapitel 3. Die Struktur Schein-Wesen als logische Basis der Reduktion der endlichen Reflexion .....	645
1. Die Seinssphäre als Sphäre des Seienden .....	649
1.1. Das Dasein des Seins .....	650
1.2. Die Entfernung des Seins gegen das Wesen .....	654
1.3. Die Verbindung des Seins mit dem Wesen .....	656
1.3.1. Die Entwicklung vom Etwas .....	659
1.3.2. Die Dialektik Endlichkeit-Unendlichkeit .....	660
1.4. Die Vollendung des Seins als die letzte Beschränkung seiner Sphäre an sich .....	667
2. Der Begriff des Scheins .....	672
3. Das Sein des Endlichen als Wahrheit des Erkennens .....	679
Rekapitulation .....	686
Übergang .....	687
Kapitel 4. Das Wesens als wesentliche Reflexion des absoluten Inhalt .....	689
1. Reine Struktur der Reflexion .....	692
1.1. Reflexion und Schein .....	694
1.2. Dreierlei Struktur der Reflexion .....	696
1.2.1. Die (Voraus)setzende Reflexion .....	697
1.2.2. Die äussere Reflexion: Formelle Erörterung eines Ausgangs .....	699
1.2.2.1. Indisziplin und Faktizität der endlichen Reflexion .....	702
1.2.3. Die Bestimmende Reflexion und die Bestimmungen der Reflexion .....	706
2. Von den Wesenheiten hin zum Grund: Zur finalen, logischen Struktur .....	708
2.1. Identität .....	709
2.2. Unterschied .....	710

<b>2.3. Verschiedenheit</b> .....	711
<b>2.4. Gegensatz</b> .....	712
3. Gegensatz und Aufhebung des endlichen Erkennen .....	716
Rekapitulation.....	723
Übergang .....	724
Kapitel 5. Die Logik des Grundes als wesentliche Struktur der Aufhebung der endlichen Reflexion .....	725
1. Grund und Bestimmung .....	728
<b>1.1. Grund und Begründete</b> .....	731
<b>1.2. Form und Materie</b> .....	733
<b>1.3. Absoluter Inhalt und Form</b> .....	737
<b>1.4. Der formelle Grund als das gewöhnliche Verfahren der endlichen Wissenschaften</b> .....	739
2. Der reale Grund oder die Ausbreitung des Inhalts .....	742
<b>2.1. Die Verschiedenheit des Inhalts</b> .....	744
<b>2.2. Irreduktibilität der Endlichkeit</b> .....	746
<b>2.2.1. Das Gegeben-Sein des Inhalts</b> .....	747
<b>2.2.2. Die endliche Reflexion als äusserliche Verbindung des realen Inhalts</b> .....	751
<b>2.3. Die Realisierung des Grundes: Der vollständige Grund</b> .....	755
3. Die Grundoperation Hegels: Die Aufhebung der endlichen Reflexion in WdL .....	763
<b>3.1. Die Bedingung</b> .....	765
<b>3.2. Die Aufhebung der Endlichkeit als Realisierung des Grundes. Die wechselseitige Voraussetzung von Wissenschaft und unmittelbaren Dasein</b> .....	769
<b>3.2.1. Die Einheit der Sache und ihre Voraussetzung als Werden im Dasein</b> .....	770
<b>3.2.1.1. Vom Bedingten zum Bedingten</b> .....	774
<b>3.2.2. Die absolute Reflexion des Unbedingtes als erinnernde Reflexion</b> .....	776
<b>3.3. Schluss. Hervorgang der Sache</b> .....	780
<b>Schluss</b> .....	<b>785</b>
<b>Zusammenfassung/Schluss (Deutsch)</b> .....	799
Literaturverzeichnis .....	827

## SIGLAS Y ABREVIATURAS

En algunas obras acudimos a las siguientes siglas<sup>1</sup>:

### De Hegel:

Diff= *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, *Sobre la diferencia de los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*

Skp= *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, *Relación del escepticismo con la filosofía*.

GuW= *Glauben und Wissen*, *Creer y Saber*

SdS= *System der Sittlichkeit*, *Sistema de la Eticidad*

Phä= *Phänomenologie des Geistes*, *Fenomenología del Espíritu*

Enz= *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830)

EnzH= *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, (1817)

WdL= *Wissenschaft der Logik* (1812, 1813, 1816, 1832), *Ciencia de la Lógica* (1812, 1813, 1816, 1832)

GW= *Gesammelte Werke*, *Obras completas*

Werke= *Werke*, *Obras*

### Otros autores:

Sof= Platón, *El Sofista*

Par= Platón, *Parménides*

Met= Aristóteles, *Metafísica*

Cat= Aristóteles, *Categorías*

Fis= Aristóteles, *Física*

KrV= Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, *Crítica de la razón pura*

KU= Kant, *Kritik der Urteilkraft*, *Crítica de la facultad de juzgar*

Prol= *Prolegomena*, *Prolegómenos*

Werke= Jacobi, *Werke*, *Obras*

DH= Jacobi, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*. *David Hume, sobre la creencia o idealismo y realismo*

PhuR =Schelling, *Philosophie und Religion*, *Filosofía y Religión*

System= Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, *Sistema de Idealismo Trascendental*

SW= *Sämtliche Werke*, *Obras Completas*

NTr= *Troxlers Nachschrift*, *Apuntes de Troxler*

---

<sup>1</sup> No hemos usado siglas para todas las fuentes. Para una completa información bibliográfica de las referencias y las fuentes utilizadas, vid. Bibliografía.



## AGRADECIMIENTOS

La investigación que presento en estas páginas no hubiese sido posible si a lo largo de mi vida no me hubiese encontrado con diversas personas y en diversas circunstancias. A todas ellas debo un agradecimiento sincero, que quisiera hacer expreso en estas primeras líneas del texto.

En primer lugar, quisiera agradecer a mi madre, Beti, y a mis hermanos, Carolina y Kenji. Por su apoyo irrestricto y su amor sin condiciones, que he sentido incluso desde la distancia que hace años nos separa.

A mi abuela Carmen y a la Memoria de mi abuela Irma y mi abuelo Yoshimasa.

Mi agradecimiento va también para algunos amigos, que no suelo distinguir entre viejos y nuevos, sino más bien considero como de siempre, al menos en mi memoria: a lo lejos, el Flopi, el Tati, el Franco, la Pancha; luego: mi amigo Martín, Gambeta, Lito, Gualalo, Lorena, Cata, Paula, Jimmy, Nano, Iván; igualmente a mis amigos de la Empédocles: Javier Power Peralta, Jaime, Alex. Del otro lado del océano quisiera agradecer a Víctor (gracias además por haber leído pacientemente parte importante del manuscrito), Sophie (gracias por las interesantes conversaciones sobre el Trienio Liberal, tan cercano en el tiempo a la Lógica), Nico (gracias por revisar el *Zusammenfassung*), Liz, Inacio. Y a medio camino entre ambos continentes se encuentran Juan (conocedor de la Lógica, a quien agradezco también la lectura de parte del manuscrito) y Sergio (quién me ha contado sobre el comportamiento de la células en interesantes conversaciones por las calles de Berlin). A todos ellos gracias por las aventuras, las mil conversaciones y el aguante.

En el ámbito académico debo una especial gratitud a mis profesores de Licenciatura en Santiago de Chile, principalmente a Miguel Vicuña (por su poesía, su escritura y sus conversaciones en clases o fuera de ellas) y a Carlos Pérez Soto (por su capacidad pedagógica y por haberme presentado a Hegel), pero también a Iván Trujillo, a Sergio Rojas, Carlos Casanova, Alejandro Madrid, René Baeza y Willy Thayer. De todos ellos aprendí que una tradición tan fuertemente eurocéntrica como la filosófica también puede acontecer auténticamente en mi continente, y que por eso —porque la filosofía desborda los propios límites dentro de los que emerge cada vez— tiene sentido el estudio y la lectura de sus textos clásicos.

A un encuentro fortuito en Viña del Mar debo el haber conocido al profesor Félix Duque, a quien quisiera agradecer por haber aceptado dirigir esta tesis, por los valiosos consejos filosóficos, las corrección fundamentales, su lectura, y el ánimo que me dio en un momento decisivo, reconociendo también su enorme trabajo como investigador y como escritor de filosofía; y además

por su apoyo durante todos estos años en cuestiones que no están relacionadas directamente con la filosofía, pero sin las cuales no hubiese podido cumplir los requisitos formales para vivir en Europa.

Finalmente quisiera darle las gracias a Astrid por estar ahí y comparecer durante este proceso, largo y a ratos terrible. También por la revisión del *Zusammenfassung*, así como la tabla de contenidos, y por tener siempre un gesto de conciliación frente las dificultades. Pero sobre todo quiero agradecerle los bellos momentos que hemos vivido juntos con Lenny, cuyo nacimiento ha sido un acontecimiento en mi existencia.

A todo ellos están dirigidas estas palabras de rememoración.

\*

Esta investigación ha sido posible gracias al sustento económico proveniente del Programa de Capital Humano Avanzado de Conicyt-Chile. Gracias a la obtención de una beca en el marco de este programa pude realizar mi Master y concluir mis estudios de Doctorado en la UAM, motivo por el cual quisiera expresar mi agradecimiento.

## RESUMEN

Se busca desarrollar en tres secciones el problema de la asunción de la reflexión finita en la filosofía de Hegel, desde una perspectiva metodológica. Vemos esta tarea como la ocasión para articular un problema a través de algunos sectores del pensamiento hegeliano, no menos que como un esfuerzo por leer comprensivamente las ideas que ellos exponen. En general, la tesis detecta en las condiciones de posibilidad de la emergencia del saber especulativo o ciencia un vínculo negativo con la efectividad del mundo histórico, al que dicha ciencia debe encontrarse esencialmente referida para darse a sí misma efectividad por medio de la asunción de su finitud, lo que equivale a decir: por medio de la *comprensión conceptual* de lo que la experiencia histórica ofrece como *inmediatez*.

En términos amplios, se entiende aquella “efectividad del mundo histórico” como cierta forma hegemónica de racionalidad, situada y extendida como formación cultural o *Bildung*, que coincide con la reflexión finita y tiene al entendimiento como principio de comprensión y articulación de la realidad. Por su parte, el acto de asunción de esta forma de racionalidad es comprendido como una remisión de sus productos a la exposición científica y una transmisión de la ciencia al modo de racionalidad hegemónico, ejercicio crítico ejecutado por ella misma desde su *Standpunkt*, al que también nos referimos como una traducción o transposición (*Übersetzung*) de lo ante-científico a la ciencia o como el paso de la reflexión finita inmersa en el estar a la reflexión inmanente que guía el curso científico.

El vínculo negativo detectado guarda relación con el problema desarrollado por Hegel a propósito de una introducción sistemática a la filosofía, donde la apropiación de las fuentes antiguas del escepticismo que el filósofo llevó a cabo durante su estancia en Frankfurt y Jena se vio reflejada en la forja de dos modelos escépticos de reducción de la finitud y apariencia en el conocer, cuyo sentido sería la asunción de la reflexión finita en el saber especulativo.

Precisamente a la exploración de estos dos modelos escépticos están dedicada las dos primeras secciones: la primera de éstas aborda el diseño que Hegel realiza de una lógica escéptica (aprox. 1800-1802), en la que las formas finitas de la reflexión (conceptos del entendimiento) deberían ser asumidas a través de la formación sistemática de antinomias, hasta llegar a cierta forma absoluta de intuición que daría lugar al saber especulativo de lo absoluto, considerado fundamentalmente como una sustancia metafísica. Este primer modelo presenta, por un lado, rasgos metódicos importantísimos, que se configuran como un antecedente directo de la dialéctica especulativa, mientras que, por el otro, presenta ciertas insuficiencias de fondo que guardan relación con una concepción todavía sustancialista de lo absoluto en tanto *vida infinita* (la cual no sería esencialmente reflexiva) y la consecuente división del saber en una lógica introductoria y una

metafísica, cuyo objeto no contendría en sí determinaciones reflexivas ya que, en cuanto tal, sólo es accesible a la intuición. Importante es la caracterización de una primera forma de *reflexión racional* que retrocede desde el nivel alcanzado por la ciencia a las formas finitas de la reflexión del entendimiento, precisamente con el objetivo de asumir su finitud al exponerlas racionalmente, conduciéndolas con ello al nivel científico. Tal sería el primer intento de vincular negativamente lo finito y lo infinito, dándole a éste *aparición* en la finitud.

El segundo modelo, en cambio, se encuentra determinado por dos cuestiones decisivas: en primer lugar, por cierto giro en la concepción de lo absoluto que podemos verificar en la nueva concepción de la vida como esencia y reflexión en sí. Desde ahora lo absoluto ya no es comprendido solamente en términos de sustancia ni tampoco en términos de un conocimiento de una esencia sustancial, sino más bien como sujeto y por tanto como una forma de reflexión que, sin ser solamente reflexión finita, se encuentra *esencialmente conectada* con ella. Esto se relaciona con la segunda circunstancia propia del enfoque: desde esta nueva concepción del absoluto tanto la historicidad del conocer como la estructura esencia-apariencia adquirirán preponderancia para pensar el problema de la asunción de la reflexión finita y, por tanto, el de un procedimiento escéptico o reductivo destinado a ser primera parte del sistema e introducción a la ciencia. En este modelo, la ciencia ya no es una metafísica de la sustancia, sino la lógica misma, puesto que la comprensión del absoluto como sujeto posibilita que el contenido de la ciencia especulativa sea él mismo una forma de reflexión inmanente al absoluto, reflexión que se constituye como una dialéctica mediante la que los propios conceptos del entendimiento, liberados de su parecer para el conocer (i.e. entendidos ahora como pensamientos objetivos), son asumidos. Entre otras cosas, esto implica que el “objeto” de la *skepsis* se concentra en el conocer finito entendido como *aparición* del espíritu, el cual, precisamente en tanto aparición, es una *configuración* de la esencia, vale decir, un ponerse del concepto en el estar como reflexión finita enfrentada a la sustancia. Por este motivo, la aparición del espíritu o la figura de la conciencia comporta constitutivamente una estructura doble: es por una parte esencia o concepto (reflexión inmanente), mientras que por la otra es mera apariencia del conocer, vale decir, simple exterioridad e inmediatez entre la reflexión y un en sí sustancial. La estrategia de reducción escéptica se concentra entonces en la superficie aparencial de la configuración del espíritu, que avanza, en la exposición, junto con una dialéctica conceptual perteneciente a la esencia, la cual se oculta para el conocer finito ya que éste se encuentra aún formado por la apariencia y la inmediatez óptica. Hegel enfoca el asunto desde la perspectiva de una historia de la formación de la conciencia, vale decir, del *recuerdo* expuesto por la ciencia del camino mediante el que el conocer finito llega a su nivel, deshaciéndose de la apariencia de ser algo exterior a lo verdadero, o también puede decirse, llevando la forma *representativa* de su saber de vuelta a lo en sí, que habría de exponerse ya no como *sustancia intuida*



sino como *inmediatez mediada o pensamiento de la cosa*. Precisamente es aquí donde tiene lugar la estrategia de reducción escéptica destinada a operar la asunción de la reflexión finita, que Hegel resume en una fórmula con la que sintetiza la función sistemático-introductoria de Phä: “un escepticismo que se consume a sí mismo”. En él vemos un segundo modo en que la ciencia, reflexionando hacia aquello que se encuentra “fuera” de ella, remite al conocer finito con el objetivo de asumir su finitud y transponer a forma conceptual el contenido que allí aparece.

Más allá de las diferencias entre ambos modelos escépticos de asunción del conocer finito, detectamos correspondencias estructurales que vale la pena subrayar en este lugar: en ambos casos la asunción de la reflexión finita consiste en una nueva forma de reflexión (una reflexión de la reflexión) que se refiere *desde el nivel o Standpunkt científico* a la forma de racionalidad que aún no ha llegado a la ciencia o, más bien, sólo manifiesta su posibilidad en la inmediatez. Pero al mismo tiempo esta referencia sólo expone el camino de la forma finita de reflexión a la ciencia misma, de manera que la estrategia de reducción no es, en rigor, algo completamente exterior a la finitud que reduce, pues la ciencia lo asume desde sí mismo al considerarlo (y considerarse a sí misma en ello) *desde su nivel*. Se trata la transposición de un mismo contenido: desde una forma aparential (sea intuitiva o representativa) a una forma conceptual. Tal sería el modo en que la ciencia se abre un sitio en la efectividad, ya que ella emerge sólo a partir de esta referencia a lo concreto del mundo histórico, obteniendo allí la estofa que debe pensar especulativamente.

Lo anterior muestra, por un lado, el carácter *históricamente condicionado* de la ciencia, pero, al mismo tiempo y en igual medida, cómo ella misma *se libera de sus condiciones* al realizarlas y erigirse como su *fundamentación especulativa* hasta llegar a la *unidad esencial incondicionada de sí misma y su otro*. Por tanto, la interioridad de la ciencia hegeliana se encuentra esencialmente referida al “afuera” y sólo a partir de esta referencia es que se constituye como una interioridad que tiene una existencia concreta, pudiendo así contribuir a una transformación en la cultura a través del pensamiento de lo que la experiencia histórica ofrece de un modo inmediato o acrítico.

En la Tercera Sección de la investigación nos adentramos en el curso de *Lógica de la Esencia* de WdL con el objetivo de localizar las estructuras básicas presentes en el problema de la asunción de la reflexión finita. Tras acotar el problema mencionado en la relación simple tiempo-concepto, detectamos su pertinencia e insistencia a propósito de las condiciones del inicio lógico. Posteriormente nos concentramos en tres estructuras esenciales que dan cuenta, cada vez de modo más determinado y comprensivo, del tipo de mediación reflexiva presente en el proceso de asunción de la reflexión. En primer lugar nos dirigimos a la estructura apariencia-esencia, donde se mostró en qué sentido la forma que adopta la reflexión finita es exterior a su objeto debido a que se encuentra en el interior de aquello que en la Lógica se denomina como “esfera del ser” o de la inmediatez; cuyo

rasgo básico, precisamente en tanto esfera de la inmediatez y del estar, consiste en la subordinación de la reflexión (de la esencia) a un sustrato ensimismado (el ser o ente). Por otra parte, el paso del ser a la esencia nos mostró el giro que se produce a propósito de la misma relación, de modo que ahora ésta es considerada tal y como es desde y para la esencia, entendida como reflexión absoluta que no está limitada por la apariencia óptica propia del estar, sino que lo asume inmediatamente como un momento de su reflexión que carece de subsistencia, como nada. Esto último nos llevó a la caracterización de la reflexión de la esencia según su estructura y sus determinaciones más básicas, donde encontramos tanto las operaciones características de la determinación reflexiva de la experiencia, como también aquellas involucradas en el escisión de la esencia en ella misma enfrentada a otro, y en la asunción de dicho desdoblamiento.

Finalmente, la Lógica del Fundamento nos ha proporcionado la estructura final para pensar nuestro problema de manera más determinada, debido a que en ella se integra el problema de la asunción de la apariencia en la esencia dentro de un proceso reflexivo por medio del cual el contenido parece inmediatamente desdoblado en una reflexión enfrentada a su objeto (la reflexión condicionada del fundamento), pero al mismo tiempo avanza hasta alcanzar la totalidad de sus momentos-determinaciones, revelándose como la unidad incondicionada de la esencia que (se) pone (en) sus propias condiciones de un modo tal que su contenido *parece inmediatamente* como aquello que debe ser mediado por la acción del fundamento en su realización. Llegado el punto en que la forma se realiza al alcanzar su identidad con el contenido, lo incondicionado reflexiona hacia sus propias condiciones. Con ello son puestas las condiciones para dar un nuevo *inicio* en el que se expone en y desde el recuerdo-interiorización el camino hacia lo incondicionado mismo, que deviene entonces su propia *aparición*, entendida como *estar esencial* o *existencia*.

Concluimos esta investigación proponiendo este espacio lógico abierto por el recuerdo-interiorización de lo incondicionado a sus condiciones como la clave para pensar lo que fue el problema de la asunción de la reflexión finita debido a que, por un lado, da cuenta del hecho que la inmediatez y el devenir de la reflexión finita enfrentada al estar es *condición* para que el contenido sea determinado y parezca en el estar; pero por el otro lado, da cuenta que la realización del fundamento consiste en llevar paulatinamente ese contenido a lo incondicionado. Pero es más: este espacio lógico, en la medida en que es la reflexión de lo incondicionado hacia sus condiciones, ofrece la forma lógica del acto mediante el que la ciencia se refiere a la reflexión finita *desde su nivel*, precisamente para asumirla y reconocerla como *aparición del saber*. Así, se comprende por qué la ciencia debe extenderse a su “afuera” para obtener allí el material de su pensamiento; pero al mismo tiempo se entiende por qué ella misma se libera de su condicionamiento en este acto de asunción en el que lo inmediato sólo es considerado y traspuesto en lo que tiene de esencial. Los extremos de la

asunción de la reflexión finita, a saber, el “afuera” de la ciencia y su “interioridad” son, de este modo, puestos como momentos de un círculo reflexivo que va, por un lado, de la reflexión finita a la ciencia, y, por el otro, de la ciencia a la reflexión finita. En tal sentido, puede afirmarse que el contenido que la reflexión finita se representa como algo dado, se purifica hasta alcanzar una forma simple, siendo entonces expuesto en la ciencia como *concepto* o automovimiento dialéctico del pensar puro. Mientras que, desde el otro extremo, la ciencia sólo es *efectiva* en la medida en que se refiera al estar del espíritu, reconociéndolo como su aparecer escindido en el tiempo.



## MARCO GENERAL DEL PROBLEMA

### 1. Presentación general

El presente estudio tiene como objetivo localizar y desarrollar, en el interior de ciertos pasajes de la producción filosófica hegeliana, un problema que no sólo consideramos transversal, sino también decisivo y nuclear para ésta. Ello por un motivo doble: en primer lugar, porque guarda relación con un punto central dentro de las circunstancias y motivaciones históricas específicas que condujeron al esfuerzo por elaborar una reflexión filosófica como la expuesta en la dialéctica hegeliana, cuya radicalidad y potencia bien podría calificarse como “extrema” si la palabra no estuviese hoy cargada de una suerte de prejuicio antiuniversalista implícito; en segundo lugar, porque, para hacer frente a las exigencias producidas por este punto central de carácter histórico, el filósofo forjó a lo largo del tiempo una nueva concepción de lo que es el *tratamiento científico o método* apropiado para el conocimiento filosófico-especulativo (el conocimiento de lo verdadero y absoluto), al que llegó a identificar con dicha concepción metódica.

Ahora bien, hablar de “método” en Hegel es, en principio, algo temerario, por lo que habría que actuar con precaución. Lo que en su filosofía se entienda por “método” en un sentido propio sólo cabe entenderlo o captarlo al final del desarrollo de la entera ciencia hegeliana de la idea pura, i.e., al final de la Lógica: la intelección de lo que sea el método es el momento en que el esforzado lector del libro no sólo ha recorrido el proceso de autodespliegue y automanifestación categorial del pensar puro, sino que, como último paso, se reconoce a sí mismo en aquel pensar universal que se ha manifestado conceptualmente, de manera que puede emprender autónomamente un examen especulativo de la realidad o al menos entender el sentido especulativo del examen emprendido enciclopédicamente por el propio Hegel, pues la automanifestación del pensar universal ha *acontecido* en su conciencia particular, identificándose con su propia manera de ver las cosas. Como se aprecia, querer decir qué es “método” no sólo requeriría la gigantesca aventura de inmiscuirse en el movimiento de la idea pura, sino también un denodado y disciplinado esfuerzo por comprenderlo, para, posteriormente, escribir una suerte de exposición en forma de comentario; pero además, y sobre todo, el método precisa de la *experiencia personal del lector enfrentado al texto*, algo que ningún comentario puede suplir.<sup>2</sup> Sólo allí, en esa experiencia individual de *lectura-recorrido*, Hegel localiza el carácter demostrativo de la argumentación conceptual.

---

<sup>2</sup> Andreas Arndt, ‘Wer Denkt Absolut? Die Absolute Idee in Hegels “Wissenschaft der Logik”.’, *Revista Electronica Estudios Hegelianos*, 2012, 22–33. p. 28s.: “Hier, am Ende der *Logik*, treten wir, die wir diesem Entschluss [la decisión de examinar el pensar como tal] gefolgt sind, wieder auf den Plan, und zwar deshalb, weil nun gegenüber dem, was aus

Debido a que nuestro interés por la filosofía hegeliana comenzó más ligado a textos del período de Jena, y que para esta investigación se ha querido articular un problema en y con Hegel, no hemos buscado elaborar una suerte de *comentario del método* hegeliano, ni decir qué sea éste (cosa que la propia necesidad de la lectura individual del texto torna imposible<sup>3</sup>), sino explorar un problema que contribuya a la comprensión de su filosofía desde una *perspectiva* metodológica; en otras palabras, que pueda también preparar una lectura de la filosofía hegeliana compatible con el sentido de la Lógica, que es donde en definitiva se juega lo que es el “método” (vid. nota 1.). Todo ello recurriendo también a *operaciones contenidas en la propia Lógica*. A tal fin hemos intentado conjugar en la investigación tres deseos que funcionarán como una suerte de aspecto motivacional a lo largo de ella:

i) se ha querido visibilizar algunos aspectos puntuales de la lógica, que podrían ser muy relevantes para proyectar un sentido general del carácter metódico de la filosofía hegeliana;

ii) también se ha querido contribuir con la investigación a una comprensión metódica de la filosofía hegeliana radicalmente marcada por la conexión entre la *experiencia histórica* (la experiencia del espíritu finito) y la exposición de la ciencia entendida como *interioridad del espíritu*;

iii) finalmente, se ha querido proyectar en la investigación nuestra ocupación con el período de Jena, estableciendo un vínculo posible con la concepción lógica expuesta en la *Ciencia de la Lógica* a través del propio sentido metódico que se ha buscado proyectar como un sentido general de la filosofía hegeliana. Por este motivo, la presente investigación no busca dar con el sentido de un texto específico, sino más bien explorar un problema acudiendo a diversas escenas escriturales de su producción.

Una vez mencionada la cautela con que nos aproximaremos a las palabras ‘método’ o ‘metódico’, y hechas las precisiones respecto a los deseos que nos motivan y al carácter general de la investigación, corresponde retomar la presentación del problema.

Como se dijo, el problema que se busca desarrollar comporta una dimensión histórica y una propiamente metódica; desde cierta perspectiva, estas dos dimensiones animan internamente al

---

unsere, Entschluss folgte, eine neue Perspektive einzunehmen ist. Wir müssen uns entschließen, das Ergebnis des reinen Denkens, den Begriff auf die Entwicklung der reinen Gedankenbestimmungen selbst anzuwenden. Eben dies macht den Begriff zur Methode, zum Instrument eines Wissens des Begriff. In Hegels Worten: „Wie der Begriff für sich betrachtet wurde, erschien er in seiner Unmittelbarkeit; die *Reflexion* oder *der ihn betrachtende Begriff* fiel in *unser Wissen*“ [...] Erst mit der Wendung auf unser Wissen des Begriff, d.h. in einer Reflexion unserer begrifflichen Reflexion des Begriffs, tritt die Methode in den Blick. Absolut ist diese Methode in dem Sinne, dass sich hierin der Begriff auf sich selbst bezieht und in dieser Selbstbeziehung nicht von einem Anderen bedingt ist, sofern nämlich der Begriff zwar von unserer erkennenden Tätigkeit unterschieden, diese aber selbst begrifflicher Natur ist.“

<sup>3</sup> Ello incluso es reconocido por De Vos en su *comentario* a la idea absoluta: “Der Kommentar leistet nur Hilfe beim Lesen des Textes über die absolute Idee. [...] Diese Hilfe entzieht aber keinem die Mühe, selbst die absolute Idee zu denken.” Ludovicus De Vos, *Hegels Wissenschaft der Logik: die Absolute Idee. Einleitung und Kommentar*. (Bonn: Bouvier, 1983). p.1.

pensamiento hegeliano, el cual incluso las considera como dos elementos irreductibles a la hora de preguntarse por lo verdadero y el sentido. Mas no se trata de que ambas dimensiones sean equivalentes pues, según el problema que se intentará explorar, el tratamiento científico es una *respuesta a* (que a su vez causa *efectos* en) algo que *no es* propiamente “científico”, y tal es la historia o, más concretamente, la experiencia del mundo que acontece históricamente como *formación cultural* (*Bildung*). La pregunta por la verdad y el sentido en Hegel *enmarca* esas dos dimensiones en su disparidad irreductible y lo hace a través de la elaboración o el “entretejimiento” de un *vínculo negativo* entre ellas, al cual, en rigor, no cabría comprender como un *desplazamiento* (*Verschiebung*) del sentido finito a lo lógico, pues este concepto denota un movimiento horizontal que se realiza en el interior de un mismo plano (p.ej. el movimiento transitivo característico de la Doctrina del Ser en WdL). Más bien, para caracterizar en general esta tensión y este vínculo negativo entre la vida finita y la ciencia es más adecuado ocupar los términos de *remisión* y *transmisión*, pues el primero pone de relieve el hecho de que aquello que se da en el en la experiencia *remite* a la ciencia y es *interiorizado* en ella; mientras que el segundo pone de relieve el hecho de que la ciencia en su interioridad le otorga un significado a aquello a lo que se refiere, y en lo que puede *reconocerse*. Junto con esto, si enfatizamos el papel activo que la ciencia cumple en este movimiento cabría ocupar un concepto propio de la Lógica de la Esencia, el cual, como veremos, es utilizado por Hegel en sectores clave<sup>4</sup>: *transposición* o *traducción* (*Übersetzung*). Si bien este concepto no implica, al menos no directamente, un momento “ante-científico” como el que buscamos poner de relieve, sí denota un movimiento entre esferas distintas, p.ej. como el que se da en el recuerdo del ser en la esencia, o como el que se da entre conceptos de la ciencia (esfera lógica) y una ciencia filosófica concreta (esfera de la filosofía real); esto nos autoriza a extender también su campo de uso a nuestro problema. Con todo, tales términos (remisión, transmisión y transposición) señalan antes que todo una forma de *asunción* (*Aufhebung*) de la experiencia histórica, que, en la filosofía de Hegel, *carece de un acabamiento* ya que de ella se nutre. En nuestro caso puntual buscaremos conectar esta asunción con la función propedéutica que Hegel asignó al *escepticismo*, al menos, entre los años 1800 y 1807. Esta red de conceptos busca principalmente matizar este rico movimiento.

En términos más específicos, podríamos decir que el tratamiento filosófico se constituye como una determinada forma de *asunción* de la racionalidad presente y predominante en la formación cultural, la cual, en términos amplios, Hegel comprendió como la *reflexión del entendimiento* o el *conocer finito*. Con esto hemos llegado a la primera enunciación del problema a desarrollar: buscaremos explorar el sentido en que Hegel se propone asumir el conocer finito, (re)inscribiéndolo

---

<sup>4</sup> Resultaran particularmente importantes los siguientes pasajes: Enz § 314n; WdL, GW 11: 280, 364.

en el horizonte de *lo especulativo*. Sin embargo, esto nos sitúa ya frente a dos dificultades. i) El concepto de “reflexión” no es entendido solamente como un acto espontáneo y formal en virtud del cual el entendimiento (la puesta en actividad de la forma) se refiere a sí mismo a través de sus representaciones, sino también —y tal vez más fundamentalmente— como un modo de racionalidad concreto, que acontece en la cultura y en la historia, organizando la vida y el mundo de los seres humanos, transformando la naturaleza y produciendo modos diversos de conocer y obrar. Por este motivo, será necesario establecer la conexión entre “reflexión”, “cultura” e “historia”, i.e. preguntarse por los rasgos elementales de una “cultura del entendimiento”. Pero a esto se agrega otra dificultad, proveniente del otro aspecto señalado, a saber, del tratamiento científico: ii) sucede que la filosofía no se encuentra en otro mundo, sino que tiene una posición *en el interior* de la cultura y por tanto recibe el influjo de las formas de racionalidad históricamente predominantes; por este motivo, será necesario establecer cómo es posible que un “tratamiento científico” pueda transformar una forma de racionalidad *presente* y predominante, pues esto parece exigir una suerte de neutralización, puesta entre paréntesis o reducción escéptica (*epoché*) de tales formas hegemónicas de racionalidad; precisamente por esto el vínculo entre la ciencia y la experiencia histórica es un vínculo *negativo*.

Un punto privilegiado para dar cuenta de estas dificultades, que muestra cómo la propia formación de la filosofía de Hegel las va incorporando y desarrollando paulatinamente hasta llegar a una lógica adecuada para pensarlas, viene dado por *el problema del acceso a la ciencia especulativa*, el cual ocupó gran parte de los esfuerzos del filósofo en Jena bajo el nombre de una *introducción a la filosofía*.<sup>5</sup> Esta introducción no tan sólo es considerada como un *presupuesto* del tratamiento científico sino también, y cada vez con mayor radicalidad en la producción hegeliana, como una *resolución* (*Entschluss*) *constitutiva de éste* (Enz §78; WdL [1832] [=GW 21: 56], *que se expande hacia aquello que es “previo” a la ciencia para llevar a cabo su asunción y resistir a la vez el influjo de la racionalidad hegemónica en la cultura*. Para nuestro problema, este punto es vital, ya que es ésta la estrategia por la que el conocer finito -el “vínculo negativo” entre la ciencia y la experiencia histórica- resulta asumido. Por eso conectamos el acto de asunción con una prestación escéptica propia de la ciencia misma.

Antes de proseguir con este marco general, quisiéramos referirnos brevemente a tres asuntos esenciales para comprender el sentido del problema que exploraremos, y que están directamente conectados con las tesis centrales que se pondrán juego en la investigación.

---

<sup>5</sup>Aunque con otro fin, este problema ha sido profundamente explorado por Fulda en *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik* (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1975<sup>2</sup>).



1. En primer lugar debemos señalar cuál es la operación característica de Hegel en lo relativo al problema de la asunción del conocer finito, y esto fundamentalmente porque en las primeras dos Secciones asistiremos a etapas pertenecientes a la *formación* de su pensamiento en las cuales esta operación adopta formas previas a las de su madurez. En términos que deberán ser explicados posteriormente, lo característico de la operación hegeliana de una introducción a la filosofía consiste en llevar a cabo la asunción de la reflexión en el sentido específico de una *interiorización de ésta* en el *saber especulativo*, una *trans-posición* de la conciencia inmediata que está-ahí (*ist da*<sup>6</sup>) al plano de la autoconsciencia del espíritu, acontecida en el momento en que la primera logra *depurar* y *asumir* su propia finitud e inmediatez, para ser reconocida y expuesta en su *ser-infinito* y *esencial*. Hegel no sólo buscará asumir el conocer finito según su *contenido*, sino también según su *forma*; por tal motivo, el saber especulativo comporta en sí una *forma peculiar de reflexión* que no puede ser ya sólo la reflexión propia del conocer finito debido a que el acceso a aquélla se encuentra *mediado* por la asunción de la finitud de su reflexión. Sin embargo, tampoco puede ser *otra cosa distinta* a esa reflexión finita (estrictamente hablando: no hay dos reflexiones), y ello porque la autoconsciencia del espíritu no es sino el resultado y la interiorización de una operación cumplida por la reflexión finita misma: se trata de una reflexión más *profunda* en su consideración, a la que Hegel otorgará un carácter *esencial*, articulador, y cuyas estructuras fundamentales son ofrecidas en la Lógica de la Esencia. Rohs señala muy concretamente el sentido de esta idea: “La reflexión [esencial] no es la conciencia representadora, ni tampoco el concepto es un acto del entendimiento autoconsciente; entresacar con el pensamiento [*herauszudenken*] la forma en su pureza quiere decir: *separar el sujeto de la forma del sujeto de la conciencia* [agr. cur. S. M.]”.<sup>7</sup> Pues bien, a esta operación fundamental deberán quedar referidas las exploraciones provisionales realizadas por Hegel en la formación de su pensamiento, en la medida en que ellas surjan en nuestra investigación como *modelos de asunción de la reflexión finita*. Naturalmente, no se trata de comparar el plano epistemológico —ligado a la asunción de un conocer incapaz de “ingresar” en el objeto absoluto de la filosofía— con el plano onto-lógico<sup>8</sup>, como sí existiese una correspondencia entre ambos. Entre otras razones, que deberán

---

<sup>6</sup> El término “*Dasein*” también puede ser traducido por “existencia” o “ser-ahí” en un sentido óntico, pero también, en algunos casos, “existencial” (u “ontológico existencial”, como lo emplea Heidegger según la versión de José Gaos). Normalmente será vertido por “estar” o “estar-ahí” para acentuar el rasgo óntico, que corresponde en la Lógica a la esfera del Ser y al plano fenomenológico de la aparición finita del espíritu.

<sup>7</sup> P. Rohs, *Form und Grund*, Hegel-Studien Beiheft, 6, 3 ed (Bonn: Bouvier, 1982), p. 112.

<sup>8</sup> Entiéndase la adjetivación de ambos planos en el sentido habitual, prehegeliano. De hecho, para Hegel, la “teoría del conocimiento” viene expuesta al final de la Lógica, al tratar del *método*; por eso, al hablar en la Doctrina de la Esencia del carácter externa de la “prueba” de la conjunción esencia-existencia, remite a la verdadera demostración, cuya “naturaleza”, dice: “ha de ser considerada dentro de la teoría del conocimiento.” (*WdL. GW 11: 325*). Por su parte, el plano “ontológico”, si se quiere seguir utilizando esa terminología, habría de ser adscrito exclusivamente a la Doctrina del Ser: “La lógica objetiva pasa a ocupar *con esto, en general*, el puesto de la metafísica de antaño. En primer lugar,

ir siendo explicitadas, esto es así porque Hegel modificó en Nuremberg (unos pocos años después de haber publicado Phä) la estructura general de su Lógica y también parte de su sentido (dejando de ser así una lógica orientada fundamentalmente al problema del desarrollo del conocer), de manera que los ordenamientos lógicos *generales* que se encuentran bajo los modelos de asunción de la reflexión finita deben ser considerados como intentos “abandonados”, pese a que contengan estructuras particulares que luego Hegel integra en un nuevo orden, correspondiente a WdL. Más bien, se trata, por un lado, de pensar la conexión general entre la ciencia y la reflexión finita, pues consideramos que esta idea persiste en la concepción de WdL, vale decir, cómo es que la ciencia se encuentra negativamente vinculada con la reflexión finita y su mundo, de modo que obtiene de allí el contenido que luego trata en su interior, de acuerdo a un criterio dialéctico e introyectivo (el propio del pensar *libre*); por otro lado, se trata de considerar que —desde nuestra perspectiva— tanto la conexión de la ciencia con la reflexión finita como la estructura de la reflexión finita y la de su asunción encuentran en WdL formas categoriales puras, mediante las cuales pueden ser pensadas en su complejidad. Y ello, con independencia de que el ordenamiento lógico-categorial de la asunción del conocer en modelos escépticos corresponda o no al expuesto en WdL.

2. El problema de la asunción de la reflexión en tanto interiorización de ésta se vincula directamente con los motivos anunciados anteriormente; sumariamente expresado:

i) La asunción de la reflexión no es sino el modo de vincular negativamente —o sea de asumir— la forma de racionalidad imperante en la cultura, la experiencia y las ciencias que se elevan desde ella, con el plano de la interioridad de la ciencia, donde sus categorías y certezas básicas (el basamento de sus instituciones), han de recibir un tratamiento *crítico*, así como una *clarificación conceptual* y una *localización* estricta en el interior de la totalidad sistemática de lo lógico. Esta asunción no sólo es necesaria para llegar al tratamiento científico o método (pues provee la forma y el contenido de los que la ciencia se *nutre*), sino que también opera *conforme* a la *inmanencia* del método mismo, es ella misma un peculiar movimiento metodológico que tiene su punto de partida y su necesidad en lo *antecientífico* mismo (*sensu hegeliano*).

ii) La asunción de la reflexión puede proveer de modo retroactivo un hilo conductor para leer parte del desarrollo del pensar hegeliano en el período de Jena, particularmente en lo que refiere a su preocupación central por el concepto de una “introducción escéptica a la filosofía”, cuyo influjo llegó hasta la *Fenomenología*. De acuerdo con esto, el problema se conecta con parte importante del abundante material de Jena y *apunta o remite* a la Lógica, pero no sólo eso: la operación básica queda

---

inmediatamente, el de la ontología, la *primera parte de aquella*, que debería *exponer* la naturaleza del ente en general.” (WdL. GW 11: 32).

*conservada en la lógica misma* y ello en una forma *radical* y *sintética*, que se podría caracterizar como una suerte “exigencia” cuya localización concreta se ubica en el tratado sobre el inicio de la ciencia, con el que se abre el Libro I de la *Lógica*, titulado “¿Por dónde ha de hacerse el inicio de la Ciencia?” (WdL, GW 11: 33ss; GW 21: 53ss).

iii) El problema de la asunción de la reflexión finita será un punto privilegiado para acudir a tres lugares clave en el *interior* de la *Lógica* (además del ubicado en el tratado sobre el inicio de la ciencia, que es más bien exterior y racionante), más precisamente de la Doctrina de la Esencia. Esto es así porque a través de ellos podremos comprender en términos *conceptuales puros* las operaciones más básicas del problema que nos ocupa, y cuyos modelos concretos se ofrecen a propósito del problema de una introducción escéptica a la filosofía. Por una parte, encontraremos al comienzo de este segundo libro de la *Lógica* la *estructura esencia-apariencia*, la cual será comprendida como la estructura que da cuenta general de la conexión entre la reflexión finita y su objeto, así como de la necesidad y la naturaleza de su asunción en la esencia; por otra parte, encontraremos allí el propio *concepto de reflexión*, el cual es tematizado según la diversidad de sus momentos y determinaciones. Esta diversidad permite comprender la concatenación que caracteriza los actos de diferenciación que tienen lugar en toda exposición especulativa, vale decir, donde tales actos que ponen lo diferenciado son comprendidos en un nivel esencial, como parte de la inmanencia de la esencia misma. Pero junto con esto, dentro de aquella reflexión *inmanente*, encontramos, acaso como una *desviación o distonía aparente* (Misston, por emplear la expresión de Hegel en su filosofía de la religión), la forma que nos permite comprender el hecho de que la esencia parezca en el estar concreto como una reflexión enfrentada y limitada por el ser-otro, lo cual expresa el pensamiento del hecho siempre ya acontecido de la enajenación del espíritu en la sustancia, cuya vuelta a sí mismo viene a consumarse en la figura histórica de la ciencia especulativa. En tercer lugar, la lógica del Fundamento nos permitirá incorporar tanto la estructura apariencia-esencia, como los actos de mediación reflexiva dentro de un proceso de asunción de la reflexión finita tal como es en el interior de la esencia: como fundamento. Este proceso, expuesto como la emergencia de lo incondicionado a través de la totalidad de sus condiciones, nos informa de un modo muy preciso sobre la lógica de la conexión entre la interioridad de la ciencia y el estar antecientífico, histórico. Pues la reflexión inmanente de la ciencia es algo a *lo que se llega* desde el conocer finito, aunque sólo sea en ella que su asunción en el concepto se ofrece como resultado. Intentaremos pensar la lógica de este problema acudiendo a las categorías de *fundamento* y *condición* presentes en la Doctrina de la Esencia.

3. La conexión lógica entre la esencia y su estar desdoblado como reflexión finita enfrentada a un ser-otro es, para nosotros, uno de los núcleos de la pregunta por la verdad y el sentido, pues

permite pensar la dimensión histórica y metódica de nuestro problema en su disparidad irreductible, poniéndolas en mutua interacción y retro alimentación. Es la *partición originaria (Ur-teilung) del espíritu* (su *juicio*), que aparece en la conciencia (i.e. como conciencia) y en el mundo de la finitud, los cuales son más bien su *precariedad constitutiva*. La interioridad de la ciencia se encuentra, pues, esencialmente *volcada* hacia su exterior, porque procede en definitiva de él, es el contenido que ella piensa puramente; se trata entonces de una suerte de “ventosa” de concavidad invertida, adhiriéndose así a la realidad que ella misma absorbe al asumirla. Esto se refleja en un hecho muy concreto: el *Vortrag* o *exposición material* (digamos el libro “Ciencia de la Lógica”) *de la ciencia habita en lo exterior*, es una dimensión de la realidad y por eso se encuentra absolutamente situada en un punto específico de la historia, y sólo allí tiene una existencia (*Dasein*) concreta, y muy concreta: *es un objeto que contiene en sí, como escritura, la reflexión de lo absoluto*. Mas el lugar que ella ocupa es el de un *cruce*, un *umbral*: la transmisión del sentido de aquello entre lo que vive: la asunción de la experiencia (y del conocer formado por ella) al concepto, que es también su *reconstrucción* o *reformulación* en el elemento puro del pensar.

Pero ¿cómo la ciencia puede reconstruir o reformular críticamente la racionalidad del mundo que ella misma habita? ¿Dónde encuentra los motivos para hacerlo, más allá del tópico según el cual el filósofo podría ver mejor las cosas porque reflexiona o para mientes sobre ellas? ¿Cuál es la condición de este *pararse a pensar (Nachdenken)*? Esto nos lleva a considerar más detenidamente el primero de los aspectos relacionados con nuestro problema, a saber, el que se conecta con el carácter histórico de las condiciones específicas que se encuentran en la base del enorme esfuerzo asumido por el pensamiento hegeliano. La posibilidad de una crítica radical de la cultura, de una asunción del sentido de la verdad imperante, es *recogida* de la propia historia (en concreto de Reforma Protestante, de la Revolución Francesa y de las subsecuentes reformas políticas en Alemania), i.e. se presenta en su inmediatez cubierta de circunstancias contingentes, sí, pero universalizables y razonables, de modo que su significación profunda, universal, debe ser racionalmente pensada y asumida. Tal como señala Ripalda: “Pensar requiere tiempo. Y pensar requiere también —a ello dedicó Hegel su filosofía— un cierto aquí y ahora; la pretensión de intemporalidad y universalidad es ella misma temporal y más local de lo que se quiere creer en nuestros modernos devocionarios”.<sup>9</sup>

Ahora bien, antes de introducirnos en el aspecto mencionado quisiéramos apuntar un problema que se relaciona con lo anterior. Se suele decir que el autor lleva a cabo el último intento ontoteológico por llevar al ente a la presencia plena, y con ello también a una cierta clausura del

---

<sup>9</sup> J.M. Ripalda, *Los límites de la dialéctica*, Madrid, Trotta, 2012, p. 10.

pensar (lo cual implicaría el olvido de la diferencia en cuanto diferencia).<sup>10</sup> Pero queda muy poco claro con ello qué es lo que efectivamente signifique en Hegel la “presencia para sí del espíritu”, cuáles sean sus condiciones y su modo de ejecución. Resulta difícil negar las motivaciones ontoteológicas que se encuentran en la base de su filosofía, pero consideramos que aquello a lo que ellas dan lugar ofrece una perspectiva más interesante que la crítica heideggeriana, convertida por demás en lugar común, y que igualmente serviría para una amplia gama de pensadores, con lo que más bien cunde la sospecha de que se trata de una representación antepuesta al pensamiento de un autor al solo objeto de impedir el acceso a él o de alejar de él nuestro interés.

Concretamente, la tensión irreductible entre historia y tratamiento científico conlleva la necesidad de que el pensar se encuentre necesariamente referido a las circunstancias contingentes que articulan su mundo, para explorar sus posibilidades de sentido. Ello no sólo hace de la operación hegeliana una “sinfonía” inacabada, sino también “inacabable”: una interioridad que jamás puede suturarse a sí misma (la sutura misma, según va haciéndose posible, se prueba una y otra vez como imposible, pues esta imposibilidad es su condición de posibilidad) porque *vive del (y en el) afuera*, y eso instala en ella un dispositivo de *di-ferencia*<sup>11</sup> en el interior del discurso del sentido, que debe actualizar y reactualizar constantemente sus categorías en función de la observación y elaboración científica y sociopolítica de la realidad, y ello sin sentido final alguno o, mejor, con el único sentido de poder hacer reconocible lo *presente* en ellas, un presente mediado por la actividad del pensamiento, por el éter de la autoconsciencia. Al enfatizar ese elemento de *traspaso* buscamos poner de relieve un *potencial crítico posible* en la filosofía hegeliana (lo especulativo como *skepsis* o examen constante), un momento de antifundacionalismo<sup>12</sup> en el interior del discurso del sentido y constitutivo de su ontología, de su lógica... por lo demás tal vez tanto nuestra situación actual como el modelo de racionalidad al que se tiende hoy no difiera esencialmente de los de aquellos días.

---

<sup>10</sup> Vid. M. Heidegger, ‘El Principio de Identidad’, en *Identidad y Diferencia*, ed. Arturo Leyte y Helena Cortés (Barcelona: Anthropos, 1990), pp. 60–97. Martin Heidegger, ‘La constitución onto-teo-lógica de la metafísica’, en *Identidad y Diferencia*, ed. Arturo Leyte y Helena Cortés (Barcelona: Anthropos, 1990), pp. 98–157..

<sup>11</sup> Tomamos el concepto (*différance*) de la conferencia dictada por Derrida el año 1968 Jacques Derrida, ‘La Différance’, en *Márgenes de la filosofía*, ed. Carmen González (Madrid: Cátedra, 2006), pp. 37–62. Sobre el sentido *inmanente* de la desconstrucción de la metafísica Pierre Aubenque, *¿Hay que desconstruir la Metafísica?* (Madrid: Encuentro, 2012)..

<sup>12</sup> Esta idea ha sido explorada por Giuseppe Varnier, ‘Versuchte Hegel eine Letztbegründung? Bemerkungen zur wissenschaftlichen Skepsis als Einleitung und zum Begriff einer “skeptischen Wissenschaft”’, en *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, ed. Hans Friedrich Fulda y Rolf-Peter Horstmann (Stuttgart: Klett-Kotta, 1996), pp. 285–330..

## 2. Una filosofía “de lo postrero”

“Es en estos períodos de transición donde caen las épocas de la filosofía”.

Hay dos maneras de pensar y leer nuestro problema, que corresponden a dos intentos hegelianos de hacer *lo mismo*, situados en dos períodos distintos de la evolución de su pensamiento. En términos generales, se trata de asumir la reflexión del entendimiento, entendida como el principio de la formación cultural, de la manera de ser y pensar de un mundo, de un *hacer* colectivo *en crisis*, pero también propulsado desde el lado de la contingencia histórica (o sea, del extrañamiento del espíritu) por el acontecimiento de la Revolución Francesa. De algún modo, el acontecimiento de la Revolución interpela desde su inmediatez al pensamiento, acaso exigiendo un *giro en la manera de pensar* como consumación de la transformación epocal *iniciada* por ella (la post-revolución), como la toma de conciencia indispensable para la comunicación de su legado (el filósofo como receptor y transductor, siendo la filosofía su comprensión pensada), el paso necesario para la actualización, el rejuvenecimiento de las instituciones y sobre todo para una nueva constitución del individuo en la libertad de su existencia.

Es menester un excursus dedicado a los conceptos de ‘revolución’ y ‘acontecimiento’ que se encontrará implicado en la investigación.

### Excursus. El acontecimiento de la Revolución Francesa

El concepto en la base de la Revolución Francesa, en su preciso sentido de *acontecimiento*, es importante para contextualizar esta investigación, por lo que es conveniente explicar el sentido en que aquí se toma. La idea me fue sugerida por una conferencia dictada por Duque en el año 2007.<sup>13</sup> Allí se ha buscado comprender al pensamiento hegeliano en su conexión con el acontecimiento histórico de la Revolución Francesa a partir de una incursión por la terminología hegeliana no tan sólo proveniente del Espíritu Objetivo y de la *Fenomenología del Espíritu*, sino también de la Filosofía de la Naturaleza. El instante en que se despertó nuestra idea fue cuando la sangrienta catástrofe en que desembocó el curso de la Revolución, simbolizada por la guillotina, fue comprendida a partir de la figura de un río (de agua-sangre: el Loira a su paso por Nantes, p.ej.),

---

<sup>13</sup> La conferencia, cuyo título fue “La muerte es como un trago de agua” tuvo lugar en el Congreso internacional “Hegel: la experiencia de la libertad. 200 años de la Fenomenología del Espíritu”, organizado en la Universidad Complutense de Madrid entre los días 3 a 5 de diciembre. Existe un audio disponible en la Web (vid. Bibliografía).



desbordado en virtud de su *inmediatez* (y por ello, de su abstracta *formalidad*), mientras que lo propio del pensamiento hegeliano (y de allí puede explicarse su admiración por la obra de Napoleón) sería encausar esa fuerza sin control (esa negatividad desbocada que atenta contra toda diferencia, matiz o contenido) a través de la construcción de canales (esto es, de mediaciones-conexiones). En su *inmediatez*, el legítimo poder emanado de la Revolución se convierte en un poder *impaciente* que atenta contra los individuos y las instituciones porque no puede transformarlos de inmediato. Es un poder que se expande, desatento, en la objetividad propia del mecanismo, al reconfigurar las instituciones y los individuos en virtud del principio que a través de él hace su entrada: el atomismo, incapaz desde luego de *constituir* (en el sentido estricto de “constitución”) una comunidad.

Allí podría inscribirse el marco general de nuestro problema, pero ello nos exige establecer un poco más detenidamente qué puede entenderse por el “acontecimiento de la Revolución Francesa”. Ciertamente, no es éste el problema que buscamos desarrollar, pero esta conexión nos servirá para localizarlo en su preciso contexto. Como es sabido, la Revolución Francesa conmovió profundamente a Hegel en su época de estudiante —también a Hölderlin, Issac von Sinclair y Schelling, al igual que gran parte de la intelectualidad alemana, comenzando p.ej. por el entusiasmo de Kant y la convicción “jacobina” de Fichte— y este impacto inicial prontamente se transformó en una abierta admiración por los ideales que este acontecimiento histórico no sólo representaba, sino que también se proponía realizar (sabido es además que los amigos del *Stift* comprendieron tal ideal como el propio). Pero no menos cierto es el cambio en su valoración de la Revolución —tanto por su derivación en el terror como por el giro expansionista que, a pesar de su obra modernizadora, luego tomó el Imperio Napoleónico—, que ya se presenta en la *Fenomenología* y perdurará hasta sus lecciones berlinesas (vid. asimismo la observación al §258 de su *Filosofía del Derecho*). Lo fundamental para nosotros es destacar i) qué es lo que el filósofo valora de la Revolución y ii) cuáles son sus insuficiencias; de este modo, se aclarará para nosotros parte el sentido en que Hegel buscará interiorizar el principio revolucionario, pero también se mostrará que aquel cambio en la valoración de la Revolución no implica una ruptura con su ideal juvenil, como tan a menudo se considera al seguir el mito del Hegel reaccionario.

i) La Revolución Francesa buscó romper con un orden regido por privilegios arbitrarios administrados por una monarquía y un clero en estado de abierta corrupción. En su lugar, buscó fundar una sociedad en base a la *libertad de la voluntad* y al reconocimiento del ser humano como un *sujeto autónomo de derechos*. Para ello, el fundamento de la organización política debería estar en una *constitución* proveniente de la deliberación pública, de manera que fuese expresión de la *voluntad general*. El ideal de la Revolución Francesa es comprendido por Hegel como un ideal de *realización de la razón*, y por ello observa Hegel que se trata consecuentemente del resultado de la

*Ilustración*, entendida como un período en que el ser humano buscó liberarse por medio del pensamiento, determinándose a sí mismo y a su mundo a partir del propio saber de lo que es justo y verdadero. En tal sentido, el filósofo subraya en sus *Lecciones sobre filosofía de la Historia Universal* que “se ha dicho que la *Revolución Francesa* ha partido de la filosofía, y no sin razón se llamó a la filosofía sabiduría mundana [*Weltweisheit*], pues ella no es sólo la verdad en y para sí en cuanto pura esencialidad, sino también es la verdad en la medida en que ella deviene vida en la mundanidad. Por eso no debemos refutar nada cuando se dice que la revolución obtuvo su primer estímulo de la filosofía” (Werke 12: 528). Para demostrar hasta qué punto Hegel fue un seguidor de este ideal hasta su etapa de madurez observemos el siguiente pasaje, también perteneciente a sus *Lecciones*: “En el pensamiento del derecho ha sido erigida ahora una constitución [*Verfassung*], y sobre este fundamento debió basarse todo a partir de allí. Desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran en torno a él, no había ocurrido que el ser humano se apoyara sobre su cabeza, i.e. sobre el pensamiento, y construyera según ella la efectividad. Anaxágoras había dicho por primera vez que el *noús* rige al mundo; pero sólo ahora el ser humano ha llegado a reconocer que el pensamiento debe regir la efectividad espiritual. Por tanto, ésta [la Revolución] fue un espléndido amanecer. Todos los seres pensantes celebraron esta época. Una sublime emoción dominó en ese tiempo, un entusiasmo del espíritu atravesó el mundo, como si sólo ahora hubiese llegado la reconciliación efectiva de lo divino con el mundo” (Werke 12: 529).

ii) Pero el amanecer es tan sólo el inicio del día espiritual, del mismo modo que “esta filosofía [la Ilustración] es en un principio sólo pensar abstracto, no el concebir concreto de la verdad absoluta, lo cual establece una diferencia inconmensurable” (Werke 12: 528). Si la filosofía es su propio tiempo en conceptos, i.e. la expresión depurada de una *mentalidad efectiva en el mundo*, y tras la Revolución se encuentra cierta “filosofía”, entonces cabe conectar las insuficiencias que exhibe la Revolución con aquellas que exhibe la racionalidad ilustrada (cfr. Phä, GW 9: 292ss; 316ss.; trad. 633ss; 681ss.; Werke 12: 520ss). Si se valoró el que la Revolución rompiera con ese mundo, debe notarse también que ella sólo ha hecho posible *divisar* uno nuevo, pues de inmediato ha caído presa de aquella racionalidad de la cual parece ser una suerte de desborde: “este principio sigue siendo formal porque ha resultado del pensar abstracto, del entendimiento, el cual, por lo pronto, es autoconciencia de la razón pura como algo inmediato, abstracto” (Werke 12: 526). Esta insuficiencia es localizada por Hegel en una concepción formal y vacía de la libertad, de la voluntad, de la subjetividad y, en última instancia, de la universalidad: “Esta libertad formal propia se hace ahora basamento: el derecho en la sociedad es lo que quiere la ley, y la voluntad es algo *singular*; por tanto, en cuanto agregado de muchos individuos, el estado no es una unidad sustancial en y para sí, ni la verdad del derecho en y para sí, a la cual debería adecuarse la voluntad del individuo para ser una



voluntad más verdadera y libre; más bien ésta se desprende ahora de átomos de voluntad y cada voluntad es inmediatamente representada como absoluta” (Werke 12: 527). Desde aquí puede explicarse el reinado del terror: “Dominan ahora los principios abstractos de la libertad y tal como ella es en la voluntad subjetiva, la *virtud*. La virtud debe ahora regir frente a los muchos, los cuales, con su depravación y con sus viejos intereses, o también por el exceso de libertad o pasiones no son fieles a la virtud. La virtud es aquí el principio simple, estableciendo sólo la diferencia entre los que tienen esta convicción interna (o intención, *Gesinnung*) y los que no la tienen. Pero la convicción interna sólo puede ser juzgada y conocida por la convicción interna. Domina por tanto la *sospecha*; pero al volverse sospechosa, la virtud está ya condenada. [...] El principio de la virtud fue establecido por Robespierre como lo más alto [...] ahora dominan la *virtud* y el *terror*; pues la virtud subjetiva que rige meramente desde la convicción interna lleva consigo la más horrorosa tiranía. Ella ejerce su poder sin formas judiciales, y su castigo es asimismo algo simple: la muerte” (Werke: 12: 533). Ahora bien, ¿cómo explicar este resultado a partir de lo que se ha establecido? La postura de Hegel es clara: a pesar de su carácter revulsivo, la Revolución Francesa fracasó porque no existió [...] una *reforma* espiritual, interna, que cambiara el modo de pensar del individuo (tal como lo hiciera la Reforma luterana y la Crítica kantiana)”<sup>14</sup>. Desde aquí no es casualidad que el Saber Absoluto sea la síntesis (o mejor: *asunción*) fenomenológica de la conciencia moral fichteana, que ha logrado perdonar la existencia exterior del mal, i.e. reconciliarse con el (lo) otro que ella misma en su actuar, y la religión manifiesta, en la que la comunidad toma conciencia de sí como sustancia que es espíritu absoluto. No es casualidad tampoco que Hegel encomiende a la ciencia cierta transformación del modo de pensar del individuo.<sup>15</sup>

\*

Decíamos que el advenir revolucionario exige un giro en la manera de pensar como consumación de su tarea, pero también por la necesidad urgente de restablecer el sentido roto y comprender la *necesidad* del acontecimiento “traumático”, con lo que el viejo *asombro* engendrado por la pregunta

---

<sup>14</sup> F. Duque, *La era de la Crítica*, 2 ed (Madrid: Akal, 1998), p. 863.

<sup>15</sup> Para entender más concretamente el efecto y la influencia que la Revolución Francesa tuvo en la vida intelectual (y no sólo intelectual) de Hegel es muy útil acudir a la biografía de Terry Pinkard, *Hegel. una Biografía* (Madrid: Acento, 2002). esp. 55ss; 314ss; 396ss. Para un completo estudio de la situación que envolvió a la filosofía hegeliana en la época de la Restauración (donde además de los aspectos históricos se enfatizan aspectos filosóficos concernientes a la relación entre derecho, lógica e historia), vid. F. Duque, *La Restauración. La Escuela Hegeliana y sus adversarios*. (Madrid: Akal, 1999). En su investigación doctoral, V. Rocco, ‘Función y estructura del Mundo Romano en la Filosofía Hegeliana’ (Universidad Autónoma de Madrid, 2011). esp. 39ss, 113ss., 222ss., 340ss.) ha dedicado valiosos apartados a la Revolución Francesa, tanto en el contexto del joven Hegel y los estudios y esbozos jenenses dedicados al espíritu objetivo como en la *Fenomenología*. En general, su perspectiva es sistemática y busca subrayar los aspectos que conectan la Revolución con la “constelación conceptual” del Imperio Romano. Agradezco al autor el haberme facilitado su investigación, ahora ya editada como *La vieja Roma en el joven Hegel* (Madrid: Maia, 2011).

filosófica hace su entrada en una época en la que la tragedia ha sido reemplazada por la *historia* y el *fatum* por la *política* —tal como nos recuerda Hegel [Werke 12: 339] que le dijo Napoleón a Goethe en Erfurt el año 1808—. ¿Puede restablecerse el sentido, pueden actualizarse completamente las instituciones y constituirse el individuo conforme a la reflexión filosófica? ¿Es posible un *nuevo inicio* mediado por la filosofía? Esta pregunta debe quedar abierta, íntimamente vinculada con su suerte, pues la realidad sigue su curso contingente, no se detiene a esperar que el filósofo acabe su tarea, menos aún que el individuo la interiorice y reconozca. Tal vez una manera de ser “justos con Hegel” no sea tanto el proponer una debilitación de su pensamiento, sino conjugar la hondura de su caída desde la máxima altura de su vuelo de gigante, y allí, en el espacio abierto por la profundidad de su tragedia, dejar que su pensamiento (nos) acontezca (*aquí y ahora*)...

Mas lo decisivo en este instante es vincular la operación de asunción del conocer finito con cierta concepción de lo que significa el estar histórico de la filosofía, i.e. su sentido como *parte* de la formación cultural de un pueblo. Con ello su operación quedará contenida en el interior de una realidad comunitaria, aun cuando su objeto la lleve a trascender todo límite determinado en función del Acontecimiento. En cierto sentido, es esa tensión entre un enraizamiento histórico específico y la fuga de todo lo históricamente dado aquello que marca el espacio de la asunción del conocer finito, motivo por el cual debe ofrecerse como marco general de nuestro problema. Para establecer este punto cabe acudir a un famoso pasaje proveniente del Prólogo a Phä. Allí Hegel sitúa el “tiempo atemporal” de la filosofía como una especie de corte decisivo (*kairós*) entre las épocas del espíritu: “Por lo demás —sostiene— no es difícil ver que nuestro tiempo es un tiempo de nacimiento y transición hacia un nuevo período. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su estar y representar [i.e. su manera de ser y pensar], y *está a punto* [*im Begriffe*, literalmente, ya presente en el concepto; agr. cur. S.M.] de hundir esto en el pasado, así como en el trabajo de su reconfiguración” (Phä, GW 9: 14; trad. 65). Hegel ubica conscientemente la emergencia de la ciencia —algo parecido a lo que luego llamará “día espiritual del presente”— en un período de corte súbito, como un rayo de luz, hacia un nuevo mundo, con lo cual ella se configura como una especie de bisagra entre un pasado obsoleto y un porvenir posible: *es el fin de “algo” y el inicio de otra cosa*. Pues bien, en los años 1801/02 (GW 5: 269ss.) Hegel vinculó el *fin* de ese “algo” con el hundimiento de una determinada *eticidad*, que equivalía al surgimiento de una nueva, de manera que cuando esta última “ha prosperado en el espíritu de un pueblo hasta alcanzar de una vez la madurez, y la oscura menesterosidad de ella misma ha permeado a través de cada mentalidad, entonces la multitud deja de sentirse a gusto, pero no sabe qué es eso que ella expresa, ni tampoco aquello otro que quiere tener”. De igual modo, en el Prólogo a Phä, Hegel habla de ciertos “síntomas” que indicarían el agotamiento de una forma cultural, la disolución “en pedazos del edificio del antiguo mundo”: la

frivolidad (*Leichtsinn*) y el tedio que invade a todo cuanto tiene consistencia, mientras que el presentimiento indeterminado de algo desconocido indica que “algo nuevo va a acaecer” (Phä, GW 9: 15; trad. 65). A esto puede sumarse algo que en *Fe y Saber* (GuW; GW 4: 318ss.) ya había señalado: que el eudemonismo imperante en la cultura no es sino el reverso complementario de una moral dogmática construida en base a abstracciones, mientras que el refugio de la conciencia en el ser-empírico (digamos: el *positivismo*) no es sino la consecuencia del presentimiento y la añoranza de algo indeterminado, allí donde se “extraña” la consistencia de lo que *es*. Todos estos “síntomas” indican algo cuyo significado *habría que investigar*, y es allí donde tendría lugar la pregunta filosófica por el sentido. De este modo, la filosofía se interroga por el mundo en crisis en el que ella misma habita, pero ya la posibilidad de una “interrogación” tal indica que “la naturaleza ética irrumpe ha podido penetrar la corteza vieja con su nueva formación” (GW 5: 269), ya que el interrogante sólo surge desde cierta *toma de distancia* que posibilita el examen de la historia en cuanto curso susceptible de parar mientes (*Nachdenken*) en él. En este sentido, podríamos repetir —no sin conferirle otro sentido<sup>16</sup>— el diagnóstico que Marx hace en la *Sagrada Familia*: la filosofía siempre llega *post festum*, pues la historia la hacen los pueblos, no la filosofía. Pero al pensar lo que sucede, la filosofía se hace partícipe de tal transformación, contribuyendo incluso al “despertar de la figura latente de un nuevo mundo ético” en la medida en que “entra audazmente en lucha con las viejas formas del espíritu del mundo, tal como Isaac luchó con Dios: seguro de que la configuración que él puede destruir ha envejecido ya y de que la nueva es una revelación divina, la cual, como ideal, se le apareció en sueños, y que él muestra ahora a la luz del día, propulsando su existencia” (GW 5: 270). Así, parece ser que la filosofía debiera contribuir a “quebrantar la corteza antigua” al establecer el sentido *negativo* de los síntomas mencionados, i.e. al mostrar cómo responden a un mundo que está dejando de ser, de modo que han de ser pensados como *figuras evanescentes*, abriendo un lugar para el “desarrollo de nuevo espacio y luz”. A esto le llama Hegel “escuela de la

---

<sup>16</sup> Pues Marx (Werke 2: 87) critica la inversión ideológica que en Hegel —supuestamente— pone a *un* individuo —que no deja de pertenecer a una clase— en el lugar del espíritu universal. Con lo cual la interpretación de los acontecimientos quedarían entregados a la “opinión”, la “representación” y la “imaginación especulativa” del filósofo. Naturalmente, con Marx entra en escena otro paradigma que no cabe aquí confrontar. Lo único que podemos decir al respecto es que no parece ser consciente del enorme esfuerzo crítico y la enorme disciplina metódica puesta en marcha por Hegel con el objeto de “purificar al yo de sí mismo”, para alcanzar el *Standpunkt* de la especulación: esa inversión del pensar habitual que, justamente, tiene como condición *sine qua non* la asunción de la *opinión* y la *representación*. Este esfuerzo crítico, así como esta disciplina metódica, debiera ser rescatado por un pensamiento crítico, con independencia de si se juzgue al *individuo* Hegel como un ideólogo de la burguesía. Por lo demás, adherimos a las siguientes palabras de Duque: “Marx dijo una vez que había «que comenzar con la *Fenomenología* hegeliana, fuente verdadera y secreto de la Filosofía hegeliana» [*Manuscritos* de 1844]. Con toda humildad, con toda sencillez, uno se atrevería a corregir *pedem aliquantulum* el famoso *dictum* de esta guisa: «hay que volver a leer hoy la *Fenomenología* hegeliana, fuente verdadera y secreto de la supuesta ciencia marxista y de sus compañeros de viaje». Y es que, *pace* Marx y la «Tesis XI sobre Feuerbach», no hay modo de transformar el mundo (ni nada) sin comprenderlo. No hay modo de ser sin pensar” F. Duque. *La Restauración*, op. cit., p. 144.

filosofía”, lo cual nos da un indicio de su función formativa: el individuo formado en la filosofía debería tomar consciencia de aquello que su propio mundo ha hecho posible, repitiendo la experiencia de la crisis de todo lo que antes parecía sólido, pero ahora en el plano del pensamiento; ello debería reflejarse en una nueva constitución del tejido social en el más amplio sentido de la palabra: una nueva eticidad en tanto forma de habitar o construir una realidad determinada. Pero, en términos concretos: ¿qué es lo que el *presente* le ofrece a la ciencia? ¿Qué es lo que ha entrado en crisis? ¿Qué es lo que nace desde allí?

Naturalmente, estas preguntas tendrán un tratamiento más adecuado en el desarrollo de la investigación misma. Nuestra intención en este instante se limita a ofrecer un marco para ubicar el problema. A tal fin, debemos constatar un hecho fundamental: Hegel llama a la ciencia “corona del mundo del espíritu”, subrayando con ello que su *posibilidad es algo que acontece históricamente*, i.e. ella misma es algo condicionado por circunstancias históricas determinadas. Pero junto con eso, decir que la ciencia es la “corona del mundo del espíritu” indica que su posibilidad es, por decirlo de algún modo, la más alta de su época, precisamente porque la ciencia viene a *dar cuenta de la posibilidad inscrita en el presente, propiciando así una nueva configuración*. En términos lógicos podríamos decir que, al ubicarse en el *límite*, la filosofía es *determinidad* de la época y por ello contiene en sí tanto la posibilidad del presente como la referencia de éste a su pasado; pero no las contiene al modo del ente (separadas) sino *esencialmente* y por eso ella puede transponer (reflexionar) un extremo al otro. Pero, ¿qué posibilidades viene a realizar la ciencia? “El inicio del nuevo espíritu —sostiene Hegel— es el producto de una mutación de largo alcance [*weitläufigen Umwälzung*; revolución] en las múltiples configuraciones de la formación cultural, es el premio a un camino embrollado de múltiples maneras, así como de un múltiple denuedo y esfuerzo” (Phä; GW 9: 15; trad. 67). Nancy señala que toda la obra de Hegel “está penetrada y motivada por la conciencia y por la emoción de tener que habérselas con una inflexión decisiva en el curso del mundo, y por lo tanto en el curso de la filosofía”<sup>17</sup>; ello es especialmente constatable en pasajes como el recién citado: en parte, este “giro revolucionario” alude a la mutación que significó la Revolución Francesa, pero tal vez -y sobre todo- aluda a sus *efectos* en la cultura “post-revolucionaria”: el impacto del acontecimiento no es algo que transforme al mundo de un modo *inmediato* —esa precipitación dogmática fue precisamente la causa del “descontrolado” terror revolucionario—, sino que, como dijimos, la nueva configuración del espíritu va permeando poco a poco la anterior. Parece ser que Hegel considera que los efectos de la Revolución deben ser *asimilados* por la cultura, y ese proceso de asimilación se manifiesta como *crisis del modelo de racionalidad predominante* (esto —ya

---

<sup>17</sup> Jean-Luc Nancy, *Hegel. La inquietud de lo negativo*. (Madrid: Arena Libros, 2005). p. 9.

anunciamos— es el *entendimiento reflexivo*, la moderna ilustración), pero también como advenimiento de un modelo de racionalidad que ya no puede ser meramente intelectual (y por tanto no puede simplemente *cortar abstractamente con éste para imponer otro del mismo jaez* ya que eso es algo propio del entendimiento). Desde esta perspectiva, decir que la ciencia “corona el mundo del espíritu” podría significar que ella debe *recoger* toda la crisis de aquella racionalidad para elevarla a la altura de los nuevos tiempos, i.e. *hacerla efectiva en el individuo mediante una transformación en el modo de pensar*, que vendría a *reformular* “en el nuevo elemento, en el sentido que ha llegado a ser”, el orden de la racionalidad. Con ello, la asimilación de la crisis se “coronaría”, lo cual debería reflejarse en el orden de la efectividad pues —tal como señala Aubenque— si bien “la metafísica no es una mónada sin puertas ni ventanas, sin relación con lo exterior [...] esta *relación no es de dependencia respecto al exterior* [agr. cur. S.M.]; más bien es una relación de causalidad *ad extra*. La metafísica no es [sólo] un efecto, sino que ella produce efectos”<sup>18</sup> en lo existente; sería pues el *inicio* de un *tiempo otro*, marcado por la *ciencia libre* y su elemento: *el concepto*. Precisamente a la ciencia y el concepto les asigna Hegel el *poder vinculante y vivificante* que en las abstracciones de la racionalidad moderna se echa en falta. Tal vez a esta complejidad se refiere cuando señala que “el nuevo espíritu que a la ciencia, no menos que a la realidad efectiva, se le ha abierto no ha hecho sentir *todavía* [agr. cur. S.M.] su impronta en la lógica” (WdL, GW 11: 6: trad. 184).

Ahora bien, aunque Hegel ve en la posibilidad histórica de la ciencia el primer paso hacia la realización de un nuevo mundo, ello *sólo es un primer paso*. El suabo es enfático en denunciar como una abstracción más, producida por la racionalidad intelectual, todo intento por presentar la ciencia como algo *inmediatamente dado*. La entrada en escena de la ciencia en el plano de la efectividad, la condición fáctica del saber absoluto, es *apenas* el *inicio*: “sólo la inmediatez o su concepto”, la mera “base” inerte del edificio. Esto puede ser inmediatamente vinculado con el pasaje que citamos más arriba, a saber, el que sostuvo (parafraseamos) que “ya se da en el concepto (o bien, más literalmente y con menos exactitud: ya está a punto) el hundirse en el pasado el estar y representar del mundo anterior”. Pues bien, todo parece indicar que como condición de realización de la ciencia, el concepto debe tomar nota de ese hundimiento de los restos petrificados del mundo anterior (precisamente en este “tomar nota” o “recoger” acontece la transmisión de sentido a la que nos venimos refiriendo), los cuales, sin embargo, se encuentran aún presentes en la manera de pensar de la conciencia habitual, estancada en aquella habitualidad: “a la conciencia aún le es presente en el recuerdo [*Erinnerung*] la riqueza del estar previo” (Phä, GW 9: 15; trad. 67). Desde aquí, “hundirse en el pasado el estar y representar del mundo anterior” equivale a trasladar la riqueza del estar previo a la forma pensante

---

<sup>18</sup> P. Aubenque, *¿Hay que desconstruir la metafísica?*, op. cit. p. 106.

del presente, vale decir, el *concepto*. Por ello, la realización del concepto, la salida de su mera inmediatez, tiene el sentido de una *asunción* de las figuras previas en el *recuerdo de la ciencia misma que ha emergido para darse una existencia*. De otra forma: si el mero inicio de la ciencia vale como su concepto vacío, “el todo cubierto en su *simplicidad*” o “el fundamento universal” (Phä, GW 9: 15; trad. 67), entonces éste toma su contenido precisamente de aquello que se “hunde en el pasado”, i.e. le da un tratamiento conceptual a la forma de racionalidad “disponible”: al entendimiento. Cómo esto sea ejecutado es algo a lo que corresponde aproximarse posteriormente. Aquí sólo queremos apuntar dos ideas clave: en primer lugar, que este peculiar acto de transposición requiere que el concepto de la ciencia se dirija hacia (o reflexione en) aquello que la ciencia misma (todavía) no es. Es decir, la ciencia debe *recordar*, tal como la conciencia, toda la riqueza y el contenido del estar previo, *pero no del mismo modo que la conciencia* sino, más bien, en función de su propio desarrollo (recordarse a sí en lo pasado), transponer lo recordado a su propio presente conceptual, traducirlo a su “lenguaje” o reconstruirlo desde su nivel (*Standpunkt*). En segundo lugar: es este movimiento de asunción aquello que se encuentra en la base de la transformación del modo de pensar que Hegel consideraba como necesaria para una actualización de las instituciones, e incluso de lo más básico: el individuo. De modo que, como ha sostenido Pöggeler<sup>19</sup>, la teoría pura es un *praxis* en un sentido muy alto: pensar el Acontecimiento exige que algo acontezca en el pensar, lo cual no puede quedar desconectado del obrar (*Handeln*), precisamente porque *es en el obrar donde se realiza la racionalidad* o, de otro modo, *la racionalidad es la propia realización de la razón* (cuya manifestación inmediata es la voluntad).

Nos encontramos, finalmente, en posición de formular más específicamente el marco general del problema.

Como decíamos, para Hegel la ciencia “corona” el paso entre dos figuras de la eticidad, precisamente porque piensa radicalmente las posibilidades inscritas en el ocaso de la figura que llega a su fin con el acontecimiento revolucionario, de manera que el lento proceso de hundimiento del antiguo mundo se expresa en ella como nacimiento de otra forma de pensar, que ha de comportar en sí misma el proceso de destrucción y renovación de las formas antiguas, lo que para Hegel tiene el sentido de una depuración de los “hábitos culturales” que fijan lo antiguo e impiden la entrada a “nuevo espacio y luz”. Pues bien, el hecho de que la emergencia de la ciencia sea posible en una determinada configuración histórica — en un sentido muy concreto: que haya llegado el tiempo en que es posible escribir WdL —, es sólo su inicio, su concepto vacío o la posibilidad de su desarrollo. Entre otras cosas, esto implica que la ciencia aparece ante un individuo que aún se encuentra *formado*

---

<sup>19</sup> O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes* (Freiburg/München: Karl Alber, 1993). p. 137.



por el antiguo mundo, pues el “trasfondo” de su saber y hacer, eso que él actualiza cada vez en operaciones teóricas y prácticas, se encuentra constituido por las figuras del mundo anterior, las cuales no han sido aún “tratadas” por la ciencia (que apenas ha entrado en escena), sino que funcionan como “datos” disponibles para la hegemonía del entendimiento. Desde aquí podemos desprender dos ejes importantes para nuestra investigación. En primer lugar, el problema *formativo* de la relación entre el individuo histórico y la ciencia; en segundo lugar, el problema *metodológico* de la relación de la ciencia con el afuera, i.e. el problema de la naturaleza de su contenido. En cierto sentido, ambos pueden articularse en función de una sola cuestión; a partir de ella saltará a la vista la conexión general entre escepticismo e introducción a la filosofía en el marco del movimiento de asunción que hemos venido anunciando.

Hegel advierte que el individuo que aún no ha sido formado en el conocimiento científico no reconoce en la ciencia las figuras del mundo presentes en su recuerdo, pues él “echa en falta en la nueva figura que aparece [i.e. en la ciencia] la expansión y particularización del contenido; pero extraña aún más la elaboración [*Ausbildung*] de la forma, a través de la cual las diferencias son determinadas con seguridad y son ordenadas en sus relaciones estables” (Phä, GW 9: 15; trad. 67). Puestas así las cosas, parece ser que, como condición de inteligibilidad de la ciencia, el individuo debería reconocer en el interior de la ciencia la extensión y el contenido de su mundo, pero, sobre todo, debería tener en cuenta la elaboración rigurosa de la forma (el concepto) en la que tal contenido viene trabajado, pues “el contenido que se echa en falta de las formas lógicas [tradicionalmente captadas] no es en efecto otra cosa que un basamento firme y una concreción de las determinaciones abstractas” (WdL, GW 11: 19; trad. 197), i.e. el tratamiento riguroso de las determinaciones conceptuales y sus relaciones. Desde aquí, la ciencia se erige como una especie de depuración de ese mundo mediante la cual es posible conocer las funciones conceptuales más básicas que le confieren significatividad. Mas lo que importa ahora es que tal “depuración” no sólo corresponde con el acto de asunción aludido, sino que también corresponde, y en igual medida, con el acto por medio del cual el individuo puede ser introducido en la ciencia misma, formado en y por la filosofía. De este modo, el acto que permite la transposición de lo “ante-científico” en la interioridad de la ciencia es también el acto que desarrolla en el individuo la capacidad de acceder libremente y por sí mismo al contenido especulativo de la ciencia pura. Y aún más: Hegel cifra en este acto no tan sólo la posibilidad de desarrollar la interioridad científica, sino también la de *transmitir* la ciencia hacia el “afuera”, i.e. que el orden de la efectividad comience a reflejar cierto influjo de la ciencia. En este respecto, Hegel vincula la elaboración [*Ausbildung*] de la forma conceptual con la realización y desarrollo de la ciencia misma, y no sólo eso: la *exige* como condición de su *comunicabilidad* y de su presencia en la sociedad, o sea, de su accesibilidad para el individuo histórico concreto que ha de

elevarse hasta su universalidad: “Sin esta elaboración, la ciencia carece de *inteligibilidad* general [*allgemeinen Verständlichkeit*] y tiene la apariencia de ser propiedad esotérica de unos pocos. — Propiedad esotérica: pues sólo está disponible en su concepto [no desarrollado] o su interior. — De unos pocos: pues su aparición no desplegada hace de su estar algo singular” (Phä, GW 9: 15; trad. 15). Como se aprecia, la salida de su mero concepto o interior es la condición para que la ciencia se expanda hacia el estar y viva en los diversos individuos de la comunidad. Contra todo aristocratismos, Hegel exige que la ciencia sea accesible para todos, pues ella no ex-pone nada diferente a lo que cada individuo de hecho exhibe, *qua* posible, en el marco de una comunidad histórica. La sola alusión al entendimiento (“inteligibilidad” se conecta con el *Verstand* alemán) debería alertarnos del papel que en todo esto juega el *conocer finito*, i.e. aquél que “cree” ser exterior al contenido, mera forma subjetiva. Frente a la mera intuición y el sentimiento inmediatos, el entendimiento es garante de determinación y accesibilidad, motivo por el que la ciencia ha de vincularse de un modo *esencial* con éste:

“Sólo lo que está completamente determinado es al mismo tiempo exotérico, conceptual y capaz de ser aprendido, de ser propiedad de todos. La forma inteligible de la ciencia es el camino hecho y ofrecido igualmente para todos; y alcanzar el saber racional a través del entendimiento es la justa exigencia de la conciencia que ingresa a la ciencia; pues el entendimiento es el pensar, el puro yo en general; mientras que lo intelectual es lo ya consabido y lo común entre la ciencia y la conciencia no científica; por medio de lo cual aquélla puede ingresar inmediatamente en ésta” (Phä, GW 9: 15-16; trad. 68-69)

Del pasaje puede desprenderse con claridad que el paso de la conciencia no científica a la ciencia está mediado por cierta *consideración científica del entendimiento*, pues la ciencia no es sino el tratamiento conceptual de las determinaciones que el conocer finito exhibe acríticamente, lo cual vuelve menester que éstas remitan a su interioridad o sean depuradas de su finitud. Naturalmente, qué quiera decir esto sólo podrá ser dilucidado posteriormente. Baste con señalar ahora dos cosas: en primer lugar, que los dos modelos de asunción del conocer finito que tematizaremos en detalle son dos estrategias que Hegel diseñó a modo de *introducción sistemática a la filosofía* en los múltiples sentidos del movimiento de transmisión, remisión o transposición aludido en estas páginas. Sin embargo, ello no quiere decir que ambos presenten el concepto acabado de una “introducción sistemática a la ciencia”. Y menos aún por lo que hace al primer modelo: Hegel fue llegando a esa concepción paulatinamente, enfrentándose incluso a convicciones propias para poder vincular cada vez más internamente entendimiento y razón, hasta hacer del primero un elemento *constitutivo* de la ciencia misma. Por otra parte, la estrategia diseñada para asumir la finitud del conocer finito a ras del entendimiento se encuentra, si bien de un modo diferente, conectada con cierta apropiación



hegeliana de las *fuentes antiguas del escepticismo*, de modo que la tarea de una introducción a la filosofía, la mediación entre conocer no científico y la ciencia, es comprendida por Hegel como una depuración escéptica del conocer finito (con lo que la ciencia se libera de un exterior supuestamente refractario al pensamiento, se conecta negativamente con él). Sólo a partir de ella es posible ingresar en el contenido absoluto de la filosofía. Qué relación tenga esta depuración con el contenido absoluto mismo y en qué medida contenga elementos centrales de la “dialéctica especulativa” (a la vez que se diferencia de ellos), son preguntas que no cabe desarrollar en este marco general, pues tendrán su tratamiento detallado a lo largo de la investigación.

Ahora bien, pese a que, en su período de madurez (digamos a partir de la publicación en 1812 de la primera edición de la *Ciencia de la Lógica*, hasta su muerte) el problema de una *introducción* a la filosofía deja de ocupar el lugar central que ocupó en sus años de juventud (donde la urgencia por realizar esa asunción tuvo también un sentido biográfico y formativo para el individuo Hegel), llegando con los años incluso a perder su *necesidad sistemática* en cuanto *primera parte* del sistema, es posible sostener que hasta su último texto escrito (publicado póstumamente en 1832) el filósofo consideró esta asunción del conocer finito como *constitutivo* de la ciencia misma, por cuanto su contenido no es sino una *reconstrucción* de aquello que, en el mundo de la experiencia histórica, ocupamos de un modo acrítico y en un sentido dominado por la finitud, i.e. afectado por la abstracción y la exterioridad. De este modo, como procuraremos hacer ver, podría decirse que cada determinación científica es (o exige) una transposición de aquello que presuponemos y usamos acríticamente en el modo habitual de conocer, de ser y pensar; y es la asunción del conocer lo que opera esa transposición. Esto puede corroborarse acudiendo al siguiente pasaje del Prólogo a la segunda edición de WdL, donde se afirma que, al tematizar explícitamente las determinaciones del pensar (i.e. al hacerlas objeto de un tratamiento científico-especulativo), la ciencia re-construye o *ex-pone* el sentido esencial de aquello que para el entendimiento es una forma exterior al contenido, pese a permanecer siempre “junto” a él. Con ello se mostraría el sentido de las palabras y expresiones más básicas que usamos al referirnos a las cosas, pero esta vez como formas constitutivas de la objetividad, como determinaciones puestas por el *pensar objetivo*:

“Si las determinaciones del pensar, que son sólo formas exteriores [al contenido absoluto], se examinan verdaderamente en ellas mismas, entonces puede desprenderse su finitud y la no-verdad de su deber-ser-para-sí [*Für-sich-sein-sollens*], e igualmente puede el concepto resultar ser su verdad. Por eso la ciencia lógica, en la medida en que trata las determinaciones del pensar que en general atraviesan nuestro espíritu de un modo instintivo y carente de conciencia e igualmente entran en el lenguaje, permaneciendo así inobjetuales [*ungegenständlich*] y desatendidas, puede ser una *reconstrucción* [*Rekonstruktion*] de las mismas, las cuales son puestas de relieve por la reflexión,

para ser fijadas por ella misma en la estofa y la enjundia [sólo] como formas externas subjetivas” (GW 21: 17-18).

Para finalizar este marco general, nos interesa subrayar una idea presente en la última parte del pasaje, pues nos servirá como bisagra entre el marco teórico y la construcción de la pregunta. Allí se sostiene una idea que exhibe no pocas dificultades: la acción de pararse a pensar (*Nachdenken*) es la que pone de relieve o exhibe “instintivamente y de un modo carente de conciencia” las determinaciones del pensar, y ello en el comportamiento habitual del saber, i.e. como entendimiento. Pero tal “puesta de relieve” se hace para *fijar tales determinaciones*, con lo que éstas se quedan entonces desatendidas en su movimiento y carentes de objeto, como “formas externas subjetivas”. No es necesario ahora entender por qué las determinaciones del pensar se fijan al ser “desatendidas” (i.e. presupuestas); lo importante ahora es subrayar que, según parece, un mismo acto pone de relieve las determinaciones del pensar a la vez que las fija y limita. Es decir, la reflexión exhibe y oculta (pone y olvida) la actividad del pensar en el contenido absoluto, pues el pensar aparece para este “parar mientes” solamente como una actividad subjetiva, formal, exterior al contenido. Deberíamos hacer ver cómo es posible que un mismo acto muestre y oculte (done y sustraiga) tales determinaciones; pero, sobre todo, cómo es que la ciencia, a través de una tematización expresa, muestra (recuerda) aquello que el pararse a pensar deja ver de un modo limitado o finito, pero esta vez despojado de su fijación y aislamiento (*Für-sich-sein-sollens*), i.e. cómo es que la ciencia es capaz de mostrar eso según su *concepto*. En resumen: un acto básico de la ciencia consiste en *asumir la reflexión finita en el concepto*, el cual, sin embargo, no deja de ser concebido también *como una forma de reflexión, esta vez esencial*.

### **3. Construcción de la pregunta: “La reflexión absoluta del contenido”**

A continuación buscaremos establecer concretamente la pregunta que articula los diversos momentos de la investigación. Ella puede ser entendida como un modo de formular el problema que hemos delineado arriba con una terminología más técnica y específica. Con ello no sólo se establecerán mejor diversos puntos mencionados en el marco teórico y el planteamiento, sino también el interrogante que buscamos “responder”, así como los objetivos específicos involucrados en la “respuesta”. El éxito de esta “construcción” podrá ser evaluado por el propio lector: será él quien determine si, tras la lectura de estas páginas, tiene sentido el título de esta investigación: “La asunción de la reflexión finita en la filosofía de G.W.F. Hegel”.

Procedemos en 3 pasos.

En el Prólogo a la primera edición de WdL, en 1812, Hegel se lamenta de la suerte corrida por la metafísica: “peor”, en comparación con la lógica, aunque tampoco a ésta le haya ido muy bien en el contexto de las transformaciones históricas acontecidas en el mundo moderno, a pesar de que éstas hayan tenido como resultado la posibilidad de alcanzar un “más alto *Standpunkt*”<sup>20</sup> en la autoconsciencia del espíritu, e.d. en el grado en que éste se comprende a sí mismo y a su mundo. Sin embargo, tal *Standpunkt* no se ha visto reflejado en las esferas del conocimiento mencionadas. A manos de la doctrina exotérica de Kant, la metafísica, antiguo “sagrario” en el que los pueblos accedían a la ocupación del espíritu “con su propia esencia pura” (GW 11: 5; trad 183.), ha sido devaluada a “elucubración mental” debido a la imposibilidad que el entendimiento tiene de ir más allá de la experiencia, con lo que se justifica “desde el lado científico la renuncia al pensar especulativo”. Así, el objeto de la metafísica es apartado de una consideración científica (i.e. de un conocimiento *conceptual*), mientras que en reemplazo de esta disciplina acude una pedagogía utilitarista, que mide el saber por su nivel de eficacia (esto es, según el modo en que pueda desarrollar el individuo aptitudes para resolver los problemas cotidianos); o bien, en caso de que se quiera ir más allá del “estado inmediato de menesterosidad”, lo privilegiado es más bien la edificación, la elevación del ánimo por medio del sentimiento o mediante una erudición histórica (*historisch*), que capta y forma el pensamiento del individuo: “lo absoluto no debe ser concebido, sino que es su sentimiento e intuición lo que debe llegar a palabra, siendo esto lo proferido” (Phä, GW 9: 12; trad. 61).

Pues bien, como señalamos, aunque la lógica, en este contexto, haya corrido mejor suerte que la metafísica, no por ello deja Hegel de lamentar su destino. Pues ciertamente el “espíritu de lo práctico”, el espíritu que quiere estar siempre al día para encargarse de la contingencia (siendo precisamente este afán aquello que hace de él, a su vez, algo contingente), ve aún cierta “utilidad formal” en la lógica, motivo por el cual ella ha permanecido en la enseñanza pública, e.d. *tiene su*

---

<sup>20</sup> El término ‘*Standpunkt*’ se vierte normalmente ‘por punto de vista’ o perspectiva’. Sin embargo, muchas veces (particularmente a partir de Phä) el término es empleado por Hegel en un sentido técnico muy preciso, el cual presenta dificultades para su traducción convencional (que por lo demás puede corresponder más precisamente a vocablos como ‘*Perspektive*’, ‘*Ansicht*’, ‘*Gesichtspunkt*’, ‘*Blickwinkel*’, etc.), pues la idea de un “punto de vista” o “perspectiva” parece ya instalarnos de lleno en lo propio del *Standpunkt* del entendimiento o la conciencia: el que se encuentre un objeto (*Gegenstand*) al que se mira desde una posición exterior, cuyo punto de vista descansa en la opinión subjetiva del individuo. Esto es precisamente aquello que el *Standpunkt* de la ciencia asume, motivo por el cual resulta problemático decir que ella tiene un “punto de vista”. Esto ha llevado a Duque en su edición a WdL a verter el término por “punto de estancia” o “nivel” (“del entendimiento”, “de la ciencia”, “de la razón”, etc.), lo cual es más exacto, pues podría decirse que la ciencia es un “nivel” que alcanza el pensamiento en su desarrollo, no un punto de vista entre otros más. Ahora, tal “nivel” consiste precisamente en la interconexión de los diversos “puntos de vista” producidos en un “nivel” más abstracto del pensamiento, el cual contrapone y fija las diversas opiniones relativas a lo verdadero en general. Normalmente traducimos el término según la opción tomando por Duque, pero también en ocasiones hemos dejado la palabra en alemán para acentuar el término.

*lugar efectivo en la formación cultural del individuo*. Pero precisamente, las críticas de Hegel van dirigidas a la naturaleza de ese “lugar”, de esa posición en la formación. El que la lógica, la *ciencia del pensar*, haya sido conservada en la enseñanza es algo que concierne sólo a su “destino externo”, pues internamente ella no ha asumido la profunda transformación que el espíritu ha experimentado, no sin dolor, en la *historia*: “su figura y contenido siguen siendo los mismos, [...] el nuevo espíritu que a la ciencia, no menos que a la realidad efectiva, se le ha abierto no ha hecho sentir todavía su impronta en la lógica” (WdL, GW 11: 6; trad. 184). El estado de la lógica es *síntoma* de *algo*: de que el pensar no ha transformado su autocomprensión, debido a que no ha *interiorizado* aquello que “la forma sustancial del espíritu” ya le ofrece en el orden de la efectividad, como su posibilidad y urgencia. Si, como señalamos, la ciencia es “la corona del mundo del espíritu”, eso se debe a que desde ella se debería conocer lo que el mundo del espíritu es (y el espíritu es y sólo es en su mundo): el hecho de que ella aún no asuma lo que la efectividad ofrece de un modo inmediato es algo que afecta también al orden de la efectividad misma, pues a ese orden no se lo conoce, ni se lo valora, de acuerdo a su verdad y dignidad, sino de un modo insuficiente; con esto la urgencia de la transformación del pensar afecta también el polo de la efectividad.

El pensar aún no ha transformado la propia comprensión que tiene de su naturaleza y, por este motivo, se ve incapaz de comprender su relación con el orden de la efectividad, y su presencia en ese orden. Ambos corren separados, pese a que, de hecho, están juntos: entregado a su propia contingencia, el orden de la efectividad se pierde en la dispersión de los múltiples acontecimientos e, incapaz de ver allí un sentido, se esfuerza por *administrar* lo que sucede, tomar medidas “paliativas” según lo demande la ocasión (medidas que, sin embargo, requieren *partir* del algunas certezas, normalmente tomadas del propio orden que se intenta administrar), para lo cual debe poner a su servicio el saber *disponible*. La otra cara del mismo asunto es el refugio en las más diversas experiencias extáticas, tanto mejores cuanto más duradero sea el olvido de una realidad que no deja de manifestar su *malestar*. Por su parte, el pensar, desvinculado de lo efectivo, discurre en la tautología de su propio formalismo. Incapaz de conocerse en los objetos porque se niega de antemano toda presencia en ellos, “condenado” a crear “entes de razón” (porque él mismo no se da otro espacio para el despliegue de su propia libertad, ínsita sin embargo en el gesto, tan sobrio como relevante, de *querer pensar lo dado*), el pensar comprende su relación con lo efectivo, sea como algo indefinidamente problemático, sea como una puesta al servicio de la voluntad de administrar la contingencia.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Cosa muy distinta de la infinita voluntad conceptual de transformar el mundo, propia de la idea de bien: “Die Wahrheit des Guten ist damit *gesetzt*, als die Einheit der theoretischen und praktischen Idee, daß das Gute an und für sich erreicht,

Tal vez sea Hegel uno de los pensadores en que mejor se exhibe la condición postmoderna, precisamente porque su filosofía es una respuesta a ese conflicto que (nos) atraviesa y pone fin, si es que lo pone, a la modernidad. Mas se trata de una respuesta tan reveladora como inmanente, pues no sale de los términos puestos en juego en el conflicto del que ella busca ser una respuesta, sino que es *el pensamiento de ese conflicto*; está constituido en él y por él.

En la investigación nos proponemos ingresar a este “pensamiento del conflicto”, a partir de un interrogante relacionado con la *transformación del pensar* exigida por Hegel; aquello que bien cabe denominar “segunda revolución copernicana”, en la cual es la “forma sustancial del espíritu” la que exhibe, como *posibilidad*, la transformación del pensamiento; esta transformación consiste en la *interiorización de la propia forma sustancial*, su ingreso y reconocimiento en el plano del pensamiento, que es al mismo tiempo la exposición del pensamiento en la esfera de la propia sustancia, como su posibilidad esencial y libre, como sujeto o reflexión del contenido en sí.

El interrogante que articula el problema que buscamos explorar se construye a continuación.

## 2

Como se ha dicho, aquello que se ofrece en “forma sustancial” es la posibilidad de una transformación del pensar. Pero la “forma sustancial” le plantea al pensar esta posibilidad, o incluso exigencia, precisamente porque es *exterior* al pensar mismo: presenta aquello que, en cuanto deber ser (*Sollen*), el pensar “todavía” no es. Por este motivo, esta transformación del pensar pasa necesariamente por el abandono de su carácter formal (*formell*) y su reconocimiento como forma (*Form*) en la sustancia; pero no bajo la *forma* de la sustancia, sino bajo la forma del pensar: el pensar de lo efectivo. Se trata, pues, de una apropiación de la sustancia, de que el pensar la convierta en patrimonio del sí mismo.

Ahora bien, la ciencia que tematiza los conceptos como determinaciones del contenido no será desde ahora la *metafísica* sino la *lógica*, pues incluso “la filosofía crítica convirtió ya a la *metafísica* en *lógica*”<sup>22</sup> (WdL, GW 11: 22; trad. 200); y la convirtió, sin tener real conciencia de ello, cuando, en la Deducción Trascendental de la *Analítica de los conceptos*, Kant consideró que los conceptos del entendimiento son las determinidades del objeto (cfr. p.ej. GuW, GW 4: 19). Pero,

---

—die objektive Welt so an und für sich die Idee ist, wie sie zugleich ewig als *Zweck* sich setzt und durch Tätigkeit ihre Wirklichkeit hervorbringt” (Enz §235).

<sup>22</sup> Vid. H.F. Fulda, ‘Spekulative Logik als die “eigentliche Metaphysik”. Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses’, en *Hegels Transformation der Metaphysik*, ed. Detlev Pätzold y Arjo Vanderjagt (Köln: Dinter, 1991), pp. 9–27; Lu De Vos, *Hegels Wissenschaft der Logik*, op.cit. pp. 5–34.

debido a que Kant restringió la validez de las categorías al ámbito de la representación<sup>23</sup> y no al de lo que el objeto es en sí, retrocedió inmediatamente, en lugar de ir hacia la fundamentación crítica de una metafísica entendida como onto-logía, como la lógica del ser-esencia. En este respecto, la filosofía crítica se encontraría por debajo de la antigua metafísica, ya que ésta intentaba al menos desarrollar un conocimiento del ser a partir de las determinaciones del pensar.<sup>24</sup> Pero sólo en este respecto, pues el tratamiento de las determinaciones del pensamiento de la antigua metafísica es completamente empírico y acrítico (Enz §§32-33), con lo que hace del objeto al que ella busca conocer (en definitiva, lo verdadero en y para sí, lo absoluto) algo trivial y opuesto a su propia naturaleza, algo además a lo que el conocer tendría que adecuarse desde fuera. Por tanto, el sentido de la crítica a Kant debe restringirse a la restricción subjetiva de la validez de las categorías, que Hegel buscará asumir; pero en tal asunción conservará la necesidad de un empleo crítico o científico de las categorías, ahora como parte y presupuesto de la exposición lógica.

De acuerdo con lo anterior, la transformación del pensar exigida por Hegel pasaría por considerar las categorías del pensamiento como pensamientos de las cosas en sí mismas, no como representaciones: “Este pensar objetivo [*objectives Denken*] es el contenido (*Inhalt*) de la ciencia pura” (WdL, GW 11, 21; trad. 199). Es esto lo que debe *saberse*. Pero resulta que sobre esto *no hay ningún saber*, eso es precisamente lo que *falta*, lo que sólo se encuentra presente bajo la forma de lo sustancial (*en sí*). De ahí la “necesidad que la ciencia tiene de ser iniciada desde el principio” (WdL, GW 11, 7; trad. 185); con una doble dificultad: la que proviene de “la naturaleza del objeto” y la procedente de “la carencia de trabajos preparatorios”. Sólo que el giro propuesto por Hegel respecto a la autocomprensión del pensar no ha sido efectuado; el filósofo no dispone aún del material adecuado; o mejor, todo el material del que dispone habría sido elaborado desde esa autocomprensión del pensar del entendimiento que Hegel intenta transformar: es un material, usando terminología hegeliana, fundado en la representación y el entendimiento racionante: un pensamiento que *reflexiona exteriormente* sobre su objeto, que para mientes (que fija la mente) sobre él. Por este motivo, todo el saber presente en la formación cultural es más bien un *obstáculo* para realizar la transformación propuesta. Y sin embargo, esta transformación debe acontecer *allí*, e.d. *en ese pensar y conocer*, sólo que concebido de una manera nueva. Por esto:

---

<sup>23</sup> La filosofía crítica “dio al mismo tiempo por miedo al Objeto [*Objekt*], al igual que el idealismo posterior, una significación esencialmente subjetiva a las determinaciones lógicas, en virtud de la cuál éstas quedaron precisamente sujetas al Objeto del que huían, dejándose como resto, como un más allá” (WdL, GW 11: 22; trad. 200).

<sup>24</sup> “Lo conocido por el pensar en y de las cosas era lo único de veras verdadero en ellas [...] que el pensar y las determinaciones del pensar no eran algo extraño a los objetos sino más bien la esencia de éstos, o sea que las cosas y el hecho de pensarlas [...] concordaban en y para sí, que el pensar en sus determinaciones inmanentes y la naturaleza de verdad de las cosas eran uno y el mismo contenido” (WdL, GW 11: 17; trad. 195).



“El punto de vista esencial estriba en que hay en general que habérselas con un concepto nuevo de lo que sea el tratamiento científico [de lo verdadero]” (WdL, GW 11: 7; trad. 185).

En vista de este problema, Hegel asume el desafío de elaborar un nuevo tratamiento científico; una nueva relación del pensar con el objeto que busca conocer; un *método* que, a primera vista, permitiría *conocer* adecuadamente su objeto (*Gegenstand*): la naturaleza objetiva del pensar. No obstante, esto presenta la siguiente dificultad: su objeto es el *pensar*, pero, por el otro lado, el pensar es, ha de ser *objetivo*. Si adoptamos la posición recién señalada, tendríamos que de una parte se encuentra el pensar cognoscente, mientras que, de la otra, se encuentra el pensar conocido, el cual, a su vez, siguiendo la exigencia de Hegel, debería ser quien “asentara” los pensamientos (*Gedanken*) de las cosas mismas. Como se aprecia, esto reproduce nuevamente la manera de pensar que Hegel está buscando asumir o relevar (*aufheben*), pues si el tratamiento científico es exterior a su objeto, entonces el conocer sería una representación de este pensar objetivo.

Para evitar esta recaída del pensar en lo representativo, será pues necesario que la transformación del saber se conecte *esencialmente* con la transformación de su objeto (en este caso, el pensar). Entonces, el tratamiento científico debe, de algún modo, *ser él mismo su objeto, exponer su contenido de un modo inmanente*; sólo de esta forma podría ejecutar la transformación de la autocomprensión del pensar señalada (advuértase, con todo, que eso es lo que de siempre *decía ser* la lógica: un pensar del pensar). De acuerdo con esto, habrá que establecer un *saber* capaz de llevar a cabo el nuevo modo de pensar exigido por Hegel, trabando así en él mismo una nueva relación con el pensar y lo objetivo, lo cual nos conduce, pero de una manera mucho más compleja, a la tesis de que es *en el saber donde tiene lugar la identidad di-ferente del pensar y el ser*. Allí es donde *acontece* la interiorización o recuerdo de la forma sustancial, pues en el saber o la ciencia

“sólo puede tratarse de la naturaleza *del contenido* [*Inhalt*], *la cual se mueve* en el conocimiento científico, en cuanto que, al mismo tiempo, es esa *reflexión propia* del contenido la primera en poner y *engendrar* la *determinación* misma de *éste*”(WdL, GW 11, 7; trad. 185).

Respecto a este pasaje debemos subrayar dos cosas. La primera, más general, es que Hegel exige al objeto de la ciencia, el pensar absoluto entendido como concepto que es idéntico con su ser, aquello que Kant había restringido al plano de la razón práctica o limitado a una prestación subjetiva-reflexionante a la hora de representarse un tipo de inteligencia no discursiva. Por el contrario, para Hegel lo absoluto es automovimiento, determinación espontánea de su propio contenido. La segunda cuestión, más específica para nosotros, es que es en este pasaje donde surge la inquietud que llevó a plantearnos el problema que sirve de hilo conductor de la investigación: *¿qué significa, en el pasaje*

mencionado, “*reflexión propia del contenido*”? Para dilucidar este punto, interpretaremos primero brevemente el pasaje.

Allí se dice que “la naturaleza del contenido mismo” se mueve *ella misma dentro (im)* del “conocimiento científico”, e.d. está presente en él de un modo que debe coincidir con el modo en que el contenido mismo se desarrolla, i.e. *espontáneamente*. Sólo así puede cumplirse lo que se exige para conocer un objeto que sea igualmente su concepto: dejar que la naturaleza del contenido se mueva *ella misma* en el conocimiento, y no que el conocimiento le imponga un criterio ajeno, que impida a la naturaleza del contenido ex-ponerse a sí en cuanto tal. Pero, al mismo tiempo, el pasaje también señala que esa naturaleza del contenido es “su propia reflexión” (*eigne Reflexion des Inhalts*) y que ésta, en “*primer lugar pone y engendra su determinación misma*”. De este modo, Hegel caracteriza la determinación del contenido como algo *puesto* por una *reflexión* de modo *primero*, lo que indica que hay “algo más” que se da como lo segundo, e.d., que la reflexión del contenido no permanece simplemente *en sí* (precisamente el “permanecer en sí” es la forma de lo sustancial), sino que ella misma es también el motor de la exposición científica, la organización inmanente de sus conceptos. En la ciencia, el pensar se conoce a sí mismo de acuerdo a su propia naturaleza; ella es el ser para sí de lo real entendido como espíritu. Por tal motivo es en la ciencia donde tiene lugar el movimiento espontáneo del pensar absoluto: su identidad sólo acontece en su exposición, sólo está presente en su propia figura allí donde se sabe de su presencia. En caso contrario, ella es sólo lo interior de la sustancia, que aún no se conoce como sujeto: de vuelta de la reflexión.

Pues bien, la pregunta que nos ha llevado a desarrollar este problema en el interior de la filosofía hegeliana consiste, de un modo más determinado, en esta: ¿cómo es que la reflexión del contenido puede pasar, en cuanto tal, al conocimiento sin que el conocimiento la determine extrínsecamente? ¿Qué clase de reflexión es ésta? ¿Cómo se logra acceder a ella?

En directa conexión con la necesidad de establecer un método, en el Prólogo a WdL son mencionados tres procedimientos contrarios a su idea de lo que debe ser el “tratamiento científico”. En primer lugar encontramos i) la importación del modelo metodológico matemático, en segundo lugar ii) las “aseveraciones categóricas de la intuición interna” y iii) el recurso a “raciocinios fundados en la reflexión externa”.<sup>25</sup> Más allá de sus diferencias específicas, lo importante en este instante es ver lo que tienen en común los tres procedimientos: todos ellos se basan en el recurso a un elemento exterior al procedimiento mismo, de modo que estos fundan su certeza “apodíctica” (ya sea de axiomas, de la convicción o *Gesinnung* inmediata, propia del discurso edificante, o de la

---

<sup>25</sup> Respectivamente, se trata i) del *orden exponendi* seguido por Spinoza e incluso por Kant en sus *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*; ii) de los románticos, incluido Schelling; y iii) de los ilustrados, incluido Wolff, con su *räsonnement*.



proposición *per se nota* como premisa de un raciocinio) en lo meramente asertórico (respectivamente: en la construcción auxiliar, el sentimiento subjetivo, o la presuposición de conceptos o juicios primitivos); y lo asertórico, en fin, se basa —circularmente— *en el sujeto cognoscente*, siendo la representación el punto común de partida de esos procedimientos.

Por el contrario, para Hegel el procedimiento de la filosofía debe exponer el movimiento espontáneo del pensar *objetivo*. Para ello, es necesario que el sujeto abandone su libertad externa respecto al contenido de su conocimiento (Phä, GW 9: 41; trad 119), de modo que pueda atender la reflexión del pensar objetivo, y exponerla. Este problema no es trivial. La alternativa que Hegel propone frente al modelo formal de deducción kantiana de los conceptos del entendimiento es una “deducción-inducción”, en la que sale a la luz la *verdad* del entendimiento, i.e. la razón negativa y positiva que internamente lo constituye. Éste es un proceder que se sigue del contenido mismo, de su *movimiento dialéctico necesario* y sólo él es la reflexión del contenido, el “alma en movimiento [*bewegende Seele*] del avance científico” y el “principio [*Prinzip*] sólo a través del cual adviene al contenido de la ciencia *conexión inmanente y necesidad*” (Enz §81). Ahora, si se quiere exponer un orden categorial necesario y universal, evitando al mismo tiempo modelos formales como el anteriormente aludido, entonces la reflexión del contenido debe ser la que asiente la determinación tanto en el contenido como en el saber de éste: los pensamientos *de* las cosas (subjetivo objetivo y subjetivo). Esto implica necesariamente que tal reflexión no puede fundarse en la opinión contingente del individuo; no es posible tomar de las representaciones de éste aquello que constituye la verdad de su objeto. Mas sucede que es *allí* donde vivimos, que es de allí de donde comienza toda posible relación con el objeto, incluida la científica: nuestro mundo es el mundo de la opinión, de las aseveraciones contingentes (en mayor o menor grado), de la presuposición de algunas certezas desde las cuales emprendemos nuestro trato cotidiano con el objeto. ¿Cómo puede pues llegarse a la reflexión inmanente que tiene lugar en la exposición científica desde el mundo de la opinión? Hegel aprendió muy bien una lección de Spinoza y Leibniz, precisamente para hacer frente al rígido esquema crítico kantiano: la exposición científica tiene por objeto al pensar puro, pero en rigor no existe más que un solo pensar (al igual que sólo existe un mundo) y la diferencia entre las formas no-científica y la científica radica en el grado de claridad que ésta tiene con respecto a aquéllas, por lo que la distancia entre ambas debe ser “llenada” por un *desarrollo*. Es por este motivo que, si bien la ciencia no puede presuponer del mismo modo en que lo hacemos nosotros en la actitud natural, este mismo mundo, al ser objeto del entendimiento (o sea, de las ciencias experimentales, de la política, de la religión) deviene un mundo de leyes y representaciones generales que la ciencia toma con el objetivo de depurarlas y asumirlas en su interior, transmitiendo así su sentido a la forma libre del concepto. Como se aprecia, esta asunción requiere una *distinción de niveles*: sólo así la lógica puede

constituirse como una “filosofía primera” que contenga los conceptos fundamentales que otros saberes se limitan a presuponer y tomar de la representación.

Pero el problema sigue existiendo, pues es precisamente cierta confusión de planos aquello que ha convertido a la filosofía moderna, contra su propia pretensión de cientificidad, en un escepticismo de carácter subjetivo (y por ende incompleto, unilateral). Si es nuestro saber aquello que, en definitiva, da lugar a la exposición de lo absoluto, si es en nuestro saber dónde debe acontecer la identidad de la razón especulativa: ¿Cómo nuestro saber puede llegar a conocer esa identidad, cómo puede identificar su *reflexión exterior* con la reflexión inmanente al contenido absoluto mismo?<sup>26</sup> ¿Qué relación existe entre nuestra reflexión finita -exterior a la objetividad- y la dialéctica del contenido absoluto -la reflexión de la idea lógica-, que, en este nivel, se constituye como la Cosa (*Sache*) misma? ¿Cómo es que la reflexión del contenido puede abrirse hacia nosotros? ¿Acaso hay *dos reflexiones*?<sup>27</sup>

3

Como señalamos, de algún modo el paso del conocer finito a la reflexión del contenido mismo exige un “*abandonarse a sí mismo*” para ingresar en aquello que (“al pronto, todavía no”) es, a saber,

---

<sup>26</sup> Para ser justos con Kant, debemos apuntar que él ya tenía una respuesta a este problema, aunque no fuera la respuesta completa. Kant distingue entre planos de conocer (p. ej. KrV A320 / B377) de un modo análogo a la distinción que luego hace Hegel (*Kennen, Erkennen; reflectierendes Denken, Wissen*). Además, la reflexión del sujeto sobre su propio modo de proceder es en Kant el fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*) de todo juicio, incluido el determinante, de modo que también hay niveles de profundización en el conocer.

<sup>27</sup> Entendemos el término “reflexión exterior” (*äußerliche Reflexion*: no confundir con *äußere Reflexion*; ‘Acceso al reino de las sombras’, op. cit. (2011), p. 57 n100) de acuerdo al importante estudio que Jaeschke (‘Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen’, *Hegel-Studien*, 13 (1978), 85–117) realiza sobre “la historia sistemática del concepto de reflexión” desde Jena a WdL. Lo fundamental para nosotros es que Jaeschke ilumina una distinción que en los textos hegelianos no es siempre explícita, pero sí operativa, la cual, además, se encuentra íntimamente conectada con el problema de la asunción de la reflexión finita, pues, como habremos de ver, el desarrollo del pensamiento hegeliano desde Jena hasta Nuremberg coincide con el paso —que había sido ensayado anteriormente por el propio Hegel sin una radicalidad suficiente— de una reflexión exterior (mental y “antecientífica”) a una reflexión inmanente, constitutiva de lo lógico (en tanto ciencia especulativa). Sin embargo, esta reflexión inmanente conserva la posibilidad operativa de interrumpir su curso necesario para “atender” necesidades (mejor: contingencias) exteriores a la ciencia misma, provenientes, p.ej., del condicionamiento que el yo empírico tiene respecto de su mundo o de su propia psicología. Atendamos a la caracterización general de ambas formas de reflexión: “Da der Gegenstand der spekulativen *Logik* nicht mehr das Bewußtsein ist, sondern das reine Denken jenseits des Gegensatzes des Bewußtseins [...] das Programm einer spekulativen *Logik* erfordert statt dessen eine immanente genetische Entwicklung der kategorialen Bestimmtheitsverhältnisse, die weder im endlichen Denken noch im traditionellen Sinn ontologisch fundiert sind, sondern die Momente des objektiven Denkens, des sein Wesen denkenden Geistes bilden” (Jaeschke, *ibid.*, p. 92). “Die äußerliche Reflexion heißt nicht deshalb äußerlich, weil sie ein der logischen Struktur ‘äußere Reflexion’ entsprechender mentaler Akt ist. Sie ist überhaupt nicht eine eindeutig definierbare Erkenntnisform, sondern dient als Sammelbezeichnung für mentale Akte unterschiedlichster inhaltlicher Bestimmung. Hegel kann sie pauschal als „äußerlich“ bezeichnen, weil er erstmals die logischen Bestimmungen in einer immanenten Bewegung des objektiven Denkens gründen sieht, die er als „eigene Reflexion des Begriffs“ bezeichnet” (Jaeschke, *ibid.*, p. 95). Valga esta nota aclaratoria para todas las ocurrencias de los conceptos involucrados.

el movimiento conceptual de la ciencia; pero, en contra de lo que sugiere el propio término, tal abandonarse a sí del conocer no equivale a un *perderse*; o de otra forma: si éste se “pierde” es sólo para encontrarse a sí más propiamente (el pensar se encuentra en la tematización de aquello en lo que ingresa), a saber: como el *sí mismo universal* que pone libremente la determinación de la sustancia (precisamente lo *presupuesto* por el conocer finito). De este modo, se revela en la conciencia individual, finita, pero ab-negadamente purificada (e.d. sin hacerse ya ilusiones “egoístas”), la *autoconsciencia infinita* que se tematiza como tal a través de la extensión de su actividad *determinante*. Tal recorrido, —esa pérdida que es un regreso a sí, ese avance que es un regreso— es la asunción del ser y la esencia en el concepto, el cual deberá ahora engendrar desde sí la realidad que él mismo ha llegado a ser y de la que en definitiva “procede”. O dicho de otro modo: la lógica se volcará como naturaleza y espíritu, reconociéndose la idea en ese “vuelco”, pero no por una suerte de “creación” del mundo por parte de lo lógico, sino porque es el mundo mismo el que ahora vuelve a sí, sólo que, ahora, lógicamente reconstruido, reestructurado. Por esto es que busquemos subrayar el carácter de remisión-transmisión del sentido finito, la transposición de la experiencia inmediata a la ciencia.

Por ende, la *reflexión del contenido* es i) la *estructura relacional* que determina la dinámica inmanente del absoluto; y ii) el camino mismo que el conocimiento debe seguir para establecer el modo del darse-a-sí el absoluto, de habérselas consigo. Sin embargo, este ingreso del conocimiento en la naturaleza del contenido requiere previamente asegurar el acceso a dicho plano fundamental despejando aquello que obstaculiza nuestro ingreso a éste. ¿Pero cómo entrar en aquello que, por ser lo absoluto mismo, no tiene afuera? Esta pregunta remite a otra, más pregnante: *¿cómo es que el conocimiento parece ser, al principio, externo a lo absoluto?, ¿cómo explicar el hecho de la reflexión finita?* Es aquí donde la convicción hegeliana “de que lo negativo es precisamente en la misma medida positivo” (WdL, GW 11: 25; trad. 203) revela uno de sus múltiples rendimientos: pues es el movimiento mismo de salida, de *finitización y enajenación del espíritu*, lo que pone en marcha el movimiento de regreso: el devenir ciencia, y esencia, de la reflexión finita; esa enajenación supuestamente primera (pues en realidad se trata de un bucle de retroalimentación) es la condición de posibilidad de la constitución de nuestra experiencia histórica, la “salida” de una esencialidad todavía abstracta al estar concreto, que es el lugar en el que la ciencia es escrita por el filósofo y donde surge la pregunta por la verdad y el sentido. O de otra forma: sólo hay un ingreso en lo absoluto mismo (por tanto un conocimiento de él) porque hemos podido llegar a “salir” de él.

No obstante, esta formulación podría llevarnos por el camino de una mística más próxima a cierta concepción del neoplatonismo; algo que el propio Beierwaltes distingue en cambio expresamente de la relación especulativa hegeliana con lo absoluto, o también, más cerca de Hegel,

a cierto camino emprendido por Schelling. Cuando decimos “salir de lo absoluto”, nos referimos a que nuestro mundo es siempre el mundo de la finitud y, por tanto, de la escisión o el “juicio de la idea” (cfr. Enz §§ 223-227)<sup>28</sup>, de manera que no podemos *reconocer inmediatamente* allí la actividad del concepto, ni tampoco la “presencia” propia de lo absoluto debido a que en la inmediatez nos dejamos llevar por como las cosas nos *parecen*. Desde esta perspectiva, sólo desde esa “salida” podemos re-construir la actividad del concepto en la ciencia, lo que equivaldría a una suerte de ingreso en la interioridad del absoluto mismo. Pero, a su vez, este ingreso es otra salida: *hemos tenido* que salir de la masa de conocimiento que *al pronto* se nos impone: la herencia del pasado trabajada por el entendimiento. Y no es casualidad que hablemos de *tiempo* pues, como veremos, la presencia del absoluto (vale decir, de lo verdadero), en la experiencia histórica y en la ciencia puede ser comprendida también a partir de *dos niveles de prioridad* en lo relativo a la pregunta por la verdad: mientras que el mundo de la experiencia se rige por cierta *prioridad temporal de la sustancia*, la interioridad de la ciencia se rige más bien por cierta *prioridad esencial del concepto*. Este orden doble lo es *de un mismo mundo*, de un mismo horizonte de experiencia posible, que más bien es comprendido de dos formas distintas según sea el nivel del pensamiento desde el que ese mismo mundo es comprendido; o como señala Hegel en Enz §22: se trata de dos formas de aparición del contenido absoluto. No podemos profundizar ahora en este asunto, pues requiere una larga exégesis de los textos. Mas lo que buscamos en este marco general es anunciar el sentido que tiene esta referencia recíproca entre la ciencia la experiencia histórica “antecientífica”: de la primera a lo segundo la referencia es *fundamental*; y de éste a aquélla, *condicional* (en el sentido estricto de la lógica del Fundamento, en WdL): desde el lado de lo fenoménico, el mundo de la experiencia deberá poder reconocerse en la ciencia, en cuanto fundamentado en ella; al igual que la ciencia habrá de existir (fijémonos que ya no se trata de un mero *Dasein*, sino que el *Dasein* es *Existenz*) condicionada por el mundo de la experiencia en el que ella se da y es reconocida, pero también al que libera al asumir la *totalidad de sus condiciones*. Por tanto hay un *quiasmo entre fundamentación lógica y condicionalidad empírica*, lo cual apunta al orden de prioridades que hemos señalado.

Sin embargo, la armonía que se anuncia entre ambos mundos, aquello que Hegel denominó al final de sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* como el fin de la lucha entre la

---

<sup>28</sup> Martínez Marzoa formula esta idea a propósito de la crítica de Hölderlin a Fichte en *Juicio y Ser*, que será determinante para la concepción especulativa del juicio en Hegel (pues este último conserva en su concepción del juicio, *Urteil*, el juego etimológico de la *Ur-Teilung*: la partición originaria, i.e. en el origen está la “pérdida” del absoluto mismo cuya tarea es re-construir en la di-ferencia de la ciencia), pese a que en su intento de solución del problema planteado por Hölderlin difiere de él: “La *Ur-Teilung* es el comienzo de toda validez , y esto quiere decir algo así como que no puede haber primero porque lo que siempre ya hay es el haberse-ya-escapado eso que no tiene lugar de otra manera que en ese haberse-ya-escapado”. F. Martínez Marzoa, *Hölderlin y la Lógica hegeliana* (Madrid: Visor, 1995). p. 30. Cabe señalar que esta formulación del problema es consecuente con la lectura que al autor tiene de Platón: la idea como diferencia ontológica.

autoconsciencia finita y la infinita (Werke 20: 460), nunca se da de un modo perfecto y cabal. Si hay algún significado que pueda ser atribuido unívocamente al concepto de espíritu, este significado apuntaría hacia aquella *disparidad o diferencia productiva*: un desequilibrio que pone en marcha el esfuerzo por llevar al concepto el contenido general de la masa inerte de la sustancia histórica que el entendimiento se representa desde una posición exterior. Por este motivo, puede afirmarse que la “salida” del espíritu hacia el mundo de la finitud, la constitución de la experiencia histórica, tiene un *costo que debemos pagar*: el que lo consabido (*das Bekannte*) que surge de ella sea más bien un *obstáculo necesario* para ingresar a la reflexión esencial del contenido mismo, la cual empero no aparecería ante nosotros sin ese previo “estar ya de antemano en lo consabido”.<sup>29</sup> En qué consista este obstáculo necesario, denominado por Hegel como *apariencia*, y cuál sea la *estrategia reductiva* que la ciencia tiene para conducir al conocer finito hacia sí misma es algo que corresponderá desarrollar a lo largo de nuestra investigación...

Desde aquí creemos que es posible plantear el problema que atraviesa la investigación:

i) Si “ambas” reflexiones (o con mayor precisión: el “pararse a pensar” del entendimiento y la “reflexión” lógica) están por lo pronto separadas, pero deben remitir a lo mismo, entonces debería haber entre ellas tanto un grado de *compatibilidad* (digamos un suerte de “hacer común”) como también un grado de *incompatibilidad* (que es precisamente aquello que las mantiene separadas). Nuestro mundo no se refleja por entero en la ciencia, no es la necesidad del concepto aquello que orienta nuestro hacer, pero es posible acceder a ella en la medida en que, de algún modo, el concepto forme parte *ya* de nuestro mundo, en que tenga un lugar en él.

ii) Sólo puede llegar a conocerse la naturaleza de la reflexión del contenido una vez *alcanzado el nivel de la ciencia*, lo cual requiere empero abandonar nuestro modo habitual de conocer (el intelectual); ello apunta precisamente al giro del pensar antes señalado, el cual, a su vez, debe ser *realizado por la propia ciencia*.

iii) De esto parece resultar la siguiente paradoja: parece que el acceso a la ciencia requiere el giro en el pensar que ella misma realiza, presuponiendo así el acceso a la ciencia su propia realización. Ello da lugar a cierta necesidad que la ciencia tiene de expandirse hacia su “pre-historia”, lo ante-científico, con el objetivo de asumirlo en su interioridad tematizándolo desde su nivel, apropiándose fundamentalmente de sus condiciones. Tal asunción tiene la forma de una depuración de los obstáculos que impiden el acceso del conocer a la reflexión del contenido mismo, tarea identificada por Hegel con la de una *introducción escéptica a la filosofía*.

---

<sup>29</sup> Cabe subrayar el hecho de que Hegel hable de *Entschluss zum Denken*: de re-solverse a pensar, o sea salir de lo acostumbrado y tradicional.

iv) De acuerdo con lo anterior, la asunción de la reflexión finita tendría un doble sentido y una doble dirección. En lo relativo al sentido: i) se trata de formar al individuo en el saber científico, de manera que éste pueda reconocerse en la reflexión de la autoconsciencia universal (lo que, por cierto, es algo semejante a lo propugnado por Fichte respecto a sus alumnos); ii) pero también se trataría de transponer (de remitir) el sentido limitado en el que lo verdadero aparece para el conocer finito, de modo que ello se ex-ponga en y transmita a la ciencia de acuerdo a su sentido conceptual, i.e. que el entendimiento reciba un tratamiento científico o se eleve en virtud de su intrínseca contradictoriedad hasta el *Standpunkt* de la razón especulativa.

En lo relativo a la dirección: i) se trata, por una parte, de llevar (remitir) la reflexión exterior a la reflexión del contenido mismo, con lo cual el estar inmediato del espíritu de la época es conducido a su esencia (es la referencia o *Beziehung* del mundo previo, dado o “administrado” por la reflexión finita, a la ciencia); pero ii), por otra parte, se trata, en igual medida, de llevar (transmitir) la reflexión del contenido a la reflexión finita (es la referencia o *Beziehung* de la ciencia a un mundo ya permeado por ella y expuesto, “primero”, en la exposición introductoria y luego, “después” de la lógica en la filosofía real: como se ve, el doble movimiento no traza tanto un círculo cuanto una espiral siempre abierta). De este modo, el mero “parar mientes” se hace a su vez reflexivo (si queremos: deja de ser una mera reflexión exterior para conformarse, como reflexión *externa*, al movimiento lógico), y la reflexión asume inmanentemente su propia finitud, con lo cual la esencia del espíritu aparece en el estar bajo la figura objetiva de la ciencia, la escritura conceptual, que es aquello que Hegel llama *Vortrag*: el escrito o las lecciones sobre *Lógica*.

Esta asunción, en sus dos sentidos y dos direcciones, es considerada por Hegel como un acto de liberación que la ciencia ejecuta, motivo por el cual requiere y exhibe cierto nivel de *reducción escéptica* de todo *resto aparential* que impide el reconocimiento de la conexión esencial de ambas esferas reflexivas. Pero más allá de las apariencias, ciencia y el mundo de la experiencia histórica son *coextensivos* del mismo modo que lo son entendimiento y razón.

Naturalmente, los puntos mencionados abren una multiplicidad de problemas que buscaremos desarrollar bajo el término de una *asunción de la reflexión finita* en la filosofía de Hegel. Para ello tematizaremos en detalle *dos modelos de asunción del conocer finito*, los cuales, pese a presentarse como estrategias introductorias, presentan numerosas diferencias ya que corresponden a dos períodos distintos dentro de la formación del pensamiento hegeliano: el de una “lógica escéptica” y el del proceder fenomenológico, considerado por Hegel como un “escepticismo que se consuma a sí mismo”. Sólo en el curso de la investigación podremos ahondar tanto en sus similitudes como en sus diferencias, y también desde luego abordar con mayor detalle los aspectos cronológicos



involucrados; pero al menos quisiéramos señalar ahora la delimitación temporal de los períodos a los que nos referimos: lo que hemos denominado como una “lógica escéptica” corresponde a la primera concepción introductoria que Hegel elabora de una lógica, precisamente tras su llegada a Jena: entre los años 1801/02. Precisamente por eso esta concepción se encuentra aún influida por elementos provenientes del período de Frankfurt, pues Hegel se encontraba saliendo de la concepción religiosa que predominó en dicho período y la adaptó al nuevo esquema: entendimiento/razón. Posteriormente, en el período de 1804/05, el filósofo elabora una nueva concepción introductoria de la lógica, que autores como Düsing<sup>30</sup> han caracterizado como *intermedia* o de *tránsito* entre la primera y una concepción especulativa, motivo por el cual ya contiene elementos centrales de esta última concepción; mientras que la idea de un escepticismo *en lo relativo a la lógica* perdió protagonismo debido a la posición central de los conceptos de dialéctica e infinitud, que abundan en el interior del curso lógico mismo pese a que siga existiendo una separación entre lógica y ciencia especulativa, entendida todavía como una metafísica. Además, en 1805 Hegel comienza a redactar la *Fenomenología*, por lo que la idea de un escepticismo dirigido a la finitud del conocer parece concentrarse exclusivamente en la *aparición* (*Erscheinung*) y la *apariencia* (*Schein*) del saber *que aparece*; o de otra forma: Hegel ha abandonado ya el intento de un escepticismo introductorio dirigido a las formas (puras) del conocer finito como el que menciona ya en 1817, en la nota al §36 de la Enciclopedia de Heidelberg (=HEnz), en cuanto alternativa posible para una introducción a la filosofía y que él mismo en 1801/02 habría procurado realizar.<sup>31</sup> Al menos desde 1806 el tratamiento *especulativo* de las formas de la finitud, su asunción en la ciencia y elevación sobre lo finito, es comprendido como dialéctica, i.e. como reflexión que el contenido de la ciencia *lógica* se da a sí mismo en cuanto movimiento del pensar puro. El escepticismo, como dijimos, se reserva para denominar cierta función metodológico-sistemática peculiar de la *Fenomenología* en cuanto *introducción y primera parte del sistema*, la cual sin embargo *también* nos presentará en su exposición una dialéctica inmanente, por lo que deberemos proponer un criterio de diferenciación entre ambos. No obstante, lo que buscábamos subrayar ahora, estableciendo algunos matices básicos, es que los modelos de asunción que buscaremos tematizar pertenecen al proyecto de lógica de 1801/02 y a la propia *Fenomenología*.

---

<sup>30</sup> K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik* (Bonn: Bouvier, 1976). p. 159.

<sup>31</sup> En este punto no seguimos la tesis de Fulda en su monográfico dedicado al Problema de una Introducción (ibíd.). En palabras de Trede, Fulda sostendría la siguiente posición: “zufolge Hegel die *Phänomenologie* als Einleitung zum spekulativen Standpunkt seiner Logik in Abhebung gegen ein konkurrierendes Einleitungsmodell im Sinne eines wissenschaftlichen Skeptizismus konzipierte”. Trede critica el hecho de que “Fulda geht dabei von der Annahme aus, Hegel habe diesen Skeptizismus als Einleitung nie durchgeführt. Dies ist [...] nicht der Fall, insofern die Jenaer Logik bis 1804 eben diese Durchführung ist” J.H. Trede, ‘Hegels Frühe Logik (1802-1803/04). Versuch Einer Systematischer Rekonstruktion’, *Hegel-Studien*, 7 (1972), (123–68), p. 126.

Por su parte, la determinación final de nuestro problema acudirá a sectores de la Lógica a fin de obtener desde allí cierta estructura categorial pura a través de la que podrían pensarse las operaciones contenidas a lo largo de la tematización de los dos modelos. Tal estructura sólo puede hacerse visible porque el devenir del pensamiento hegeliano no abandonó el problema de una asunción de la reflexión finita, sino, antes bien, lo simplificó y radicalizó a partir de la inmanencia de la reflexión en el contenido absoluto mismo. Será la dialéctica del fundamento y la condición aquello que dará cuenta final del problema desarrollado.

En términos generales, buscamos mostrar lo siguiente:

i) Que el camino a la ciencia, pese a perder la posición sistemática como primera parte e Introducción al Sistema de la ciencia que tuvo hasta al menos 1812, y pese a que la propia *Fenomenología* no sólo es desplazada al interior del sistema en cuanto miembro del espíritu subjetivo sino que también su objeto, el espíritu *qua* conciencia, parece ser rebajado a un algo fuera de la filosofía;<sup>32</sup> que el camino hacia la ciencia —decíamos— deberá ser coextensivo a ella, pues se trata de un *contenido único* que sólo difiere en su forma de aparición. Este contenido único se transforma y “digiere”: sólo que nunca completamente; aunque para Hegel el resto o los restos corresponden al mundo de la finitud —más exactamente, a la impotencia de la naturaleza (también y sobre todo de *nuestra* naturaleza), no desde luego a la ciencia. Por esto, cada determinación *intracientífica* es la *asunción-transposición* de un aspecto presente en nuestro saber habitual de los objetos. La reflexión exterior es, entonces, indisociable de la reflexión del contenido, pero al mismo tiempo son tan opuestas como complementarias, estorbándose entre sí, pues la una da lugar a la opinión, entendida como saber contingente, mientras que la otra es el movimiento dialéctico del pensar puro.

ii) Que el paso de la masa sustancial mundana a la forma del sí mismo, que tiene lugar en la ciencia, puede ser pensado como la asunción entre dos niveles del saber, la transmisión del sentido de uno (digamos de sus conceptos) al del otro. Así, debe mostrarse que el saber que ha sido *formado (formiert)* desde una relación exterior con el objeto corresponde a una saber configurado (*gebildet*) por la *forma misma de lo sustancial*, lo cual determina su lenguaje, sus ciencias y, en general, todas sus certezas y representaciones. Este saber debe ser remitido a la ciencia, i.e. *recuperado (sólo) en lo que tiene de libertad (sensu hegeliano)*, o lo que es lo mismo: en lo que tiene de *conceptual*. De acuerdo con esto, debe mostrarse en qué sentido se trata de un mismo *contenido*

---

<sup>32</sup> Junto con ello, la entera filosofía teórica kantiana es puesta, en un gesto radical y polémico, en el nivel de la fenomenología, i.e. algo que no sería (ya) propiamente filosofía: “La filosofía kantiana puede examinarse del modo más determinado considerando que ella ha aprehendido al espíritu como conciencia y contiene solamente determinaciones de la fenomenología, no de la filosofía del mismo. Ella examina al *yo* como referencia a algo que yace más allá [*Jenseitsliegenden*], que en su determinación más abstracta se llama cosa en sí, captando sólo según esta finitud tanto a la inteligencia como a la voluntad” (Enz § 415).



que debe *acontecer* científicamente una vez que las condiciones históricas para su asunción hayan sido posibles, i.e. que haya emergido la posibilidad histórica del concepto de la ciencia. Que el contenido absoluto *acontezca* científicamente equivale a decir que éste debe ocupar un lugar en la formación del individuo, quien debe poder reconocerse en la reflexión del contenido, para pensar desde allí la *contingencia* de su propio mundo, en lo que ella tiene de conceptual. Inscribirla en el *sentido*.

iii) Que esto es posible en la medida en que la ciencia funde *libremente*, i.e. conceptualmente, su referencia hacia fuera de sí misma, hacia lo otro, con el objetivo de *negarlo determinadamente*, por un lado, y de *asumirlo* en sí misma, por el otro. La ciencia se realiza en aquella transposición, pero ella es libre de aquello que transpone, y ello, deberá mostrarse, por dos razones: a) porque su movimiento es de carácter espontáneo (se da a sí su propio ritmo) y b) porque “se protege o inmuniza” negativamente de aquello que, desde el exterior, amenaza con interrumpir su desarrollo, de los “horrores del mundo objetivo”, como dijo alguna vez Hegel en Jena (GW 5: 270).<sup>33</sup> Esta *estrategia escéptica* de protección es absolutamente necesaria porque la amenaza del afuera se da en todo momento, al ser co-originaria (bien entendido, en el sentido de *Anfang*, no de *arché*) a la búsqueda de una disciplina absoluta en el pensar.

iv) Que si iii) puede aceptarse, entonces la ciencia debería contener en ella misma estructuras conceptuales mediante las cuales sea posible pensar el problema de la asunción de la reflexión finita. Pues si tal asunción es un acto libre de ella, debería estar consignado en su saber de sí misma. En suma, deberíamos poder pensar la lógica del vínculo esencial de la ciencia con la experiencia histórica, tanto en lo que respecta al hecho que el concepto está-ahí en el mundo de la contingencia, como al hecho que la finitud de la experiencia conserva una huella en el interior de la ciencia; transformada, eso sí, en disciplina: lo dialéctico de la razón especulativa, la reflexión del contenido. Precisamente esto es lo que intentaremos comprender como una transmisión de la ciencia a la reflexión finita y su mundo, y como una remisión de ésta a aquélla.

#### 4. División general de la investigación

La investigación se divide en tres secciones:

---

<sup>33</sup> La frase que utiliza Hegel proviene de Schelling. Puede localizarse en la Décima de sus *Cartas sobre criticismo y dogmatismo* (SW 1: 337), al igual que en su *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (SW 1: 157). Hegel también utiliza al final de su escrito sobre la *Positividad de la religión cristiana* (no incluido en la edición de Nohl, pero sí, recientemente en GW 1: 378).

Las primeras dos buscarán desarrollar en detalle los dos modelos de asunción escépticos con los que Hegel buscó asumir la reflexión finita. Así:

- La primera Sección tematizará el primer modelo diseñado por Hegel, correspondiente a una “lógica escéptica”, entendida como una crítica del entendimiento, prolongada en una introducción a la metafísica, entendida esta última como el saber de la vida infinita o sustancia. Llevaremos la tematización de este modelo desde su antecedente religioso-político hasta hacer visibles sus insuficiencias, así como el sentido que habría hecho posible ese giro en el enfoque del filósofo que culminará en el segundo modelo de asunción. Hacia el final de la sección buscaremos establecer el nuevo concepto de *vida infinita*, directamente relacionado con una concepción inmanente y esencial de la reflexión.
- La segunda Sección tematizará el segundo modelo de asunción, que corresponde a la *Fenomenología* en cuanto introducción a la Lógica y “escepticismo que se consuma a sí mismo”. La clave de acceso a dicho modelo viene dada por una nueva concepción de “lo lógico”, así como por el entronque que esta nueva concepción tiene con el desarrollo histórico del conocer finito, entendido como historia de la autoconsciencia del espíritu y aparición de la esencialidad espiritual. Asimismo, resulta fundamental para comprender este modelo la caracterización detallada de la operación del conocer finito, así como la distinción que el filósofo realiza entre “sensibilidad”, “representación” y “concepto” en cuanto apariciones de un contenido único. La sección culmina al localizar el sentido preciso de la *Fenomenología* en cuanto introducción a la Lógica, lo que nos revelará la conexión existente entre el conocer finito y los conceptos tematizados en la lógica, así como la relación que la reflexión finita guarda con la reflexión del contenido mismo, i.e. con la dialéctica del pensar. Junto con esto, hacia el final de la sección se revelará ante nosotros una distinción posible entre “escepticismo” y “dialéctica”, la cual será clave para pensar la conexión de la ciencia y su “afuera”.
- En la tercera Sección de la investigación se busca, por una parte, comprender el sentido en que afirmamos que la operación de asunción que Hegel buscó realizar por medio de los modelos tematizados, es radicalizada pero a su vez comprimida en la Lógica. Esto se relaciona directamente con la renuncia hegeliana a dotar la “introducción” de una posición sistemática, con lo cual la *Fenomenología* parece haber perdido el valor asignado al escribirla. Junto con ello, buscaremos pensar las operaciones contenidas en el desarrollo de la investigación según ciertas estructuras esenciales, i.e. según conceptos tematizados en WdL.

Para esto será necesario acudir a sectores de la Lógica de la Esencia, particularmente los dedicados a la estructura apariencia-esencia, a la triple determinación del concepto puro de reflexión y su determinación como oposición, y a la lógica del fundamento (*Grund*) y la condición (*Bedingung*), cuyo resultado es la *Existenz* en tanto *Erscheinung*. Es en la lógica de Fundamento donde encontramos la estructura especulativa pura que más se ajusta a nuestro problema.

Aunque en general buscamos conjugar en cada división los caracteres propios de una investigación, hemos procurado darle a la primera Sección un carácter más informativo debido a que el tema cuenta con menos estudios en español. A la segunda sección, por otro lado, hemos procurado darle un carácter más interpretativo, ya que se construye en base a textos más conocidos y estudiados en nuestra lengua (particularmente en lo relativo a la *Phä*). Por su parte, la tercera Sección posee un carácter sintético, y en ella se conjuga el intento por comprender sectores de la Lógica con el de conectar tales sectores con nuestro problema general.

Consideramos pertinente advertir que entendemos esta investigación como un intento de *articular un problema* de manera coherente a través de los textos y el pensamiento de Hegel. Pero al mismo tiempo consideramos que, de un modo más general, comprendemos nuestro trabajo como un *aprendizaje de lectura*.



## INTRODUCCIÓN:

### SOBRE LOS MODELOS ESCEPTICOS DE ASUNCIÓN DE LA REFLEXION FINITA

Más allá de las diferencias puntuales de cada estadio y de cada ciencia filosófica particular —i.e. del modo en que este intento se realiza en las diversas épocas y sectores de su pensamiento—, Hegel considera el quehacer filosófico en directa conexión con la necesidad de pensar la posibilidad de unificar las determinaciones contrapuestas que desgarran la condición humana en el contexto de una cultura moderna en crisis; cultura que, al menos desde Schiller (y más radicalmente aún desde las críticas a Fichte emanadas del círculo de Sinclair y Hölderlin en Homburgo<sup>34</sup>), es comprendida *expresamente* como una cultura organizada por una forma de racionalidad específica: el entendimiento y su reflexión finita. De acuerdo con nuestra hipótesis, la constitución de la interioridad de la ciencia o saber especulativo, podría leerse como un movimiento de *asunción* que va desde aquélla forma de racionalidad y sus productos hasta la ciencia misma. Más estrictamente: se trata de un movimiento de transmisión de la ciencia a la forma de racionalidad efectiva y sus productos con el objetivo de remitirlos a su interioridad, con lo cual al mismo tiempo la propia ciencia se da ella misma su efectividad (i.e. una presencia en la *Bildung*) y una actualización contextual: *su conexión esencial con la finitud*. Como anunciamos, las primeras dos Secciones de nuestra investigación tienen como objetivo aproximarse a los dos modelos escépticos mediante los cuales esta asunción acontece. No queremos decir con esto que sean las únicas dos formas acontecidas, ni tampoco de que sean las dos únicas formas detectables de este acontecer (menos aún de que sean las “primeras” o “fundamentales” etc.). Simplemente son dos formas que pueden ser localizadas con claridad y que poseen, a un nuestro juicio, dos ventajas mutuamente complementarias para lo que nos interesa llegar a formular de forma pura en la determinación final del problema:

- i) En primer lugar, ambas se conectan directamente con el período de formación y maduración del pensamiento sistemático hegeliano, donde el problema de la reflexión (que tras de sí aún deja entrever un profundo período de investigación histórica y de un

---

<sup>34</sup> En adelante, nos referiremos bajo “círculo de Homburgo” o “Liga de los Espíritus” (*Bund der Geister*) al círculo de amigos conformado, entre otros, por Hölderlin, Sinclair y Zwilling, y al que Hegel se une hacia el año 1797, durante su período en Frankfurt. Los intereses del círculo se dirigieron, por un lado, a la política (tuvieron contacto con grupos jacobinos), y por el otro a la filosofía y la poesía (hubo pues un fuerte componente estético en su reflexión metafísica). Por ahora, lo fundamental para nosotros es que el círculo de Homburgo conectó las consecuencias políticas de la filosofía de Kant y Fichte (las cuales eran vistas a su vez como el “equivalente” espiritual de la Revolución Francesa), con una crítica dirigida a las limitaciones de la filosofía de la reflexión que buscaba recuperar parte del legado del pensamiento antiguo como una suerte de “antídoto” contra el subjetivismo más moderno. Abordaremos más adelante mayores detalles sobre la posición compartida por los miembros del Círculo. Al respecto, vid. Hegel, Hannelore: “Reflexion und Einheit. Sinclair und der ‘Bund der Geister’ -Frankfurt 1795-1800”, en *Das älteste Systemprogramm*, Hegel-Studien Beiheft (Bonn: Bouvier, 1973), ix, pp. 91–106.

pensamiento religioso-político) poseía más marcadamente una ambigüedad que nos interesa subrayar: su inexorabilidad en tanto principio rector de la *Bildung* y su resistencia ante el impulso interiorizador de la ciencia. Pero además ambas formas se conectan entre sí en tanto son *dos intentos de hacer lo mismo*, aunque ciertamente *bajo condiciones teóricas diferentes* (que deberán ser señaladas en detalle): el problema de la asunción del modelo de racionalidad intelectual-reflexivo fue comprendido, en la formación del pensamiento sistemático hegeliano, como el problema de una *introducción a la ciencia*. Esta función fue en primer lugar asignada a la *lógica* y posteriormente a la *ciencia de la experiencia de la conciencia*, ambas consideradas, *mutatis mutandis*, como una *forma de escepticismo dirigido a la finitud del conocer*.

- ii) En segundo lugar, ambas ocupan, si bien de una manera diferente, una posición *liminar* en lo que respecta al pensamiento y la sistemática hegeliana, motivo por el que exhiben de un modo *radicalizado* la operación que nos interesa explorar en su complejidad. Precisamente en la medida en que se conectan con el problema de una introducción a la ciencia, ambos modos de asunción del conocer finito se relacionan con algo “*exterior*” a la ciencia propiamente tal, la cual será entendida, según su concepto más radical, como un saber que *carece* de toda exterioridad. Desde aquí será necesario pensar esta aporía, así como también el estatuto de ambas introducciones, tanto en lo que comparten como en lo que difieren. Pero ahora debemos subrayar el hecho de que esta posición “*exterior*” exige un comportamiento *reductivo, negativo* de la ciencia y, al mismo tiempo, una “salida de sí misma”, una suerte de *expansión* de su interioridad con el objetivo de recuperar ese “afuera” para sí, de transponerlo en sí misma. El movimiento de asunción conecta negativamente la ciencia *con aquello que ella no es*: con la racionalidad de la reflexión finita, así como también con el mundo histórico en el que tal modelo de racionalidad se erige como principio organizador; desde allí ella obtiene el “combustible” de su desarrollo interior. Cabe agregar que ambos intentos de introducción a la ciencia fueron *abandonados* por Hegel, lo que nos brindará la oportunidad, en la tercera Sección, de pensar el sentido de ese abandono, que interpretamos más bien como una suerte de *compactación* cuya posición sistemática se asemeja a un “agujero negro” antes del inicio de la ciencia.

Con esto adelantamos el sentido general de las primeras dos Secciones, donde nos concentraremos en modelos concretos de asunción de la reflexión finita y su mundo. Ahora bien, la determinación de

las diferencias entre estos dos modelos, así como el planteamiento del sentido de sus secciones y capítulos respectivos, es algo que corresponde tanto a la presentación como a la ejecución de los mismos. Sin embargo, en este planteamiento general de las primeras dos Secciones debemos al menos apuntar sus delimitaciones estructurales mutuas.

- i) Habíamos apuntado el hecho de que ambas secciones presentan dos intentos por realizar *lo mismo*, bajo condiciones teóricas diferentes. Este algo ‘mismo’ es, como también apuntamos, el movimiento de asunción de la reflexión finita, entendida en concreto como una forma de escepticismo dirigida a la finitud del conocer. Pero tanto lo que sería el “escepticismo” como la ejecución de esta asunción se diferencian notablemente, precisamente en la medida en que el concepto mismo de “conocer finito” y con ello el de “reflexión” sufren una alteración sustancial, que alcanzará también a su relación con lo “absoluto” mismo y por tanto al propio concepto de la “ciencia”.
- ii) Debido a estas modificaciones, el movimiento de asunción, así como también la determinación de sus componentes (digamos los extremos de la reflexión finita y la ciencia) serán determinados de un modo diferente.
  - a) El primer enfoque descansa en la división de la filosofía en dos disciplinas diferentes: la lógica entendida como introducción o el lado negativo de la razón, y la metafísica entendida como su lado positivo o el conocimiento de lo absoluto (que a su vez es comprendido, junto con Schelling, como una “sustancia metafísica”). Esta división se relaciona con una separación más fundamental entre “facultades” trascendentales de conocimiento: por una parte, la *reflexión* que es ligada por Hegel con la esfera del entendimiento y la finitud, los cuales buscan imitar o darse la apariencia de la razón, pero sólo consiguen establecer modos de síntesis deficientes, afectados por contraposiciones y exteriores al contenido de la sustancia. Por otra parte, se encuentra la *intuición* que abre paso al contenido absoluto de la sustancia y con ello al conocimiento metafísico o la especulación, que sería el modo de conocimiento que asume las contraposiciones de la reflexión y se dirige hacia la intuición del absoluto en cuanto tal, entendido como punto de indiferencia que, al menos en términos esenciales, *carece de un movimiento reflexivo*. Desde esta breve tópica señalamos el movimiento de asunción del siguiente modo: la transmisión del conocer finito al infinito se da *entre dos extremos “separados”*, que además se basan en dos “facultades” cognitivas y dos lados de la razón. Por tanto, una vez concluido el

conocer reflexivo (lo negativo), se transita a un conocer metafísico (lo positivo) que sólo contiene de un modo problemático diferenciación y determinación. El término medio que vincula los extremos es una *reflexión de segundo grado*, la *reflexión filosófica* o la *reflexión como razón*, que es el modo en que lo racional puede extenderse hacia el entendimiento y sus determinaciones para llevar a cabo la disolución de sus formas finitas.

- b) El segundo enfoque emerge en el momento en que la distinción-separación entre reflexión e intuición entra en crisis y Hegel asume la necesidad de hacer de la reflexión el *alma del contenido absoluto mismo* y no meramente un obstáculo para llegar a él. Hegel introducirá la reflexión en el corazón de la sustancia, a la que entenderá como vida y espíritu que se dirige hacia el conocimiento de sí mismo en su elemento más íntimo: el concepto. Esto da lugar a la actualización de una serie de conceptos fundamentales desplegados ya en el modelo anterior, además de un cambio en la organización misma de la sistemática, y con ello de la introducción a la ciencia. La lógica toma la posición de la metafísica y con ello la reflexión es comprendida como una dialéctica del contenido absoluto mismo, que ha de ser conocida en su movimiento conceptual inmanente. Mayores detalles de este giro sólo podrán señalarse después, ahora sólo interesa recalcar tres cosas: en primer lugar, que con esta transformación la estructura apariencia-esencia adquiere protagonismo a la hora de pensar el problema del conocer finito y su introducción a la ciencia; en segundo lugar, que esta concepción, así como el propio esquema desde el cual será pensado el problema del conocer finito, dará lugar a una suerte de “duplicación” de la reflexión (a grueso modo: una “exterior” y otra “interna”) que se conectará con el problema (a estas alturas radicalizado) de la historicidad y temporalidad del conocer y de lo absoluto mismo como un aspecto esencial. En tercer lugar desprendemos las características generales del movimiento: el sentido del movimiento es ahora el de una *profundización en el grado o nivel de autoconsciencia*, los extremos ya no están “separados” sino que se trata de niveles de consideración de *lo mismo*. Esto exige pensar el problema del conocer finito y asunción desde una “doble vía”: el conocer finito como reflexión exterior y el conocer absoluto como reflexión inmanente.
- c) La diferenciación entre ambos enfoques es interpretada por nosotros no tanto como una ruptura en la concepción del objetivo de base, ni tampoco del problema mismo, cuanto como una *radicalización de éstos*. En ambos casos, el movimiento de asunción se revelará como un círculo reflexivo ejecutado por la ciencia desde su nivel de



consideración de lo verdadero. Cabe agregar por último que en la filosofía hegeliana en general el sentido, las categorías y el movimiento de sus figuras se altera constantemente, por lo que no pretendemos *fijar* rotundamente la caracterización de los movimientos bosquejados, menos aun cuando se trata, sobre todo en la Primera Sección, de los primeros pasos de su sistemática. Por esto preferiríamos decir que se trata de tendencias que permiten una organización más concreta de un problema que se encuentra interconectado en diversos puntos.



## SECCIÓN 1. FUNCIÓN Y CRISIS DE LA LÓGICA ENTENDIDA COMO INTRODUCCIÓN A LA METAFÍSICA

Al enfrentarse al problema de una “introducción a la filosofía”, la pretensión de Hegel durante la formación de su pensamiento era interpretar los diversos desgarros del ser humano acontecidos en el contexto de la cultura moderna, y que estaban directamente vinculados con el principio de la formación del filósofo<sup>35</sup>; en tal sentido, llegará a sostener (precisamente en la presentación de un curso dedicado a la introducción a la filosofía) que: “la verdadera necesidad de la filosofía no consiste en nada más que en aprender a vivir de ella y por ella” (GW 5: 261),.

El primero de los dos modelos de asunción de la reflexión finita comienza a gestarse hacia el final del período de Frankfurt. Allí tienen lugar tres hechos decisivos para la formación del pensamiento hegeliano: el contacto con la “Liga de los Espíritus” (Hölderlin, Sinclair y Zwilling), el estudio intenso de Platón y las fuentes antiguas del escepticismo y la decisión final por “la forma de la reflexión y el sistema”<sup>36</sup>. A través de estos sucesos, sumados al estudio histórico-crítico de la religión positiva y la moralidad kantiana, comienzan a volverse nítidamente visibles para Hegel los

---

<sup>35</sup> Sobre este rasgo de la vida humana, que determina también el ser de la naturaleza y sus leyes, Marcuse señala: “En la situación de escisión la vida humana se mueve en un mundo de contraposiciones y limitaciones rígidas; tiene su mundo como ámbito de determinaciones unívocas y aisladas, en el cual cada Uno está limitado y asegurado frente a todo Otro. Es un mundo de aplacamiento total en el cual el «entendimiento» — que para Hegel es en este caso el entendimiento común — dirige sin discusión: él produce la «indiferencia de la seguridad», la «consolidación» universal, la afirmación en «los puntos de vista correctos» «con los que el hombre se ayuda razonablemente por la vida», «de los cuales parte y a los cuales vuelve». El entendimiento toma cada ente que encuentra como estático, firme, limitado, unívocamente determinado, individual, positivo, y se contenta con descubrir las relaciones entre esos entes, fijarlas con la misma univocidad, completar las limitaciones y proceder a nuevas contraposiciones y divisiones” (H. Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, trad. M. Sacristán, Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1970, p. 18).

<sup>36</sup> En este contexto, la carta a Schelling del 2 de Noviembre de 1800 (Briefe I: 58) es significativa. Pues no sólo verifica un punto de inflexión en el lenguaje y el estilo del tratamiento que Hegel otorga a los diversos problemas que examina sino también anuncia un giro en el propio contenido de la producción filosófica de Hegel, la cual “comenzó por necesidades humanas de carácter secundario” i.e., por la necesidad de trabajar como preceptor una vez abandonada la carrera eclesiástica, pero desde la que siempre intentó hacerse partícipe de los problemas socio-culturales de la época: digamos, la fragmentación de la sociedad y del individuo moderno, que florece allí donde se ha diluido, en virtud del propio progreso de la autoconciencia y el conocimiento, el vínculo sagrado que otorgaba a cada cosa su posición de verdad. Hegel, en un comienzo, entiende que la consigna de la realizabilidad del “Reino de Dios” es justamente esa tarea *política*, pues tal fue el modo en que los jóvenes del *Stift* de Tubinga interpretaron la experiencia histórica, tan radical y terrible como liberadora, de la Revolución Francesa a la luz de un instrumental teórico suministrado por la teología, la economía política y la filosofía práctica kantiana. Sin embargo, como señala en la misma carta, su “ideal juvenil” es “empujado hacia la Ciencia”, de modo que el desarrollo de su pensamiento *adopta la forma de la reflexión*. Esto implica, al menos dos cosas: en primer lugar, que el filósofo deberá enfrentarse, en un *sistema propio*, con las limitaciones características de la forma de la reflexión exhibida en otros sistemas de filosofía, vale decir, deberá entrar en la disputa filosófica (deberemos ver, pues, cómo él busca *asumir en un sistema y especulativamente la forma de la reflexión*). Mientras que por otra parte, y tal como lo indica con tono de preocupación su carta (“me pregunto cómo encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los hombres”), señala no sólo cierta incomodidad con su ocupación como preceptor, sino también su deseo, a partir de la forma de la reflexión y el sistema, de pensar los problemas *reales* de los seres humanos, de modo que su preocupación juvenil se mantiene, pero ahora “revestida” de una forma sistemática (vid. Duque, *La Era de la crítica*, op.cit., p. 335).

límites que la moderna “reflexión” presenta y produce en los diversos ámbitos de la existencia, motivo por el cual precisa de un fundamento no tan sólo capaz de resistir su acción, sino también de vincular los extremos aislados que ella produce.<sup>37</sup> Tal fundamento originario es denominado —bajo el influjo del panteísmo estético-platónico de Hölderlin<sup>38</sup>— como *vida*, y la tarea en la que se vuelca

---

<sup>37</sup> “En el Hegel de Frankfurt encontramos ya *in nuce* la vía propiamente *lógica* que luego se desplegará vigorosamente en Jena, de modo que podría decirse que, a partir especialmente de 1798, Hegel ya es «Hegel». No se trata, desde ahora, de lamentarse por la pérdida irremisible del bello genio griego, ni tampoco de intentar lo imposible: fusionar la «totalidad viviente» —en la que ese pueblo vivía como pez en el agua de sus leyes— con la moralidad kantiana y el ejemplo individual de Jesús. Se trata, nada menos —siguiendo las indicaciones del llamado *Más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*—, de instaurar una «nueva religión»: la religión del *amor*. Tan soberbio intento resultará, desde luego, fallido. Pero de este fracaso surgirán, en magníficas oleadas, los distintos esbozos del futuro sistema hegeliano” (F. Duque, *La era de la Crítica*, op. cit., pp. 356-357). Adherimos a lo planteado por Duque, complementándolo con las siguientes observaciones relacionadas con el *Fragmento*. En primer lugar, en el mismo *Fragmento* existen —como veremos posteriormente— referencias implícitas a un pueblo feliz, donde el concepto de Religión es comprendido como el modo en que la experiencia más perfecta de la unificación de la vida infinita puede ser satisfactoriamente lograda. Pareciera que Hegel aún intenta recuperar la efectividad social de la religión griega para interpretar desde ahí el culto cristiano y darle un sentido pleno. De otro modo, Hegel parece pensar que la realización cabal del culto cristiano, la religión moderna, pasa por cierto grado de renuncia a la propia mentalidad moderna (la cultura del entendimiento subjetivista) y, para esta tarea, el ideal griego cumpliría una función orientadora. Es como si aún se manifestaran evocaciones de su período anterior en la “instauración de una «nueva religión»” (esto, intermitentemente, aún bajo una conciencia relativa de su imposibilidad hasta 1802-03 en el *Sistema de la Eticidad*, cfr. F. Duque ibíd., p. 357 n.722). Por otra parte, también relativa al *Fragmento*, nos parece que la función subordinada de la filosofía a la religión es el último obstáculo para que Hegel sea Hegel. Con el reemplazo del concepto hölderliniano de “amor” por el de “Espíritu” en el *Fragmento*, Hegel ya está generando las condiciones para una nueva concepción de la filosofía, bajo la cual, *también* como autoconciencia del espíritu, la religión aparece subordinada. Düsing sitúa el surgimiento de esta nueva concepción en la reelaboración de la *Positividad de la Religión Cristiana* (a partir del 24 de Septiembre de 1800), donde se perfila la naturaleza de un conocimiento *conceptual* en el que “das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen, womit das wahre Unendliche oder das Göttliche gemeint ist, in der Metaphisik zu erörtern sei” (*Das Problem der Subjektivität*, op. cit., p. 73). De este modo, el concepto de Espíritu se torna objeto de la metafísica en tanto sistema donde “se juega” la verdadera infinitud o la posibilidad de la asunción de la forma de la reflexión por medio del establecimiento de un vínculo necesario entre el espíritu finito y el infinito. Según Düsing (loc. cit.), la carta a Schelling que hemos señalado, escrita un par de meses después, se refiere a los conceptos de “forma de la reflexión y sistema” no en conexión con el *Fragmento* sino, más bien, con lo que será su próximo escrito: Diff. Abordaremos posteriormente algunos aspectos de este texto.

<sup>38</sup> La influencia de Hölderlin en el giro paulatino que Hegel adopta hacia su propio filosofar (desde un kantismo práctico aplicado a la religión y la política hacía una concepción sistemática y ontológica de la filosofía, bajo la que la religión queda subordinada) es decisiva, y se extiende durante el período de Frankfurt, de Jena y tal vez, en ciertos aspectos (como la concepción del juicio y la concepción de la sustancia spinozista), más allá. Al respecto Henrich sostiene: “En un primer momento [Hegel] no encontró apenas qué oponer a la especulación de Hölderlin. En todo caso, lo determinó a distanciarse de su propio kantismo, a entrar en el ámbito conceptual de la filosofía de la unificación y a tomar por pensamiento supremo de una vida libre el “amor” como “unión”. / Al principio consideró a este amor, todavía en forma kantiana, como una especie de comportamiento con el mundo y, por lo tanto, de manera análoga a la imaginación. Pero pronto se le volvió también a él un poder unificador que enlaza de tal manera a la naturaleza a la libertad, al sujeto y al objeto, que cada uno sigue siendo lo que es y, sin embargo, entra en inseparable unidad con el otro. A esta unidad la llama ahora, como Hölderlin, “ser” y con ello quiere significar, como su amigo, “unión interior”. Sostiene que es inconcebible para el entendimiento. [...] / De esta comprensión hegeliana del “amor”, como concepto fundamental de su reflexión, brotó sin fisuras el Sistema. El tema del “amor” fue sustituido [...] por la más rica estructura de la vida y, posteriormente, por la del “espíritu”, que tiene más implicaciones que la de ‘vida’” (D. Henrich, ‘Hegel y Hölderlin’, en *Hegel en su contexto* (Caracas: Monte Avila, 1987), pp. 11–35 (p. 23)). Más específicamente, Henrich también señala que, pese a que Hölderlin despertó en Hegel la necesidad de pensar la relación interna entre infinitud y finitud, Hegel sólo pudo haber llegado al desarrollo sistemático de aquella en la medida en que pensó el horizonte de unificación no como un anhelo (*Sehnsucht*), sino de otro modo: “la relación entre finitud e infinitud hay que pensarla de tal modo que sus términos relacionados no provengan de un tercero, sino de las condiciones internas de su mismo estar relacionado. Además, la multiplicidad de los términos unificados tiene que poderse entender a partir de la esencia misma de la unificación” (ibíd., p. 25). Sobre la insuficiencia del concepto de amor, Duque señala: “Lo verdaderamente significativo es que, progresivamente, Hegel va tomando conciencia de que el amor no puede dejar a un lado (como algo indiferente u hostil) las oposiciones del entendimiento o la unificación por la fuerza de la razón, ya que, en este caso, la vida quedaría

su pensamiento es, por una parte, la de determinar cómo es que la vida ha devenido, para nosotros, un mundo *puesto y limitado* por la reflexión, mientras que, por otra, la de establecer una conexión posible entre la reflexión y la vida, de modo tal que ésta se torne accesible para el ser humano en, al menos, cierta dimensión de su existencia. En esta dimensión sería posible trascender los límites que la reflexión impone a la vida, alcanzando de esta forma la unidad originaria, el sentido más profundo, que la conectaría íntimamente con el todo viviente. Sin embargo, un fundamento tal no es accesible para el pensamiento, ni por tanto tampoco para la filosofía en la medida en que Hegel, aún carente de un concepto de razón propio, identifica al pensar en general con la reflexión (todo pensar es entendimiento finito, diríamos) y considera que la reflexión no puede escapar de las contraposiciones que ella produce debido a que ella consiste en poner éstas en la vida, cuyo ser positivo queda entonces desplazado al plano del no-pensamiento: una comunión mística con la sustancia panteísta. La filosofía, en tanto pensar, es simplemente expresión de la reflexión y sólo puede, en su acción crítica, contraponer cada ser-puesto por la reflexión para exigir su cumplimentación *ad infinitum*. En tal contexto, Hegel otorgará a la religión la tarea de acceder al plano fundamental a través de un sentimiento unificante capaz de disolver el ser-puesto por la reflexión, mientras que la filosofía cumplirá un rol crítico, si bien subordinado, importante para nosotros, ya que configura un antecedente decisivo para la *incorporación paulatina de la reflexión en la vida misma, como su esencia*.

Ahora bien, la llegada de Hegel a Jena en el año 1801 marcará un giro importante —posiblemente definitivo— tanto en su modo de comprender la proyección del quehacer intelectual en la cultura y la sociedad, como también en lo que respecta a su comprensión de la forma y la pretensión del conocimiento filosófico en general. Todo esto se relaciona con la concepción de un nuevo concepto de “razón”, así como también del de “vida infinita”, que se constituirá como *objeto* de la filosofía, entendida ahora como un saber o ciencia que se eleva sobre los límites de la reflexión. Desde su arribo a Jena, Hegel adopta un modo de filosofar decididamente sistemático, y abiertamente extremo en lo se refiere al lenguaje filosófico empleado, el cual fuerza al lector a refundar su

---

«atada» a un peso *muerto*, del que no puede dar cuenta, de modo que, al fin, el amor caería en la misma trampa ahora denunciada: tener frente a sí, o bien algo inasimilable, o bien una apropiación por decreto” (*La era de la Crítica*, op. cit. p. 358). Además de estos textos, sobre Hölderlin y el Idealismo alemán vid. K. Düsing, ‘Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel’, en *Homburgoo v.d. Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, ed. C. Jamme y O. Pöggeler (Stuttgart: Klett-Kotta, 1986), pp. 101–17; J. Taminiaux, ‘Hölderlin en Jena’, *Ideas y Valores* (2005) 89–103; R. Gabás, ‘El Todo-Uno del Idealismo Alemán en la poesía de Hölderlin’, *Enrahonar*, 2001, 43–65; V. Serrano, ‘Sobre Hölderlin y los comienzos del Idealismo Alemán’, *Anales del seminario de la historia de la filosofía*, 10 (1993), 173–94. Sobre relación entre Hegel y Hölderlin, una interesante propuesta de articulación-confrontación en torno al problema ontológico se encuentra en F. Martínez Marzoa, ‘La crítica del juicio estético, Hölderlin y el Idealismo’, en *En la cumbre del criticismo*, ed. R. Rodríguez Aramayo and G. Vilar (Barcelona: Anthropos, 1992), pp. 139–51; F. Martínez Marzoa, *Hölderlin y la Lógica Hegeliana*, op. cit. Igualmente vid. S. Zhang, *Hegels Übergang zum System: Eine Untersuchung zum sogenannten ‘Systemfragment von 1800’*, Hegel-Studien Beiheft, 32 (Hamburg: Meiner, 1991), pp. 152–156.

comprensión de los conceptos, abandonando con ello la familiaridad de lo consabido, pues ellos mismos adquieren su (re)significación en el movimiento general de la argumentación. Esto atañe directamente a un punto central: la filosofía ya no tendrá un fin exterior a ella, porque ella misma se propone como un espacio de unificación de los productos contrapuestos de la reflexión en el marco de una *metafísica*, precisamente la tarea antes encomendada a la creencia y el sentimiento unificante. Será la propia filosofía la encargada de fundar racionalmente la asunción de las limitaciones de la reflexión, la construcción del absoluto en la conciencia en cuanto elevación a la *vida infinita*. Y deberá hacerlo *a partir* de los medios provistos por la propia reflexión, pues ella es la forma de racionalidad presente en la cultura, legada por la historia, y la filosofía se constituye como su “negación determinada”, i.e. como el *pensamiento* de la reflexión, el cual asume su sentido finito al (re)inscribirlo en el horizonte del *saber especulativo*.

Esto nos ubica en medio de la tópica central de la Primera Sección. Debido a que Hegel asigna a una ciencia metafísica el conocimiento de la *sustancia absoluta* —entendiéndolo también como elevación de la vida finita a la infinita y como una asunción de la reflexión en la especulación— y concibe a ésta como la unidad de la *razón*, se ve en un problema análogo al planteado en Frankfurt, a saber, el de la elevación sobre la finitud y la reflexión del entendimiento. Es en este contexto donde el filósofo asigna al escepticismo la tarea de elevar al conocer finito a través de la negación de sus productos y la exposición articulada de sus conceptos y facultades. Hegel parece haber considerado que una introducción a la metafísica debería realizarse a través del tratamiento negativo, aniquilador, de los *conceptos puros* del modelo de racionalidad presente en la cultura, lo que implica cierto nivel de transfiguración de la forma en que *aparecen* en la experiencia. Desde aquí conectará, entre otras cosas, el modelo de escepticismo legado por la antigüedad con la idea kantiana de una analítica del entendimiento, así como con el concepto fichteano de reflexión tética, todo con vistas a la elevación del conocer finito sobre los propios límites en los que se encuentra constitutivamente confinado.

Mayores detalles de esta compleja concepción deberán esperar el desarrollo del mismo en los capítulos respectivos; sin embargo, interesa subrayar previamente el sentido del movimiento introductorio, que, para nuestro problema, se constituye como el primer modelo de asunción de la reflexión en la interioridad del saber. Tal como se bosquejó en la presentación de las primeras dos Secciones, el movimiento señalado descansa en la división y *separación* de la filosofía en dos disciplinas: en primer lugar, la lógica entendida como lado negativo de la razón, en el cual es aniquilada sistemáticamente la finitud del conocer; en segundo lugar, la metafísica o el conocer infinito en cuanto lado positivo de lo racional, donde deben ser tematizadas las determinaciones del absoluto mismo. Debido a que en esta fase de su pensamiento Hegel aún no pensaba *radicalmente* la relación entre reflexión y lo absoluto (prueba de ello es que aún no contaba con un concepto

especulativo de *dialéctica*) ni tampoco la relación entre conocer finito e infinito, y que además se encontraba, hasta cierto punto, dentro de un enfoque sustancialista, intuicionista e indiferentista que él mismo, posteriormente, atribuirá a Schelling, el movimiento de asunción de la reflexión hacia el plano de la metafísica presenta algunas peculiaridades y problemas, entre los cuales cabe destacar tres: i) el medio que liga ambos extremos se piensa bajo el modelo de una *reflexión filosófica*, que es comprendido por Hegel como el único rendimiento posible de lo racional en el nivel del entendimiento y la finitud. A esta reflexión le es dada la tarea de asumir sistemáticamente las determinaciones puestas por la reflexión a través de la formación de antinomias o a través de una *skepsis* a cada posición del saber finito. Por este motivo, interpretamos este modelo de reflexión como la *base lógica del rendimiento sistemático del escepticismo* y el “sitio” donde opera la asunción de la reflexión finita. ii) Considerando la distinción y separación de lógica y metafísica, del conocer finito y el infinito o del lado negativo y positivo de lo racional, la reflexión filosófica se nos presenta desde dos ángulos posibles: desde el lado de la reflexión, es la encargada de ejecutar la remisión del conocer finito a través de la aniquilación de sus determinaciones fijas; este es el sentido introductorio de la reflexión filosófica. Pero desde el lado de la metafísica, la reflexión filosófica parece ser una suerte de *expansión del conocer infinito*, desde la cual el filósofo puede ejecutar la aniquilación de la finitud con un objetivo propedéutico. iii) Pero el filósofo, que mira las cosas desde más allá de la reflexión del entendimiento, tiene que encontrarse ya en el plano de la metafísica y no se entiende muy bien en qué sentido la elevación sobre la finitud supone a la metafísica si es al mismo tiempo la condición de su acceso a ella (está pues latente, pero no explícita, la necesidad de pensar el problema en términos de un *desarrollo histórico de la autoconsciencia*). Además, la propia reflexión, la finitud, es pensada por Hegel como un aspecto incompatible con el conocer metafísico, que debería excluirla en su realización plena, lo cual presenta serias dificultades tanto para pensar el vínculo de entendimiento y razón, de reflexión y especulación, y principalmente de la vida infinita, de lo absoluto y la finita, que es en definitiva la nuestra. ¿Es que la reflexión, la finitud de nuestra racionalidad, no tiene ninguna participación constitutiva en la sustancia metafísica absoluta? ¿Cómo podría, entonces, abrirse a *nuestros* conceptos o nosotros ingresar a ella por medio de éstos?

Teniendo en cuenta este planteamiento -muy general-, presentamos así la división de la Sección 1:

- En el Capítulo 1 intentaremos explorar el problema de la elevación a la vida infinita tal como se dio hacia el final del período de Frankfurt. Para ello nos concentraremos,



principalmente, en tres puntos concretos: la acción de la reflexión en la vida; la elevación religiosa a la vida infinita; y la tarea que, bajo este esquema, se le asigna a la filosofía.

- En el Capítulo 2 nos dirigiremos al sentido sistemático general de la lógica escéptica, donde tendremos la ocasión de aproximarnos a la idea general de una “introducción a la filosofía”, entendida como una lógica escéptica pero también como deducción científica de los conceptos puros del entendimiento; asimismo ingresaremos en la lectura hegeliana de las fuentes antiguas del escepticismo.
- En el Capítulo 3 realizaremos un intento de reconstrucción sistemática de la elevación lógica hacia el conocer infinito que nos conducirá, paso a paso, hacia una explicación posible de la crisis del enfoque lógico-escéptico.
- El Capítulo 4 se consagra al giro experimentado por la filosofía hegeliana tras la crisis de la lógica temprana y la consecuente fusión de lógica y metafísica. Para ello nos concentramos en un punto particular que nos parece de máxima relevancia: la incorporación de la reflexión como “esencia” del movimiento de la sustancia, que será entendida ahora como un “hacer del sujeto” en cuanto “espíritu”. Con esto, la elevación hacia el conocer infinito cambiará radicalmente su organización, pues ya no se trata de ascender desde el conocer finito hacia una metafísica de la sustancia, sino que el sentido mismo de la sustancia y del conocer finito es reconocerse como autoconsciencia del espíritu, el cual comporta un modelo objetivo de reflexión cuya relación con la reflexión del entendimiento resultará problemática. Este capítulo tiene la doble función de presentarse como culminación de la Sección 1 y como tránsito a la Sección 2, pues en sentido estricto, su contenido, así como el problema que se plantea en él, corresponde ya al que se desarrollará en esta última.



## Capítulo 1. Determinación temprana de la tarea de la filosofía en el contexto de una elevación a la vida infinita

En el marco de la obra hegeliana, el *Fragmento de Sistema*<sup>39</sup> puede ser considerado como una verdadera bisagra entre los periodos de Frankfurt y Jena<sup>40</sup>, i.e., entre un pensar orientado por una visión teológico-política y aquél que cuenta con una orientación científico-sistemática, donde aparecen numerosas concepciones que bien podrían ser clasificadas como germinales para el desarrollo ulterior de la filosofía hegeliana. Naturalmente, esto no equivale a decir que existe, entre ambos periodos de su producción escrita, un abismo sin fondo que torne imposible obtener una visión de conjunto, pues precisamente lo que caracteriza a una bisagra no es tanto separar cuanto articular dos elementos diversos: el filosofar hegeliano jamás perderá su intención de surtir efectos en la realidad efectiva de su tiempo, aun cuando ésta se presente como indómita y le obligue constantemente a replantearse su visión de las cosas.<sup>41</sup> De lo que se trata entonces es, más bien, de

---

<sup>39</sup> La aparición del *Fragmento* dentro del *corpus* hegeliano no estuvo exenta de problemas. Nohl, que a efectos de la edición del texto reunió dos fragmentos (*absolute Entgegensetzung gilt; ein objektiven Mittelpunkt*) si bien relacionados, temáticamente diferentes, nombró este texto como *Fragmento de sistema* debido a que lo relacionó inmediatamente con la conocida carta a Schelling del 2 de Noviembre, lo cual provoca el malentendido de pensar que éste es el “sistema” en el cual está pensando la carta. Sin embargo, “in Unterschied zu Nohl betont dagegen die heutige Hegel-Forschung vielmehr, daß es sich hierbei noch nicht um eine systematische Auffassung der Philosophie, sondern allenfalls nur um „religionssystematische Fragmente“” (G. Portales, *Hegels frühe Idee der Philosophie. Zum Verhältnis von Politik, Religion, Geschichte und Philosophie in seinen Manuskripten von 1785 bis 1800* (Stuttgart: Frommann Holzboog, 1994), p. 212). En la carta mencionada, Hegel se referiría más bien a nuevos esbozos sistemáticos desarrollados desde un nuevo enfoque relativo a una nueva concepción de la metafísica, de los cuales Diff lleva a cabo una importante caracterización (vid. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit., p. 73). Por su parte, Harris (vid. H.S. Harris, *Hegel's Development. Toward the Sunlight 1770-1801*, 2nd ed (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 379–399) pone en conexión este fragmento de un “sistema de religión” con el resto de las obras pertenecientes a los periodos de Berna y Frankfurt, particularmente con la *Positividad de la religión cristiana*, logrando una interesante y coherente interpretación de conjunto. Por otro lado, la lectura del *Fragmento* presenta dificultades, pues las ideas se encuentran muy condensadas; el texto parece consistir en una delineación muy condensada de los puntos centrales que un sistema de religión debería desarrollar, al igual que los sentidos focales desde donde realizar sus consideraciones. (vid. H. Buchner, ‘Philosophie und Religion im einigen ganzen des Lebens (Zu Hegels “Systemfragment von 1800”’, en *All-Einheit. Weges eines Gedanken in Ost und West*, ed. Henrich, D. (Stuttgart: Klett-Kotta, 1985), pp. 200–219 (p. 200)). Su carácter fragmentario se agrega a estas dificultades: el *Fragmento* consta de dos pliegos inconexos, numerados con las letras hh e yy, pertenecientes a un manuscrito que, según la plausible tesis de Nicolín (vid. ‘Zum Manuskript des sogenannten Systemfragments von 1800’, *Hegel-Studien*, 25 (1990), 111–14), originalmente tuvo 45 (y no 47 o 49, según Nohl, Schüler y quienes adoptaron sendas tesis, sin ofrecer una razón satisfactoria). Asimismo, vid. H.S. Harris, *Hegel's Development*. op.cit. (2002), p. 379n1.

<sup>40</sup> Para una descripción histórica de esta transición, así como para aspectos formales del *Fragmento* vid. S. Zhang, *Hegels Übergang zum System: Eine Untersuchung zum Sogenannten ‘Systemfragment von 1800’*, *Hegel-Studien Beiheft*, 32 (Hamburg: Meiner, 1991), pp. 37–43. Asimismo, sobre los aspectos formales vid. F. Nicolín, op.cit. (1990), 111–14. Para el contenido específico del texto además del texto de Zhang y el de Harris, vid. H. Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, tr. M. Sacristán (Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1970), p. 201ss.; H. Buchner, op.cit. (1985), E. Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie*, 2 ed (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2012), pp. 277–281.

<sup>41</sup> Este rasgo transversal de la filosofía hegeliana ha sido destacado (y no tan sólo en su vertiente política, sino también en la relación entre la filosofía y las ciencias empíricas) por Duque desde amplios sectores del *corpus*, especialmente en el dramático tono del segundo Prólogo a WdL, último texto escrito por Hegel. Vid. p.ej. F. Duque, ‘Acceso al reino de las sombras’, en *G.W.F. Hegel, Ciencia de la Lógica* (Madrid: Abada, 2011), pp. 13–175 (pp. 23–28; 53–58).

cierta *proyección* de su ideal juvenil, de la necesidad de buscar un horizonte de totalidad en el que los extremos de una modernidad fragmentada puedan ser reconciliados, en el contexto de un *esfuerzo filosófico radical*, dirigido a los últimos —o primeros— principios del pensar y conocer humano identificados —vía Spinoza<sup>42</sup>— con los atributos de la sustancia en general. Y allí la *reflexión* se revela como el elemento a partir de cual aquel horizonte de unificación, que es nombrado como *vida* —y más determinadamente— *espíritu* debe ser pensado.

Ahora bien, caracterizado como un “intento de gran proyección consistente en pensar el sagrado secreto de la conexión de lo infinito y lo finito, que es la vida misma (propiamente la concordia y el todo) —conexión que sin embargo no puede ser dicha ni explicada o fundamentada desde alguna parte”<sup>43</sup>, el *Fragmento* reviste interés para nosotros. En primer lugar, i) debido a que nos presenta nítidamente qué es lo que Hegel entenderá, al menos en el primer período de Jena, por ‘reflexión’: cuál es su acción y cómo ésta se relaciona con el *todo de la vida*. En segundo lugar, ii) debido a que afirma, por última vez en la filosofía hegeliana, la subordinación de la filosofía a la religión, dada la mayor potencia unificante que ésta tendría (pues la filosofía, por sí misma, carecería de la potencia unificante para superar los límites de la reflexión y el entendimiento). En tercer lugar, iii) porque nos informa, también en términos nítidos, de la tarea negativa de la filosofía, de la cual desprenderemos la función que asumirá tanto el escepticismo como, posteriormente, la dialéctica. Comencemos pues por el concepto de reflexión.

## 1. Reflexión y vida en el Fragmento

El *Fragmento* se inicia abruptamente con el final de una proposición radical: “...vale [como una] contraposición absoluta” (Werke I: 419). A pesar de que no nos es posible saber exactamente qué es lo que vale como tal contraposición<sup>44</sup>, sería posible sugerir lo que comporta, si consideramos que el

---

<sup>42</sup> Sobre la lectura de Spinoza, “la filosofía que se coloca sobre el punto de estancia de la sustancia y sobre él permanece” (WdL, GW 12: 14), por parte de Hegel en sus diversos periodos, vid. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität*, op.cit. (1976), pp. 228–233; ‘Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung’, en *Spinoza und der deutsche Idealismus*, ed. M. Walther (Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1992), pp. 163–80; *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), pp. 170–195; ‘Absolute Identität und Formen der Endlichkeit. Interpretationen zu Schellings und Hegels erster absoluter Metaphysik’, en *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*, I.P.V. Troxler, ed. K. Düsing (Köln: Dinter, 1988), pp. 101–93 (pp. 145–193). Para el autor la confrontación con Spinoza es, a la vez, una confrontación con Schelling y con su propia metafísica en el período de Jena.

<sup>43</sup> H. Buchner, op.cit. (1985), p. 202.

<sup>44</sup> La interpretación de la primera proposición del *Fragmento* presenta dificultades. Mientras que Kroner plantea que se trata de una contraposición propia del mundo inorgánico en el contexto del esbozo de una *Naturphilosophie*, Harris considera que se trata de la contraposición espíritu-cuerpo (vida-muerte), perteneciente a la esfera religiosa (*Hegel's Develoment*, op.cit (2002), p. 382ss.). A su vez, Harris recomienda dejar abierta la discusión debido al carácter incompleto de la frase, posición que adopta Buchner motivado por la multivocidad de su contenido (vid. *Hegels*

desarrollo del texto corresponde a su determinación exhaustiva, i.e. a la descomposición de las múltiples contraposiciones que la contraposición absoluta contiene.<sup>45</sup> De lo que se trata, en primera instancia<sup>46</sup>, es de establecer la acción de la reflexión en el seno de la vida, como un aspecto de ésta que la escinde en sí misma y se abstrae al mismo tiempo de ella, determinándola como naturaleza (vida *tratada* por la reflexión) e interrumpiendo el vínculo originario entre la naturaleza y el ser-uno de la vida, el cual ingresa nuevamente como el más allá muerto de, p.ej., la religión positiva. Este último grado de abstracción de la reflexión respecto de la vida, acontecido en la vida pensante o contemplativa, puede ser considerado como aquél que condensa y radicaliza la “contraposición absoluta” —más bien: pone de relieve lo absoluto de su carácter— en tanto contraposición entre el entendimiento y la naturaleza que *sostiene o fija* la red de contraposiciones inmanentes a ésta. Sin embargo, sería *desde* la contraposición entre el entendimiento y la naturaleza donde la posibilidad de unificación debe ser pensada, de modo tal que aconteciera una vuelta al ser-uno de la vida, y las contraposiciones sostenidas por la reflexión pudieran unificarse según una “ley” espiritual de orden superior.

En términos generales, Hegel considera la contraposición absoluta a través de los términos: ‘Pluralidad’ (*Vielheit*) y “unificación”. Sin embargo, enmarca esta contraposición *dentro* de aquello que denomina, en general, como “pluralidad de la vida” o “infinita pluralidad” por cuanto los conceptos de *pluralidad* y *unificación* mientan dos modos de ser del *ser-uno de la vida* que se hallan, sin embargo, contrapuestos de facto: la unidad del origen como unidad (siempre) *perdida*, que *falta*. ¿Cómo es posible volver al ser-uno de la vida, allí donde sus modos de ser han sido separados y fijados por la reflexión, la cual, siendo parte de la vida, limita a ésta a través de la contraposición y fijación de sus modos de ser? Ahora bien, aunque no podría considerarse este fragmento como una

---

*Übergang*, op. cit. (1991), p. 58). Por su parte, Zhang considera que la validez de la contraposición absoluta debe ser puesta en conexión tanto con el *Espíritu del Cristianismo* como con el contenido total del *Fragmento*, poniendo de relieve el problema práctico-espiritual de las contraposiciones naturaleza-libertad y sujeto-objeto: la acción del entendimiento en general y su superación en la vida (ibíd., p. 60). De todas formas, la suma de posiciones deja más o menos claro que la contraposición absoluta se conecta con el problema de la relación entre finitud e infinitud.

<sup>45</sup> En términos de estructura, es posible sostener que la contraposición inicial, que “vale como absoluta”, es desarrollada en diversos planos a lo largo del *Fragmento*, comenzando i) por la vida que se contrapone y unifica hasta determinarse como naturaleza; ii) la contraposición entre naturaleza y entendimiento; iii) la contraposición entre vida finita y vida infinita ; y iv) un equivalente de lo que será posteriormente el espíritu absoluto, donde, situado en un pueblo (espíritu objetivo), acontecería la posibilidad de unificación religiosa de los términos contrapuestos. A su vez, Harris (*Hegel's Development*, op. cit. (2002), p. 380) considera al *Fragmento* como parte de un manuscrito en que se explicitaba en términos abstractos adecuados (una metafísica) el sentido reformista del “ideal racional de Jesús” a la luz de una apropiación de la concepción religiosa griega. Según su interpretación, este “metaphysical treatise on the relation of the finite to the infinite” constaría además de una serie de respuestas “to a whole series of ‘special’ problems about religion”, de las cuales formaría parte el segundo de los pliegos conservados.

<sup>46</sup> Buchner, op. cit. (1985), p. 202.

muestra de aplicación del método dialéctico<sup>47</sup>, podría coincidir con él en aspectos centrales, pues encontramos que *la posibilidad de la integración en la vida infinita sólo viene a resultar del tratamiento de las diversas contraposiciones de la vida, que serían productos de la acción de la reflexión*<sup>48</sup>. De todas formas, el punto que diferencia radicalmente la posición que Hegel defiende en el *Fragmento* de su filosofar posterior es el modo en que Hegel propone la elevación hacia la vida infinita, el cual coincide, como veremos, con un cambio en la valoración de la razón y la filosofía. De algún modo, en el *Fragmento* asistimos a una primera determinación del problema en términos relativamente filosóficos y sistemáticos, pero su determinación “última” tendrá que recorrer un largo y espinoso camino. Pasemos al desarrollo detallado de las contraposiciones resultantes.

### 1.1. La contraposición en/de la vida

En primer lugar (Werke I: 419-420), la pluralidad infinita de la vida tiene su ser como *unificación*, es decir como un conjunto de *organizaciones* o *individuos* en referencia mutua. Al mismo tiempo, y en contraposición a este su primer modo de ser, la pluralidad de la vida infinita tiene su ser como *separación*, que constituye la totalidad considerada como contraposición entre sus partes, pues éstas se encuentran bajo el impulso vital contrapuesto a la unificación: la individualidad. De este modo, los vivientes en cuanto pluralidad *referida* (referencia a sí y a lo otro), son una multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*)<sup>49</sup>, mientras que, en cuanto pluralidad contrapuesta, se mantienen separados unos de otros, abstractos. Sin embargo, debido a que ambos movimientos, el unificar y separar, provienen de una misma fuente, en tanto determinaciones contrapuestas de *lo viviente*, Hegel considera que una separación de tal grado de abstracción no es viable, y que ambos extremos participan, en parte, de la determinación que les enfrenta, de modo que lo ocurrido en cada extremo es, más bien, el predominio de un modo de ser de la vida sobre el otro.<sup>50</sup> En caso contrario, tendríamos, por el lado de la unificación, un simple ser-uno sin vivientes; mientras que por el lado de la separación, tendríamos una continua descomposición inorgánica de la materia orgánica. Por este motivo, sólo puede darse la multiplicidad de vivientes allí donde hay *relación*, y a la inversa, sólo hay relación en la medida

---

<sup>47</sup> Según la interpretación de Düsing (*Das Problem der Subjektivität*, op.cit. (1976), p. 63), en Frankfurt, y también en los primeros años de Jena, Hegel carecería de dos requisitos básicos para contar con aquello que, independientemente de la significación precisa que podamos darle ahora al término, llamamos dialéctica. En primer lugar, faltaría un principio para el desarrollo metódico de cada contraposición en particular y, al mismo tiempo, faltaría una conexión metodológica de conjunto para su diversidad. Sobre la especificidad de la “dialéctica” frente a la “reflexión” habremos de referirnos en estadios más avanzados de la investigación.

<sup>48</sup> vid. Zhang, *Hegels Übergang*, op. cit. (1991), p. 59.

<sup>49</sup> Hegel llegará a decir que su ser, el ser de la multiplicidad de la vida, “es esa referencia” (*dessen Sein diese Beziehung ist*).

<sup>50</sup> H. Buchner, op.cit. (1985), p. 202.

en que hay algo separado que se relaciona. Desde aquí, Hegel busca mostrar que,<sup>51</sup> i) como predominio de la unificación (organización o individuo), la multiplicidad de la vida contiene en sí el momento de la separación (pluralidad) y ii) como predominio de la separación (des-organización), la multiplicidad viviente contiene en sí el momento de la unificación (organización).

Harris ha conectado este movimiento de unificación-separación en que consiste la vida con la condición espacio-temporal del ente finito, particularmente con la reproducción y la muerte (cfr. Enz §218-221) de la vida *humana*, la cual, en cuanto *manifestación de la vida infinita*, sería al mismo tiempo inmortalidad: “La vida sólo existe en la forma de individuos determinados, quienes son sostenedores de líneas familiares inmortales. [...] La inmortalidad de la vida no es más esencial que su mortalidad”.<sup>52</sup> Esta conexión no sólo es importante porque, como veremos, el segundo pliego del *Fragmento* busca resolver las antinomias del tiempo y del espacio, hecho que indica que tiempo y espacio son las formas propias de la *vida finita* a partir de las cuales debe emprenderse (en un sentido que aún está por verse) la elevación hacia la vida infinita; la conexión es importante también porque nos anuncia el marco general *dentro* del que se mueve el entendimiento y sus objetos, lo que exige la tarea de pensar en qué sentido puede existir una “reconciliación del entendimiento con la vida”<sup>53</sup> y, a su vez, cómo tal reconciliación lo es también de la vida finita (el ente finito en su totalidad) con la vida infinita. Para aproximarnos a este punto debemos partir comprendiendo cómo, desde la determinación general de la vida, se deduce la especificidad de la vida *humana* en tanto conocer finito.<sup>54</sup> En principio, ella es considerada como un caso específico de individualidad, a saber, como *vida que examina o concepto* de individualidad. Por tal motivo, contiene en sí las contraposiciones propias de la vida en general de un modo que se “ajusta” a su carácter peculiar:<sup>55</sup>

---

<sup>51</sup> El argumento específico es el siguiente: a) La vida, al mismo tiempo que referencia, “podría, en parte, ser considerada como diversa en sí, como mera pluralidad” de manera que “su referencia no es más absoluta que la separación de lo referido”; i.e. lo referido está, en la misma medida, separado. Junto con esto, sostiene que la vida “también debería ser pensada, en parte, con la posibilidad de entrar en referencia con lo excluido de ella, la posibilidad de la pérdida de la individualidad, o la vinculación con lo excluido”, i.e. la unificación, para ser, no sólo requiere la existencia de la separación sino que también requiere devenir ella misma separación, siendo la aniquilación de todo lo fijo (el “dejar de ser” implícito en todo lo que es, condicionante de su surgir y perecer). Al mismo tiempo, b) la fuerza de separación, aquello “excluido de un todo orgánico”, que “tiene su ser en la contraposición”, no debe ser puesto sólo para sí, o abstraído del todo organizado, sino que también requiere encontrarse en referencia interna (el repelerse es un modo negativo de referencia de lo desorganizado), y también en referencia hacia lo vivo excluido de él (pues como fuerza de separación supone y condiciona lo individualizado); es pues parte de una organización universal. Por tal motivo, Hegel pone la contraposición en el interior de cada una de los modos de ser o “fuerzas” de la multiplicidad viviente (lo viviente es uno y múltiple, y ello en diversos sentidos).

<sup>52</sup> H.S. Harris, *Hegel's Development*, op.cit. (2002), p. 384.

<sup>53</sup> *ibíd.*, p. 389.

<sup>54</sup> Pese a las diferencias fundamentales, este punto anticipa, en sus componentes básicos, como veremos, la deducción de la autoconsciencia finita a partir de la vida emprendida en Phä.

<sup>55</sup> Trasladamos las contraposiciones mencionadas en la nota anterior al caso concreto del individuo humano. Este es a) como predominio de la separación, tanto este impulso (la contraposición contra la infinita multiplicidad), como el impulso de unificación (el vínculo consigo, en sí): separarse del todo (que a su vez se fragmenta en múltiples individuos) para ser “algo”; mientras que, b) como predominio de la fuerza de unificación, cifraría tanto la referencia al todo de la



“Un ser humano es una vida individual en la medida en que es diferente a todos los elementos y a la infinitud de las vidas individuales exteriores a él; [pero, a su vez,] él sólo es vida individual, en la medida en que es uno con todos los elementos y con toda la infinitud de las vidas exteriores a él; — él sólo es, en la medida en que el todo [All] de la vida está partido y él es una parte de éste mientras que todo lo demás es otra parte; él sólo es, en la medida en que no es ninguna parte [del todo de la vida] y nada está de él separado” (Werke I: 420).

Puede vislumbrarse desde aquí la perspectiva desde la que Hegel considera que las diversas contraposiciones deben ser examinadas; es decir, cuál sería la exigencia de un horizonte de unificación establecido desde ellas (aunque en este punto del desarrollo de su filosofía no lo esté *en* ellas, todavía). En cuanto producto de la vida, y como condición de posibilidad de su propio ser, el ser humano debería ser una parte y el todo, i.e. encontrarse y no encontrarse contrapuesto al todo de la vida y la variedad diversa de sus elementos respectivos.

Sin embargo, esta “nivelación dialéctica” de las contraposiciones que Hegel propone como deseable no es efectiva ni realizable, pues los términos contrapuestos se encuentran, en general, *fijados* de modo tal que es imposible, para el “ente que examina” (digamos la conciencia, el entendimiento), que éstos sean parte de una identidad con su contrario, pues pareciera ser que *la vida del ente que examina consiste en mantenerse como parte aislada, exterior*, y, en general, contraponer siempre, en el examen de la objetividad, la ‘parte’ a otra ‘parte’, y éstas a su vez al ‘todo’, que siempre es pensado como contrario a las partes; desde allí es difícil alcanzar una posición desde la cual considerar que la diferencia y la contraposición “es y no es necesariamente”.<sup>56</sup> Simplemente resulta imposible de pensar porque va en contra del pensar (finito) mismo. Esta imposibilidad de trascender a una posición superior radica, según informa Hegel en el *Fragmento*, en la *acción de la reflexión*: acción que, perteneciendo a la vida misma, al ser-uno, tiene la peculiar característica de fragmentarla y aislar los términos contrapuestos que produce, hasta el punto de aislarse e “independizarse” ella misma del todo de la vida bajo la forma peculiar del *individuo que piensa*: “vista desde la reflexión y para ella —sostiene Buchner— ser es = ser-puesto (*Gesetzsein*); pero reflexionando desde el ser como ser-puesto nunca puede llegarse al ser en el sentido de presencia infinita y concorde de la vida; lo que se vuelve más claro cuando Hegel piensa el todo de la vida como relación de partes de una

---

vida, como a cada uno de sus elementos individualizados. El problema es que el ser humano carece de la conciencia de esta su verdad más íntima. Advertimos que esta idea reaparecerá incesantemente a lo largo de la argumentación, naturalmente en contextos muy diversos.

<sup>56</sup> Verificamos esta interpretación en la diferencia que Buchner establece entre “concepto de individualidad” y el “ser del individuo”; éste correspondería a la “nivelación dialéctica” que mencionamos como deseable, mientras que aquélla correspondería más bien al individuo que se representa la realidad, situándose para ello en una posición exterior —desde donde reflexiona— a su objeto (op.cit. (1985), p. 203).

partición infinita y del todo”<sup>57</sup> ¿Pero cómo pensar la reflexión? Es una pregunta compleja, pues no podemos pensar su respuesta unívocamente en la misma medida en que, para Hegel, todo lo separado de la vida es, al mismo tiempo, parte de ésta. En tal sentido, la reflexión opera desde fuera de la vida, determinando sus límites y, a la vez, es parte de ella, su “poner interno”; pero no se trata de una secuencia, como si primero la reflexión fuera una cosa y luego otra, sino, antes bien, *es la propia acción exterior de la reflexión aquello que sostiene y produce la diferenciación interior de la vida*, y en esto consiste la *experiencia humana, la relación de la conciencia con el objeto*, al cual debe entenderse como vida determinada por la reflexión. Desde aquí el problema irresoluble sería cómo poder reconocer la unidad de ambos momentos o, de otro modo, cómo reconocer que la reflexión exterior es *ya* el poner interno de las contraposiciones en el seno de la vida y que, por tanto, en una consideración “esencial”, las contraposiciones podrían ser asumidas.<sup>58</sup> Este problema, que tal como es concebido en el período reclama una salida del terreno del pensar, quedará mejor establecido desde una introducción en el argumento, que arranca desde el todo de la vida hacia las partes y desde las partes, entre ellas especialmente la vida pensante, hacia el todo de la vida.

## 1.2. Del todo hacia las partes

En primer lugar, ha de considerarse que la vida está *presupuesta* o *fijada* como *indivisa*. Desde una consideración *inmediata*, los vivientes deberían ser considerados como sus exteriorizaciones o exposiciones (*Darstellungen*), i.e. la vida infinita *se pone ella misma* como la variedad de sus vivientes, y el ser-puesto de los vivientes es *infinito en la medida en que conserva la referencia a la acción que los produce: la acción a través de la cual la vida se manifiesta como multiplicidad de vivientes*. Entonces, lo viviente es parte del movimiento infinito de la vida, y ésta en cuanto *poner* no sólo pone como múltiple el ser-puesto (en sí) de cada uno, sino que también opera como *vínculo inmediato* entre cada ser-puesto y el todo, formándose, de esta forma, un *fluído incesante*, al cual

---

<sup>57</sup> *ibíd.*, p. 203.

<sup>58</sup> Buchner lo expone de un modo muy radical, aunque, a nuestro juicio, en vista del desarrollo ulterior del pensamiento de Hegel y, por tanto, un tanto fuera de los límites del *Fragmento*: “Verselbständigung ist der Grundcharakter einer Wirklichkeit, die sich in Gegensätzen herausgebildet und fixiert hat. Diese Sichherausbilden und Sichfixieren in Gegensätzen als Wirklichkeit ist das Geschehen der Reflexion. Es gibt nicht eine Wirklichkeit und dann etwas, was wir gewöhnlich „Reflexion“ nennen, die dann mit dieser Wirklichkeit dies und das anfängt, sie trennt, zerlegt, sie wieder zusammenzusetzen versucht. Sondern: die Wirklichkeit, wie sie in Gegensätzen herausgebildet und fixiert ist, ist, wie sie ist, selbst das Werk der Reflexion, genauer: das Reflektieren der Reflexion selbst und ihres Reflektieren” (*ibíd.*, p. 211.). El problema radica, entonces, en que “die Reflexion ist blind gegenüber dem, wohin sie selbst gehört” (*ibíd.*, 210), y por tanto no puede reconocerse en el todo viviente. A su vez, Düsing sostiene: “Es ist damit aber nicht nur die alles in sich enthaltende, universale Einheit, sondern als Leben zugleich der dynamisch-produktive und in sich einige Grund, der die Relationen, auch die Gegensätze des Endlichen und mit ihnen dieses selbst erst aus sich hervorgehen läßt, aber als ihm zugehörig bewahrt” (K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, op. cit. (1983), p. 171).

podemos entender como *intuición homogénea de lo uno*<sup>59</sup>, en el siguiente sentido: la vida infinita se manifiesta en la multiplicidad de vivientes, pero ¿se manifiesta *para quién*? ¿Quién piensa e intuye? ¿Cómo es posible esta diferenciación de los vivientes allí donde ésta se encuentra *inmediatamente inmersa en el continuum* del proceso vital? Es necesario pues una *distancia* de este *continuum* y tal distancia es la reflexión, que, como veremos inmediatamente, adquiere conciencia de sí en el conocer finito. En tal sentido es posible sostener que la unidad de la vida se *desplaza necesariamente*<sup>60</sup> por la acción de la reflexión, y *por eso* la vida “está presupuesta y fijada como indivisa”, lo que equivale a decir: ha sido cortado el *vínculo* entre la vida (la unidad) y sus exteriorizaciones (devienen contrapuestas), acaso como precio a pagar por la individualidad de estas últimas. De esta forma, la reflexión hace de cada ser-puesto un *individuo para sí*: “los fija como puntos sólidos, en reposo y subsistentes”. Mas “reflexión (es decir: separación, oposición) e intuición (relación: vínculo de unificación) deben ser pensadas *a la vez*”<sup>61</sup>. Y la pregunta es cómo se piensa esto desde la separación entre la vida y sus exteriorizaciones.

En síntesis, la operación de la reflexión es doble: i) por una parte, disuelve el vínculo entre la el ser-uno de la vida, la unidad inmediata de la separación y la unificación y los vivientes; por otra, ii) determina a los vivientes en su ser para sí de modo tal que éstos carecen de un vínculo originario, quedando inmersos en diversas contraposiciones. Existe, por tanto, una primacía general de la separación operada por la reflexión, aun cuando coexistan unificaciones relativas. Lo que viene a continuación es una *intensificación* de este problema, pues sólo *desde allí* puede alcanzarse una suprema unificación. El entendimiento humano será aquello que se muestre como el “poner” (*Setzen*) de los momentos caracterizados.

---

<sup>59</sup> En este punto nos encontramos *mutatis mutandis* con la multiplicidad espacio-temporal que, en Kant, es suministrada por la sensibilidad (KrV A19/B33). Recordemos pues el famoso *dictum* según el cual las intuiciones sin conceptos son ciegas y éstos sin aquéllas son vacíos (KrV A51/B76). Pues bien, aquí se encuentra un fluido variado pero carente de determinación, lo cual, paradójicamente viene a decir que es homogéneo en su heterogeneidad inmediatamente referida, carente de conciencia. Se trata, pues, de la intuición de la vida como *uno* que excluye lo múltiple de la reflexión (su variedad no es aún variedad de *individuos*). Falta, empero, la determinación reflexiva, que al saber separa y al separar viene a determinar aquello que, en su no-separación, permanece indeterminado—*omnis determinatio est negatio*. El problema es que la determinación, el impulso de separación, al escindirse él mismo de la vida (entendimiento reflexivo), no sólo determinará a los individuos, sino que al mismo tiempo los escindirá de su vínculo con la vida infinita. Para la reflexión, la referencia inmediata entre los vivientes se pierde y deviene pluralidad de individuos autosubsistentes que sólo se relacionan mecánicamente —y allí la ley de la relación opera como un concepto meramente *representado*, la norma de los casos que se abstraen de ellos y entra en contraposición con otras normas.

<sup>60</sup> Consideramos que no se pretende afirmar, en el texto, lo deseable que sería la inexistencia de la reflexión, sino cómo es posible superar su acción en un plano “esencial”. No sólo es imposible su inexistencia en tanto ella es parte de la vida, un *factum*, sino que también se afirma que, como limitación del fluido incesante, es completamente necesaria, al menos para nuestra experiencia como seres finitos. Tal como Nietzsche (y antes Schiller) se preguntaba en la Segunda Intemperista: el problema es hasta qué punto es deseable la reflexión, qué problemas para la vida podría acarrear un exceso de reflexión, i.e. una cultura unilateralmente determinada por el entendimiento, cómo poder ir más allá de los límites en los que su acción nos confina.

<sup>61</sup> F. Duque, *La era de la crítica*, 2 ed (Madrid: Akal, 1998), p. 360.



### 1.3. El devenir *naturaleza de la vida*, y la *vida pensante*, contrapuesta a aquélla

La respuesta a la pregunta sobre cómo pensar la unidad de la vida y sus exteriorizaciones allí donde la reflexión la ha escindido requiere comenzar desde el otro extremo, con el que se finalizó el punto anterior: la conciencia en tanto vida que conoce, el conocer reflexivo. Esto es así porque la unidad de la contraposición sólo puede ser puesta por un *tercero* que conoce, el cual hace de la vida su *objeto* (*Gegenstand*). Pues bien, *un* viviente determinado, “nosotros que examinamos”, se presupone como unidad fija, y entonces aparece, contrapuesta a la vida limitada del viviente que examina, “una vida infinita, de infinita variedad, infinita contraposición e infinita referencia. Como multiplicidad, es puesta una infinita multiplicidad de organizaciones e individuos; como unidad, un todo [*Ganzes*] único organizado, dividido y unificado —la naturaleza” (Werke I: 420). Es este el punto desde donde se inicia el movimiento o la referencia de lo separado a la unificación con el ser-uno, que será obra de la religión, no de la filosofía. A esta “vida limitada”, la vida humana, se le *aparecen*, en el tiempo y el espacio (bajo condiciones *empíricas*), los vivientes en cuanto entes determinados, siendo ella misma el saber de tal experiencia.<sup>62</sup> Como se observa, es gracias a esta “vida limitada”, el ser para sí de la reflexión, que el *continuum* de la vida es interrumpido, diferenciado, teniendo entonces lugar el *conocimiento finito*. A partir de este mundo determinado por la reflexión (tal como ella es en la libertad de su ser para sí), puede emprenderse un *impulso unificador más profundo*, pues la naturaleza ya es un todo que comprende la diferenciación (aunque *puesta por un tercero*). Por ello, la unificación no implica una vuelta al primer estado de inmediatez de la vida, sino, más bien, es una unificación de esta inmediatez con la vida humana y de la vida humana con la inmediatez de la naturaleza.

---

<sup>62</sup> Por este motivo, Marcuse diferencia entre “vida” y “vida concebida”, siendo esta última posibilitada por el conocer humano en cuanto “ser-descubridor”. Por tanto, sólo desde esta vida *que se le aparece a alguien* es que puede desplegarse en su profundidad la infinitud de la vida; sólo para el “ser-descubridor” es que la vida puede revelarse; y es por esto el ser humano el encargado de ir más allá de la propia finitud de su experiencia, de su contraposición relativa a la vida en cuanto naturaleza que es conocida por él, reflexionada. “El que se distinga entre la ‘vida’ (ζωή) y la ‘vida concebida’ (φῶς) no significa que se encuentren dos ‘especies’ diferentes de vida ni nada parecido; ambas son modos de ser de la vida misma: ζωή es la vida como es inmediatamente, antes de la concepción de sí misma [...]; en la concepción esta vida se concibe a sí misma, se capta [...] como mismidad en la ‘división’ y ‘contraposición’ de sus determinaciones y existe, así ‘captada’ como φῶς, como *luz* que hace visible al ente en su verdad. [...] Gracias al concepto de verdad (φῶς) el concepto de vida se ha concentrado, por así decirlo, en la vida humana, y el ‘mundo’ que hasta el momento sólo aparecía como la ‘infinitud de lo real’ e ingresaba en la unidad general y la totalidad de la vida, es puesto ahora en una relación cargada con la vida humana. [...] Sólo con el ser de la vida humana llega el mundo a la verdad: ‘concebido’ en la vida, iluminado en ella, el mundo deviene lo que es” (H. Marcuse, *Ontología de Hegel*, op. cit. (1970), p. 207; además, 210ss.; modifiqué ligeramente la traducción para hacerla más legible).

A tal efecto, Hegel localiza el lugar en que la reflexión se abstrae del todo y se fija en su exterioridad, para examinar desde allí la red de múltiples contraposiciones inmanentes a la vida presentadas hasta el momento; a su vez, este examen por parte de la “vida limitada que examina” *sostiene* y “*fundamenta*” tales contraposiciones en la medida en que en este examen opera la acción de la reflexión (su “poner”). De esto resulta, por un lado, la *vida como naturaleza*, que es caracterizada como unidad relativa (*no el verdadero ser-uno*) de la unificación y separación: una organización que se encuentra internamente diferenciada, como multiplicidad conforme a leyes, donde la ley o fin (lo universal) es externo a cada ente por ella legislado (lo particular). Mientras que, por otro lado, se encuentra aquello que Hegel denomina “vida que piensa y examina la naturaleza”, la cual pone en la naturaleza, *como conceptos de su reflexión*, la referencia y la separación-fijación de las contraposiciones (la determinación), *pero desde una posición exterior a ésta* (como mera forma). Tenemos, de este modo, la contraposición sujeto-objeto como entendimiento-naturaleza, en la que el sujeto, casi como un “agente” de la reflexión, se representa la naturaleza desde una perspectiva mecanicista: un todo que no es un todo vivo sino *natura naturata*, puesta por la acción de la reflexión.<sup>63</sup>

Es importante enfatizar que, aunque las contraposiciones que se han venido desarrollando quedan relativamente “asumidas” en el concepto de naturaleza, al mismo tiempo este concepto viene a “caer” nuevamente en una contraposición más radical (en virtud de esta contraposición “separación” y “unificación” —los conceptos de la reflexión— pierden su carácter inmanente al todo de la vida, para transformarse en formas vacías), que, si bien resulta del movimiento de sus contraposiciones internas, viene a *determinarla externamente* (un salirse de la vida, para determinarla como *naturaleza*). Esta es, como anunciamos, la contraposición entre el entendimiento que reflexiona y se representa la naturaleza y la naturaleza misma, que es representada: o bien como un todo organizado (la ley opera exteriormente en los fenómenos, y no es posible vincular a partir de un “principio” las diversas leyes entre sí), o bien como múltiples individuos contrapuestos. El punto es que, desde esta posición, el entendimiento, al representarse la naturaleza, no puede sino oscilar entre extremos contrapuestos, instaurando contraposiciones de diversa índole en todo lo que examina.<sup>64</sup>

Sin embargo, Hegel advierte que tal exterioridad entre entendimiento y naturaleza no es absoluta, aun cuando la reflexión no pueda *reconocerlo*: “Ella [la naturaleza] es un poner de la vida, pues la reflexión ha llevado hacia [*ins*] la vida sus conceptos de referencia y separación de lo singular —lo subsistente para sí— y de lo universal —lo vinculado—: aquél como algo limitado, éste como

---

<sup>63</sup> vid. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität*, op. cit. (1976), p. 71.

<sup>64</sup> G. Portales, *Hegels frühe Idee der Philosophie*, op. cit. (1994), p. 231s.

como algo ilimitado; a través del poner [de la reflexión, la vida] los transforma en naturaleza” (Werke I: 420). La red de contraposiciones, i.e. de limitaciones y referencias, que constituye la naturaleza es el *poner de la reflexión*. Naturaleza es, de este modo, *vida puesta, determinada por la reflexión*, limitada por su acción y organizada por sus leyes. Sin embargo, en la medida en que la reflexión se aísla y fija fuera de la naturaleza, i.e. no reconoce que es un poner de la vida, la naturaleza es algo finito, desmembrado de la vida y, en consecuencia, carece de la potencia unificante para superar la acción de la reflexión (pudiendo llegar al extremo de ser, para el entendimiento, una suma de individuos aislados interactuando). Por tal motivo, Hegel llama a la naturaleza un *infinito finito*, un *ilimitado limitado*: la acción de la reflexión en la vida, el ser-puesto de la naturaleza, no logra asumir suficientemente la contraposición entre la unidad de la vida y la multiplicidad de sus determinaciones. Esta contraposición sólo aparece finitamente asumida en el todo de la naturaleza (que oscila entre la unificación y la separación), pues la exterioridad de la reflexión que pone a la naturaleza misma hace de esta unidad algo determinado por la separación: es este impulso el que prevalece, la *contraposición absoluta* sustentada en la *reflexión exterior del entendimiento*<sup>65</sup>:

“Porque esta unificación de la vida finita y la infinita, así como su separación, está en la naturaleza misma, la naturaleza no es ella misma vida, sino una vida tratada, fijada por la reflexión —aunque sea tratada con la mayor dignidad—, así la vida que examina y piensa la naturaleza aún siente, o como se quiera a esto llamar, esta contradicción, esta única contraposición aún subsistente entre sí misma y la vida infinita —o la razón aún conoce lo unilateral de este poner, de este examinar” (Werke I: 421).

Las múltiples contraposiciones acaecidas en la vida se han concentrado, de este modo, en la contraposición entre el entendimiento reflexivo y la naturaleza, mientras que *más allá* se ha fijado el ser-uno de la verdadera unificación. Hegel reconoce que el pensar, reflexionando, pone en la naturaleza los conceptos de separación y unificación, y en ella estos dos modos de ser de la vida aparecen relativamente asumidos. Pero el mismo pensar se encuentra sumergido en uno de los extremos que la reflexión produce (el poner de la forma), en la medida en que él, en cuanto poner, se encuentra contrapuesto a lo puesto (el contenido). El predominio del impulso de separación, la fijación de lo puesto, se da, entonces, radicalmente en la exterioridad del Yo con respecto a la naturaleza y, por este motivo, la vida en general se encuentra bajo el influjo de la separación y la fijación. La reflexión, en este sentido, es *una forma de vida finita* por cuanto en ella, lo que es uno, aparece separado, y cada intento por conseguir una unificación, vuelve a generar nuevas contraposiciones. Esta vida finita es, en cuanto pensar, *entendimiento*; en cuanto sentir,

---

<sup>65</sup> vid. H. Buchner, op. cit. (1985) p. 205.

*desgarramiento*; y en cuanto vida, *naturaleza* inmersa en el tiempo y el espacio. Pero concretamente ¿por qué la reflexión no podría llegar a ser vida infinita, i.e. reconocerse como el poner *de la vida*? Ya es posible sugerir una respuesta: porque la reflexión es un poner, un limitar, partir o fijar, y cada posición pone, al tiempo, algo *fuera*. Es el modo finito de la vida. Si ella pone la naturaleza, algo queda fuera de lo puesto: ella misma en cuanto acción o poner (determinar). Ahora bien, si la naturaleza, tal como resultó de la red de contraposiciones tematizadas, consiste en la *unión relativa* de los impulsos de separación y unificación, entonces lo que se (auto)pone fuera de ella, la reflexión, tendría que ser la separación de estos dos impulsos, acontecida en la determinación: el no-vínculo, dirá Hegel<sup>66</sup>. De este modo, resulta de la contraposición de entendimiento y naturaleza, por una parte, un impulso negativo que carece de unidad (la negatividad vacía del Yo formal, dirá Hegel años más tarde) y, por la otra, una unidad que carece de determinación inmanente, que sólo puede ser unidad relativa, finita, porque la forma que la determina, el poner, no es *su* poner, sino es un poner exterior; los conceptos de la reflexión vienen aplicados desde fuera, a modo de i) la idea de la razón kantiana (la unidad impuesta desde un *Sollen* exterior en tanto *abstracción formal del concepto*, que prácticamente es imposición) que se contrapone, en este caso, a la sustancia indiferenciada o ii) la pura relación exterior entre las partes y entre el todo y las partes. Es necesario un vínculo más profundo, al cual la reflexión, en virtud de su modo de ser, fija *más allá*.

Ahora bien, si la reflexión es, al mismo tiempo, el modo de racionalidad que configura nuestro mundo y nuestra experiencia, siendo de esta forma el territorio de la vida finita ¿cómo es posible entonces superar su acción, de un modo tal que la elevación sobre sus contraposiciones sea posible? Esta es una tarea que Hegel, en el *Fragmento*, asigna a la religión<sup>67</sup>, no a la filosofía.

## 2. La religión como consecución práctica de la elevación a la vida infinita

Los intereses teóricos de Hegel nunca aparecen aislados de la situación epocal en la que emergen y de la cual son una manifestación, nunca están al margen de la coyuntura histórica en la que se manifiestan, como si Hegel estuviera buscando un punto desde donde poder orientarse en aquellos momentos confusos que la historicidad y la finitud de la existencia humana continuamente ofrece<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> vid. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität*, op. cit. (1976), p. 55s.

<sup>67</sup> Según Buchner (op.cit. (1985), p. 202) aquí se agotaría el sentido de la primera parte del *Fragmento*.

<sup>68</sup> Como mencionamos anteriormente, en un fragmento de Lecciones de los años 1801-02 (*Introductio in Philosophiam*) —al que habrá que volver— Hegel liga estrechamente la necesidad de una introducción a la filosofía —i.e. la elevación del individuo al *Standpunkt* de la ciencia— con la necesidad práctica de *aprender a vivir*, lo que interpretamos como alcanzar una posición adecuada para orientarse en la existencia: “En lo que concierne a la necesidad universal de la filosofía, entonces vamos a intentar aclararla en forma de una respuesta a la pregunta: ¿Qué relación tiene la filosofía con la vida? Esta pregunta es una con esta: ¿en qué medida es práctica la filosofía? Pues la verdadera necesidad de la

(¿no serían esos intereses -como parece sugerirnos Kant en su *Idea*, y que Hegel fundamenta en una “ontología del devenir”<sup>69</sup>- una búsqueda angustiosa del sentido de los acontecimientos?). No sólo los textos maduros, relativos al Espíritu Objetivo, dan cuenta de ello, sino también los Prólogos a sus obras teóricas “puras” (Phä, WdL), donde el autor —incluso al final de su vida, mucho menos optimista respecto de las posibilidades de la ciencia para influir en la realidad<sup>70</sup>— se esfuerza por establecer un vínculo entre la ciencia pura y el curso del mundo.

Adelantándose a esos Prólogos, y como si de un antecedente directo de textos como Diff y GuW se tratara, Hegel vincula en el *Fragmento* la contraposición absoluta entre entendimiento y naturaleza en proporción al grado de infelicidad de los pueblos<sup>71</sup> y a su carácter dividido, por cuanto “los pueblos

---

filosofía no consiste en nada más que en aprender a vivir de ella y a través de ella” (GW 5: 260-261). Incluso en otro manuscrito de la misma época (*Logica et Metaphysica*) señala que la necesidad práctica que cada época tiene de producir una identidad de lo interior y lo exterior, la que, aun siendo llevada a cabo por individuos históricos —Hegel habla de Solón o Alejandro, pero pensemos en la Revolución Francesa, de la cual, como apuntamos en el marco general, el idealismo alemán se propone ser una suerte de autoconciencia filosófica y, por tanto, una cabal realización en tanto principio de la formación cultural del individuo—, expresa precisamente la realización de lo racional en el mundo (vid. GW 5: 269). En este sentido coincidimos con la tesis de Fulda (*Das Problem einer Einleitung*, op. cit., p. 11), según la cual una introducción a la filosofía es la unidad de teoría y práctica por excelencia al generar el “espacio” para el sistema —delimitado circularmente en su inicio y cierre— y permitir el ingreso a él. Igualmente, Pöggeler (*Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 161) llama al movimiento de la introducción “la más alta *praxis*”. Lo paradójico, adelantamos, es que una introducción a la filosofía parece más bien algo imposible...

<sup>69</sup> Marcuse (op.cit. (1970)) desarrolla esta idea a partir del concepto ontológico de vida.

<sup>70</sup> vid. F. Duque, *La era de la crítica*, op.cit. (1998), p. 53ss.

<sup>71</sup> Werke I: 426: “Die vollkommenste Vollständigkeit ist bei Völkern möglich, deren Leben sowenig als möglich zerrissen und zertrennt ist, d.h. bei glücklichen”. Conforme a la admiración por los griegos tan característica, al menos, desde el clasicismo de Weimar (con especial énfasis en Hölderlin, tan cercano a Hegel en este período), Hegel parece estar pensando en el ideal de bella eticidad griega que sirve de modelo para el *Sistema de la Eticidad* (vid. Duque, *La era de la crítica*, op.cit. (1998), pp. 402–420), y que ulteriormente, tras la renuncia a la idea de una totalidad sin fisuras, desearía para erigir un concepto de eticidad *moderno* (vid J. Rivera de Rosales, ‘La Moralidad. Hegel versus Kant (I)’, en *La controversia de Hegel con Kant*, ed. M. Álvarez and M. Paredes Martín (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004), pp. 161–78 (pp. 161–164)), i.e. capaz de mediar el momento irrenunciable de la libertad individual (la moralidad subjetiva) y el interés general. “Podemos entonces determinar con precisión el momento en que “Hegel se convirtió en Hegel”: sólo cuando renunció a la visión estética/griega de la totalidad social orgánica de la *Sittlichkeit* [...], es decir, cuando llegó a plena conciencia de que la única ruta a la verdadera totalidad concreta consiste en que, en toda opción directa entre la negatividad abstracta y un todo concreto, el individuo elija la negatividad abstracta. Este desplazamiento se puede detectar con la mayor claridad en la oscilación del joven Hegel acerca del cristianismo: Hegel se convirtió en Hegel al suscribir plenamente el *skandalon* (abstractamente negativo) de la emergencia irruptiva de Jesús: cuando renunció a la esperanza nostálgica de un retorno a una nueva versión de las *mores* griegas como solución al problema de la modernidad. / En ese sentido, la “reconciliación” del Hegel maduro sigue siendo totalmente ambigua: es la reconciliación de una escisión (la curación de la herida del cuerpo social), y también es la reconciliación *con* esa escisión como precio necesario de la libertad individual” (S. Žizek, *El espinoso Sujeto* (Buenos Aires: Paidós, 2001), p. 106). Ahora bien, en directa conexión con el diagnóstico según el cual las formas de unificación más perfectas son conseguidas por los pueblos más felices, Hegel se refiere a la independencia de la subjetividad (el máximo orgullo de una modernidad fatua, demasiado satisfecha de sí misma) como un síntoma de la separación infinita que crece desde la miseria de los pueblos: “Cuanto más fuerte es la separación, más puro es el yo y al mismo tiempo más lejos y por encima del ser humano está el objeto; mientras más grande y más aislado está lo interior, mayor y más aislado está lo exterior y, si esto último es puesto como algo independiente, más sometido parece estar a ello el ser humano” (Werke I: 426). Así, los modos deficientes de unificación son relacionados por Hegel con el principio general de la cultura. Contra lo que podría pensarse de modo inmediato, la separación del Yo con respecto de la vida infinita, manifiesta como contraposición entendimiento-naturaleza, no hace más independiente al sujeto, por cuanto se encuentra más lejos, en su abstracción, de la unidad viviente. Lo finito de la reflexión, del impulso de separar y dividir, siempre necesitará de aquello que deja fuera, para ser así completado (p. ej. los conceptos formales del Yo necesitan de una materia a la que aplicarse, y aunque el Yo puro sea auto-puesto de modo incondicionado, necesita de un no-Yo para ponerse a sí mismo), de modo que,



más infelices no pueden alcanzar este nivel [de completud], sino que, inmersos en la separación, *tienen* que preocuparse más bien por el mantenimiento de uno de sus miembros, por la autosubsistencia o independencia [*Selbständigkeit*]; a ellos no les está permitido perder esta [independencia de uno de los miembros], y su más alto orgullo tiene que ser mantener firmemente la separación y el carácter único [*das Eine*] de ésta” (Werke I: 426). Por este motivo, las críticas de Hegel a la reflexión: el principio de la modernidad —al igual que su valoración de los antiguos—, deben ser apreciadas justamente. Por una parte, reflexión mienta un impulso necesario para la *determinación general de la vida*, que no es sino la condición de nuestra experiencia, i.e. la aparición del mundo. Por otra parte, la reflexión implica un *exceso* de este impulso, correspondiente a la “cultura del entendimiento”<sup>72</sup>, cuya condición histórica permite su perfectibilidad mediante una *radical autocrítica de sí misma*, de modo que la experiencia total de su limitación y finitud se torna

---

separado de la vida infinita, busca completarse a través de dos modos deficientes de unificación, que, en tanto puestos por la reflexión, vuelven a generar contraposiciones: o bien el Yo “le teme a un Dios” exterior, dando lugar a la religión positiva, o se pone él mismo como incondicionado, lo que da lugar a la interpretación romántica de Fichte, p.ej. en la ironía del círculo de los Schlegel. En referencia al fragmento de 1799/1800, titulado *La contradicción que se agranda cada vez más*, Hegel señala a los poetas como un caso peculiar de relación con las contradicciones y límites extendidos por la cultura, dado que aquéllos eligen el refugio en su mundo interior en lugar de soportar lo negativo del mundo existente. Para Hegel, esta huida de la contradicción es, contrariamente, la agudización más extrema de ella, cuyo destino es una muerte constante (*immerwährenden Tod*): una apacible autoaniquilación y la elevación en pensamientos hacia el cielo. Portales (*Hegels frühe idee der Philosophie*, op. cit. (1994), pp. 210–211) relaciona esta idea con la figura de Jesús tal como fue descrita en el *Espíritu del Cristianismo y su destino*, pero también con el trágico destino de Hölderlin. Es posible considerar, igualmente, una anticipación de la crítica al alma bella de Phä (GW 9: 341; trad. 731), pero también exhibe rasgos de la descripción de la conciencia desventurada en la sección Autoconsciencia. Para una interpretación detallada de este Fragmento, que también lo incluye, vid. H. Kimmerle, ‘Anfänge der Dialektik’, en *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, ed. C. Jamme and H. Schneider (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990), pp. 227–88. Sobre la interpretación romántica de Fichte, vid. W. Benjamin, *El Concepto de crítica de arte en el Romanticismo Alemán* (Barcelona: Península, 1998); G. Portales, ‘La disputa sobre el significado de la ironía: Hegel y F. Schlegel’, en *Poética de la infinitud*, ed. G. Portales y B. Onetto (Santiago de Chile: Palinodia, 2005), pp. 279–96.

<sup>72</sup> Este será, pues, el tema de GuW, donde la “antigua oposición entre razón y fe, filosofía y religión positiva” (GW 4: 315) ha sido puesta por la cultura en el interior de la filosofía, como contraposición entre entendimiento y razón (entendida como unidad absoluta, incondicionada, de lo subjetivo y lo objetivo: la idea más alta). En este texto, el filósofo considera a la filosofía de la reflexión, cuyos principales exponentes serían Kant, Fichte y Jacobi, una filosofía que no se eleva sobre el entendimiento y la “infinitud de lo negativo”, que no puede ver lo positivo sino como algo empírico y dado exteriormente. Su tarea allí, tal como anuncia en *Logica et metaphysica* (GW 5: 259-261s.), es “exponer la forma de la reflexión en sus sistemas (mostrar cómo su forma sistemática expresa las limitaciones de una cierta manera de ser y pensar, expresada en la filosofía de manera radical), sistemas en los que una “poderosa forma del espíritu”, correspondiente al “principio del norte” o del protestantismo (“que expone la belleza y la verdad en sentimientos y convicciones [*Gesinnungen*], en amor y entendimiento” [GuW, GW 4: 316], i.e. contrapuestos) “ha alcanzado [...] la plenitud de su conciencia y de su formación filosófica” (GuW, GW 4: 316). Sin embargo, junto con esta valoración de la contribución de las filosofías de la reflexión para la autoconsciencia del espíritu, Hegel denuncia la carencia que acompaña al excesivo predominio de la reflexión en la cultura; se refiere a este devenir de la ilustración como una “pseudoilustración” (*Aufklärerei*) dogmática, cuya contraposición entre lo finito y lo infinito se manifiesta, o bien como deber ser (*Sollen*) que constriñe la naturaleza, o bien como la mera renuncia a la posibilidad del bien y la moralidad, que conlleva el refugio en un eudemonismo del placer fatuo y contingente (vid. GW 4: 318ss). Sin embargo, sólo a partir de esta contraposición absoluta llevada al concepto por las filosofías de la reflexión (que desde aquí se presentan como la traducción conceptual de la pérdida de Dios que inaugura la moderna religión cristiana) es posible, para Hegel, pensar el surgimiento de la figura absoluta del espíritu en su plenitud (notemos que Hegel habla de la religión, de la moralidad, de la filosofía, como tres síntomas de una misma cultura; todas ellas repiten *un mismo* gesto: la contraposición absoluta desde cuyo abismo ha de emerger la radiante figura de la verdadera libertad: la reconciliación del sujeto en la sustancia). Esto es expresado por Hegel en bellas imágenes al final del artículo (GuW, GW 4: 413-414).

en ejercicio de autoconocimiento y autosuperación.<sup>73</sup> Hegel pretende denunciar y asumir internamente este exceso y obtener las consecuencias ontológicas de este inmenso drama, para pensar *desde allí*. Ahora bien, tal como se ha señalado más arriba, una diferencia decisiva entre el *Fragmento* y el desarrollo posterior inmediato de la filosofía de Hegel (Diff) radica en la posición suprema consagrada a la religión, que simultáneamente afecta a los límites del conocimiento filosófico, hacia cuya determinación nos encaminamos.<sup>74</sup> En efecto, tras la crítica al dogmatismo de la religión positiva, posibilitada por el pensamiento kantiano<sup>75</sup>, Hegel busca establecer un nuevo concepto de religión (donde creer no sea “negación absoluta” [Werke I: 254] para el hombre), caracterizado principalmente como un *hacer*, e.d. como una *realización práctica* de la unificación o restitución de la vida infinita, acontecida en el seno de la cultura de un pueblo. A pesar de sus diferencias fundamentales y de los límites que presentan los intentos de éste período, esto nos permite también decir algo respecto de la labor posterior asignada a la filosofía: ésta es un camino de elevación sobre

---

<sup>73</sup> Es interesante notar que esta idea de la felicidad de los pueblos y su relación con la metafísica —la dimensión en que las contraposiciones humanas se asumen— será expresamente mencionada en GuW. Allí sostiene que “cada filosofía no expone nada más que la más alta felicidad construida como idea. En la medida en que el sumo goce es conocido mediante la razón, desaparece inmediatamente la diferencialidad entre ambos, en la medida en que el concepto y la infinitud, en el hacer, y la realidad y la finitud que dominan en el goce, son acogidos uno en el otro” (GuW, GW 4: 318). Con respecto a la idea de una “crítica epocal” vid. O. Pöggeler, ‘Philosophie und Revolution beim Jungen Hegel’, en *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, op. cit. (1993), pp. 13–78; W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, Hegel-Studien Beiheft (Bonn: Bouvier, 1972), xvi, p. 22ss.; R. Bubner, op.cit. (1969), 129–60.

<sup>74</sup> Sobre este punto, De la Maza (*Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels ‘Phänomenologie des Geistes’* (Bonn: Bouvier, 1998), p. 37.1998: 37), en conformidad con Düsing (*Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit. (1976), p. 73), sostiene que no es en Diff donde debe rastrearse por primera vez el reemplazo de la religión por la filosofía como la dimensión espiritual más adecuada para la elevación del espíritu finito hacia lo infinito, sino en la reelaboración de *La positividad de la Religión Cristiana* (Werke I: 217ss.), datada el 24 de Septiembre de 1800, unos días después del final del *Fragmento*. Allí habría quedado prácticamente delineado el nuevo concepto de razón bajo el nombre de una “metafísica”. Volveremos sobre este asunto.

<sup>75</sup> El dogmatismo es entendido por Hegel como positividad de la ley moral sobre todo en el ámbito de la religión, que, como se muestra en *¿Qué es la Ilustración?*, en la época de Kant —también en la de Hegel— tenía una importante influencia en la política y en el comportamiento cotidiano del individuo. Hegel, siguiendo a Kant, relaciona la positividad de la religión con un saber dogmático, que no ha hecho la crítica de sí mismo y, en ese sentido, no ha asumido las exigencias culturales de la modernidad; pero, por otro lado, ahora contra Kant, y junto con Schelling, relaciona la positividad de la religión con la propia filosofía kantiana en la medida que ésta *mantiene* un “vacío para el conocimiento”. No es de extrañar, en ese sentido, que mucha de la filosofía kantiana de la época haya sido utilizada para fundamentar las imposiciones positivas de dogmas religiosos pues, en cierto sentido, Kant habría dejado el espacio para que eso ocurriera. En una carta que Schelling envía a Hegel en Noche de Reyes del año 1795 éste señala: “[...] daß die Theologie, welche schon hektisch zu werden anfing, nun bald gesünder und stärker als jemals einhertreten wird. Alle möglichen Dogmen sind nun schon zu Postulaten der praktischen Vernunft gestempelt, und wo theoretisch-historische Beweise nimmer ausreichen, da zerhaut die praktische (Tübingsche) Vernunft den Knoten” (Briefe I: 14). Sobre el concepto de positividad de la religión plantea Hegel: “[...] die Erscheinung, wie eine positive Religion sosehr Eingang finden konnte, erklärt sie dadurch, daß keine Religion wie diese den Bedürfnissen der Menschheit sosehr angemessen sei, indem sie die Probleme der praktischen Vernunft, die diese sich unmöglich selbst lösen könne —z.B. wie Vergebung der Sünden, auch für den Besten, der davon nicht frei ist, zu hoffen sei—, befriedigend beantwortet habe, wodurch diese seinsollenden Probleme jetzt gar zu dem Rang von Postulaten der praktischen Vernunft erhoben werden, und was ehemals auf dem theoretischen Wege versucht worden ist, die Wahrheit der christlichen Religion aus Vernunftgründen zu erweisen, das wird jetzt durch eine sogenannte praktische Vernunft erwiesen“ (Werke I:109-110). Para el problema de la recepción hegeliana de la razón práctica kantiana en su conexión con el concepto de positividad y la doctrina de los postulados, vid. K. Düsing, ‘Die Rezeption der kantischen Postulatlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels’, en *Das älteste Systemprogramm.*, ed. R. Bubner, Hegel-Studien Beiheft, 9 (Bonn: Bouvier, 1973).

lo finito, *un modo de relación con lo infinito* (qué sea lo infinito y cuál sea su relación con lo finito, hacia esto tendremos que dirigirnos). En su dimensión práctica, el conocimiento filosófico, la “más alta *praxis*”, puede considerarse como una búsqueda de un horizonte de unificación o sentido (cómo se relacione este horizonte con los elementos que unifica, es también un punto clave a desarrollar), que no es independiente del lugar desde el que emerge, él nace en (proviene de) una comunidad y cumple, por tanto, una función en ella. No es de extrañar que, varios años más tarde, Hegel se lamenta del “singular espectáculo de ver a un pueblo culto desprovisto de metafísica” (WdL, GW 11: 5; trad. 183). Mas, volviendo al punto actual, la religión y el creer (*Glauben*) se presentan en esta instancia como aquella unificación aludida, de modo que se torna necesario aclarar cómo sea ésta, en su núcleo, concebida. Con este objetivo se acudirá brevemente a dos textos previos al *Fragmento*.

## 2.1. El paradigma de “espíritu” como vida infinita

Hegel llama “espíritu” a la vida infinita entendida no como mera pluralidad abstracta sino, más bien, como una “ley vivificante en unificación con lo múltiple” que constituye la “concordia viva” de las múltiples figuras en que la vida se expone o configura. De este modo, el sentido de la trascendencia de la vida limitada consiste en acceder a su condición *espiritual*. Ahora bien, debe notarse por un lado que a través del paradigma de “espíritu”, la reflexión será paulatinamente incorporada por Hegel como un hacer inmanente del absoluto en la medida en que el conocer humano, en cuanto espíritu finito, puede reconocerse en lo espiritual —o ser la instancia donde lo espiritual se determina, i.e. finitiza. Sin embargo, como se verá posteriormente, este paso sólo será dado por Hegel mediante la “identificación” de Lógica y Metafísica alrededor de los años 1805-6, lo que será determinante para la concepción de Phä, aun cuando en ella persistan algunas huellas de la anterior separación entre reflexión finita e infinitud<sup>76</sup>, que es el punto en el que estamos situados. Sin embargo, por otro lado, el concepto de “espíritu” que se despliega en el *Fragmento* posibilita ya la unificación de las esferas escindidas por la acción de la reflexión, aunque esta unificación quede *fuera del alcance del conocer*: si por un lado se encontraba el fluido inmediato de la vida, como un intuir homogéneo del ser-uno (cuya forma le era impuesta extrínsecamente), y por el otro, el determinar exterior de la reflexión, que al configurar la vida como naturaleza eliminaba su vínculo vivificante, “espíritu” mienta ahora una *forma superior de referencia o vinculación*, por cuanto consiste en la restitución de la pertenencia a la vida de aquello que la forma de la reflexión fija en contraposiciones, las cuales se constituyen como lo muerto, pasajero y confrontado o como conceptos meramente reflexionados. Es necesario,

---

<sup>76</sup> vid. L. M. De la Maza, ‘El sentido de la proposición especulativa en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel’, en *Urteil, Erkenntnis, Kultur*, ed. A. Vigo, H. Lenk, N. Offenberger, Argumentaciones (Münster: Lit Verlag, 2003), pp. 125–41 (p. 135).



de este modo, elevar lo muerto y contrapuesto a lo infinito, hacerlo *participe* de la vida espiritual, i.e. de una forma superior de síntesis que no se constituye —en este estadio del desarrollo de la filosofía de Hegel— como una síntesis *pensada*, sino más bien *sentida* a propósito de una *representación religiosa* (i.e. el *objeto* de la creencia): “Y esta vida pensante extrae de la figura, de lo percedero, de lo pasajero, del infinito contraponerse y confrontarse lo vivo libre de caducidad, la referencia sin lo muerto y lo mortal de la multiplicidad, no extrae una unidad o una referencia pensada, sino la vida omniviviente, omnipotente e infinita, y nombra a eso Dios, y no piensa ni examina, porque su objeto [*Objekt*] no lleva en sí nada reflexionado, nada muerto” (Werke I: 421). La referencia de los elementos abstractos, muertos al “espíritu”, el infundirle a lo finito vida infinita (i.e. vida que no se encuentra puesta por la reflexión sino más bien unifica a ésta en cuanto es su esencia vivificante), equivale a establecer un vínculo entre ellos de modo tal que puedan reconocerse como parte de un todo que de un lado los trasciende, pero no del otro; en la medida en que los trasciende, pueden los elementos abstractos ser liberados del dolor de su finitud, por vía del reconocimiento de lo vivo en lo muerto (el conflicto como parte constituyente de la vida); y en la medida en que no los trasciende, esta infinitud es accesible para lo finito (acontece en lo muerto mismo, en el mundo de la limitación), independientemente del modo en que tal acceso quede determinado.<sup>77</sup>

Prefigurando rudimentariamente aquello que posteriormente será denominado como *Standpunkt* de la razón y de la ciencia, Hegel llama a la Religión una “elevación del ser humano, no de lo finito a lo infinito —pues estos son sólo productos de la mera reflexión, y en cuanto tales es su separación absoluta—, sino de la vida finita a la vida infinita” (Werke I: 423). Al caracterizar la

---

<sup>77</sup> Sobre este punto vid. H. Marcuse, *Ontología de Hegel*, op. cit (1970), pp. 201–216. Particularmente importante para nuestro asunto es su comprensión de esta operación vivificante como una *peculiar asunción de todo lo limitado* y finito de la experiencia humana para llegar a la vida pura. Tal sería la “proto-formulación” de su ontología, aún cubierta de concepciones religiosas (pues no se piensa la vida pura como *concepto*). “Hegel dice que la *tarea* es pensar la vida pura, que la consciencia de la vida pura «sería» la respuesta a la cuestión qué es el hombre. Pero esta tarea lleva más allá de la vida «determinada» del hombre; exige la eliminación de todo aquello «que el hombre ha sido y será»; el puro «ser» del hombre tiene su origen en el ser divino; vida pura es «lo divino», y por lo tanto es esencialmente objeto de la *fe* [...]. Al estudiar Hegel más atentamente la relación de la vida humana (limitación) con la vida divina (pura). Conceptúa el «espíritu» como condición de la unificación posible de ambas y, por lo tanto, como condición de la plena vitalidad de la vida” (ibíd., 210). Tal unificación acontece mediante la *abstracción* de la “limitación ontológica” de la racionalidad humana, de la reflexión. Sin embargo esta abstracción no lo es de la finitud en cuanto tal (porque el “espíritu” es vínculo de lo infinito *con* lo finito), sino de aquello que *surge* en el mundo de la finitud, lo cual es contingente e inesencial para lo infinito; de otra forma: debe, por así decir, permanecer la *posición pura de la finitud*, su referencia pura a la infinitud en cuanto actividad de lo infinito en lo finito mismo: “la abstracción ha de realizarse de tal manera que se «aferre» «el alma de cada acción, de todo lo determinado. No se abstrae pues de la determinación como tal —lo cual es imposible para el hombre, que vive ontológicamente en la determinación—, sino de la determinación como mera determinación, como «esto o aquello» contingente y externo». El hacer y sufrir se recoge, por así decirlo, de la determinación en cuanto determinado y se toma como indeterminado posible, como determinando; de este modo se vincula de nuevo la determinación con la vida pura como fuente y origen suyo, y se lleva a lo divino (ibíd., 211)”. Más adelante veremos qué significado metódico adquiere esta *suspensión de la contingencia* para una consideración esencial.

religión como transición, elevación, entre *dos dimensiones de la vida*, Hegel suprime la posibilidad de una trascendencia simple o de un dualismo metafísico, barriendo con todo vestigio de positividad en la relación con lo infinito: “Sólo porque lo finito mismo es vida, comporta la posibilidad en sí de elevarse a la vida infinita” (Werke I: 423). No son pues, en *esencia*, dos cosas diferentes: se trata de una *vida limitada* (y por tanto no libre, dependiente de aquello que la limita, aunque parta de lo ilimitado) y de una vida que logra liberarse de toda limitación. De este modo, en tanto son dos dimensiones de *la vida*<sup>78</sup>, una puede elevarse a la otra, la finita a la infinita, y tal elevación se constituye como *liberación* (i.e. *devenir* libre) *de las limitaciones de la vida finita*, la liberación de los límites im-puestos por la reflexión (tanto la libertad como la no-libertad tienen, pues, una misma esencia), que anteriormente vimos radicalizados y sostenidos por la contraposición sujeto-objeto, en la cual el sujeto simplemente opina (determina) exteriormente aquello que el objeto *debe* ser, no lo que es. Con esto, Hegel pone de manifiesto un rasgo importante del horizonte de unificación exigido posteriormente por la filosofía especulativa, que encontramos nítidamente en el comportamiento religioso y en el artístico: no se trata simplemente de tener una opinión sobre las cosas (que algo es así o asá, de tal o cual manera), o de buscar lo verdadero desde las formas culturalmente dominantes de ver las cosas, sino de una actitud que, precisamente, busca *no quedarse* en la mera opinión de las cosas para examinar más profundamente (componente escéptico que permanecerá siempre en la filosofía en cuanto pensar libre), no quedarse dentro de los límites de lo que meramente nos es dado como verdadero, no reducirlo a los productos de la reflexión, por muy satisfactorios, cómodos o “naturales” que estos, en su inmediatez, pudieran resultar. Al recalcar la doble dimensión de la *vida*, Hegel busca —de un modo que al cabo no le resultará satisfactorio— trascender un horizonte inmediato para el tratamiento de las cuestiones fundamentales; lo verdadero requiere pues elevarse sobre lo particular: son dos dimensiones de la vida que requieren modos distintos de compromiso y participación, cómo comportarse libremente o bajo la tutela de algo dado. Se trata también, muy fichteanamente (y por qué no, socráticamente), de un modo de ser y comportarse ante y en la verdad. Y es que la contraposición entre teoría y praxis es también un producto de la reflexión.<sup>79</sup>

Ahora bien, Hegel considera en Frankfurt que toda forma de conocimiento está determinada por la reflexión y es, por tanto, limitada y contrapuesta. La reflexión no puede develar la esencia originaria porque su naturaleza consiste en ocultarla, presuponerla; por tal motivo, el filósofo busca un modo de elevación a la vida infinita que no se limite a conocerla (o sea, limitarla). Esto lo encuentra en la Religión, debido a que ésta manifiesta un modo diferente de relación con sus objetos:

---

<sup>78</sup> Buchner, op. cit. (1985) p. 212.

<sup>79</sup> O. Pöggeler, *Hegels Idee Einer Phänomenologie des Geistes*, op. cit. (1993), p. 161.

ésta no busca conocerlos, sino que *cree* en ellos en la medida en que representan lo divino mismo. ¿Pero qué operación comporta el creer, qué relación sostiene con la vida?

## 2.2. Clarificación de la operación ontológica del creer, como acceso inmediato a la *presuposición originaria*

La religión como un hacer(se) partícipe de lo infinito. Hegel llama a esto *vivificar* (*Beleben*) a través de la *creencia* —una idea cuyos rendimientos metodológicos serán ulteriormente trasladados desde el sentimiento al concepto. A modo de propuesta lo llamamos *síntesis vivificante*, en la medida en que entendamos por una síntesis tal no un mero inteligir sino, antes bien, en el contexto de un examen de la objetividad, un modo singular de *representar(se)* un objeto, que suscita un *sentimiento unificante*<sup>80</sup> consistente en que aquello que se examina (un ente puesto por la reflexión) refleja o reflexiona la infinitud viviente, de modo que se trata de una representación que asume su carácter representacional por cuanto en ella determinados objetos son sentidos como la fuente eterna de la vida, una totalidad que *no es puesta sino absolutamente presupuesta y preterida* en toda determinación reflexiva.<sup>81</sup> En términos amplios, que deberán ser desarrollados, Hegel ve en la creencia una potencia unificadora que, a diferencia del entendimiento, puede restablecer la infinitud de la vida partida por la reflexión, porque se sostiene en el sentimiento de lo divino en tanto fuerza unificante originaria. Creer mienta entonces una *conexión inmediata, sentida* con la fuente originaria (la forma superior de referencia que Hegel denomina “espíritu”), desde donde las contraposiciones de la reflexión encuentran su proveniencia íntima, escapando por tanto a su acción limitante, o más bien: trascendiendo los límites desde ellos mismos. Desde esta perspectiva es posible sostener que la reflexión es el aparecer finito de lo eterno o, más precisamente, es lo eterno mismo pero visto subjetivamente, como negación. Ahora bien, la vida infinita nos es accesible *sólo si la representamos*

---

<sup>80</sup> Düsing sostiene que el vínculo con el Espíritu se da gracias al creer debido a que éste proporciona una continuidad o resistencia de la que la reflexión, en su pura acción negativa, carece (*Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op.cit. (1976) p. 71). El sentimiento religioso opera, entonces, como síntesis de la reflexión, siendo el Espíritu “Synthesis von Gefühl und Reflexion” (ibíd., 71), lo cual torna al sentimiento un antecedente directo de la intuición trascendental de 1801, idea que ya entonces se encontraba en el círculo de Homburgoo (vía crítica a Fichte) como intuición intelectual, pero que Hegel, tal vez estimulado por la condición teológico-política de la religión efectiva, no adopta, aunque sí lo hace posteriormente influido por Schelling (ibíd., 59). En este mismo respecto, el paso desde el sentimiento a la intuición es localizado por Düsing hacia el final de la época de Frankfurt, casi a modo de transición (ibíd., 72).

<sup>81</sup> Respecto a la presuposición del todo, Duque sostiene lo siguiente: “Poner algo es suponer la composición previa del Todo. Excluir algo es suponer la contraposición interna de ese mismo Todo. ¿Pero esa «suposición» no es obra de la reflexión —que se limita a «poner» y a «asentar», a dar «razón» sin preguntarse por el origen de esa «razón»—, ni tampoco de la intuición —que hace caso omiso de las diferencias y se «funde» cordialmente en un Todo «positivo»—! Por tanto, la verdadera Vida, la Vida del Espíritu, no puede ser simplemente ni la unión de lo desunido (tal es la meta de la «razón negadora», dominadora y abstracta) ni una unión consigo misma, desatendiendo a las diferencias, dejándolas a un lado como algo muerto (F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit. (1998), p. 361).

en términos reflexivos, “traducida” como finitud, que es nuestro único “lenguaje”; pero, al mismo tiempo, podemos elevarnos sobre nuestra vida finita porque el sentimiento de la creencia unifica inmediatamente en nosotros la contraposición inherente a nuestra representación de la infinitud, la *convierte en nula*. Es posible localizar con más exactitud lo que Hegel entiende por vivificación o *síntesis vivificante* en dos Fragmentos escritos con anterioridad al *Fragmento*, entre los años 1797 y 1798 (cabe apuntar que, contrariamente a lo que ocurre en el *Fragmento*, Hegel aún no entendía en estos textos los conceptos de vida y amor como propios del de Espíritu).

### 2.2.1. Concebir es vivificar

En el primero de estos fragmentos, intitulado *Religión, fundar una religión* (Werke I: 241ss), Hegel llama “concebir” (*begreifen*), en el contexto terminológico de la fundación de una nueva religión, a un *vivificar* los objetos, hacerlos dioses; y, para aclarar esta idea, se refiere al examen de un arroyo<sup>82</sup>, algo regido por una ley física: la gravedad. La síntesis vivificante de un ente sometido a la necesidad se “monta” sobre este objeto en tanto ente legislado por leyes exteriores, sometido a la necesidad, y le da un *alma*, lo que equivale a decir: *toma participación en él como en un igual*, como ser libre o *sujeto*, de modo que esa ley exterior se reconozca como parte de una organización teleológica operante en el objeto mismo (i.e. que sea una finalidad *interna*).<sup>83</sup> “Hay que construir un poco de infinito para la vida” diríamos parafraseando a Vicente Huidobro: Mas la síntesis vivificante, en la que el sujeto y el objeto son *uno*, sólo se encuentra en el ámbito limitado de la *representación* religiosa que acompaña al sentimiento de lo divino (i.e. el amor); pues en el comportamiento habitual nuestra actividad teórica se rige por el objeto (incluso en el caso extremo de poner la forma en que

---

<sup>82</sup> Un ejemplo análogo, pero desde el extremo de la reflexión y su abstracción, es ofrecido por Hegel en su diario de excursión en los Alpes de Berna, transmitido por Rosenkranz. Allí se señala cómo una descripción (digamos: una actividad del entendimiento), tal como un cuadro que representa la naturaleza, es incapaz de captar lo *vivo* de una cascada, precisamente porque es el *objeto* de la descripción: “das Wesentlichste eines solchen Schauspiels fehlen: das ewige Leben, die gewaltige Regsamkeit in demselben. Ein Gemälde kann nur einen Teil des ganzen Eindrucks geben, nämlich die Gleichheit des Bildes, die es in bestimmten Umrissen und Partien geben muß; hingegen der andere Teil des Eindrucks, die ewige, unaufhaltbare Veränderung jeder Partie, die ewige Auflösung jeder Welle, jedes Schaumes, die das Auge immer mit sich herniederzieht, die keine Terze lang ihm die gleiche Richtung des Blicks erlaubt: all diese Macht, all dies Leben geht gänzlich verloren” (*Hegels Leben*, 479; trad. Ripalda, 195ss.).

<sup>83</sup> Como se sabe, ha sido Kant en los §§62-68 de KU, quien exploró los rendimientos sistemáticos del concepto de finalidad objetiva, aunque, ciertamente, en el interior de su propio proyecto filosófico (como un juicio subjetivo *als ob*), el cual, desde las perspectiva de Hegel, se encuentra aún en el interior de las oposiciones de la reflexión. Schelling en su *System* de 1800 ya concibe la teleología (Cap V, SW 3: 607-611; trad. 405-409) desde un respecto propiamente objetivo (identidad de necesidad y libertad, de lo carente de conciencia y lo consciente). En consecuencia, la crítica al enclaustramiento subjetivo del tratamiento kantiano del concepto de teleología ya se expresará claramente en GuW (GW 4: 339-344), aunque sólo adquirirá una conexión sistemática interna con la dialéctica hegeliana desde su lectura de Aristóteles, hacia el año 1805-06; vid. O. Pöggeler, ‘Die Komposition der Phänomenologie des Geistes’, en *Materialien zu Hegels ‘Phänomenologie des Geistes’*, ed. by H. F. Fulda and D. Henrich, 4th edn (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979), pp. 329–90 (p. 363).

éste aparece, es necesario que algo nos sea *dado*), mientras que en la práctica lo objetivo es aniquilado por la voluntad:

“Donde sujeto y objeto o libertad y naturaleza se piensan unificados de modo tal que la naturaleza es libertad, que sujeto y objeto [*Objekt*] no deben ser separados, ahí está lo divino —un ideal tal es el objeto de cada religión. Una divinidad es sujeto y objeto simultáneamente, no se puede decir de ella que esté en contraposición a objetos o que tiene objetos. / La síntesis teórica se vuelve enteramente objetiva, enteramente contrapuesta al sujeto. La actividad práctica destruye al objeto y es enteramente subjetiva —sólo en el amor se es uno con el objeto, éste no domina ni se vuelve dominado” (Werke I: 242).

Fuera de la esfera religiosa, piensa Hegel, es imposible acceder a un horizonte de unificación como el religioso, debido a que nos encontramos en la esfera de la reflexión, inmersos en la vida finita. Desde aquí es necesario detenerse en una determinación más próxima de la reflexión ¿Cuál es su estructura básica, el modo en el que opera fundamentalmente su acción limitante?

### 2.2.2. La presuposición originaria

En otro fragmento del mismo período, denominado *Creer y Ser*<sup>84</sup> (Werke I: 251), Hegel establece tanto la imposibilidad de probar mediante la reflexión el fundamento unívoco de los términos contrapuestos —al cual denomina, considerándolos sinónimos, *unificación*<sup>85</sup> o *ser*—, sólo accesible por medio del *creer*. Sin embargo, como puede verse ya desde lo expuesto, el *concepto de creer* —

---

<sup>84</sup> Si bien este texto resulta fundamental para comprender el problema transversal en Frankfurt, también manifiesta límites —una desconexión ontológico-epistemológicamente insostenible entre el creer y el ser— que ya en el *Fragmento* han sido puestos en entredicho a través de la introducción del concepto de “espíritu” como vida infinita accesible sólo a la creencia (*Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit. (1976), p. 5.). Respecto a la desconexión de creer y ser ensayada por Hegel en este texto quisiéramos detenernos un momento más: “Alles, was geglaubt wird, das ist; aber nicht alles, was ist, wird geglaubt. [...] Die Absolutheit des Seins liegt in jener das Bewußtsein und den Glauben transzendierenden Sphäre; sie wird weder vom Denken noch vom Glauben her begründet, sondern ist allein im Sein fundiert. / Mit dieser These überschreitet Hegel also die Bewußtseinsimmanenz des Seins im Glauben. [...] Hegel trifft hier eine Aussage über das bewußtseinsunabhängige Sein, die mit der Theorie des Glaubens als der einzigen Art, wie unser Bewußtsein sich auf das Sein beziehen kann, wohl nicht vereinbar ist” (ibíd., 69). Tal como se ha mencionado en el cuerpo del texto, la salida a este problema consiste —al menos en el contexto del *Fragmento*, aunque podría darnos luces para proyectar otros lugares— en hacer del creer un lugar donde el ser es reflexionado (representado) y unificado (sentido como uno) al mismo tiempo...

<sup>85</sup> Düsing (ibíd., 51ss.) distingue en *Creer y ser* tres usos del término ‘unificación’. En primer lugar, aquella *unificación “representativa”* que acontece desde miembros o partes en conflicto previamente existentes, una síntesis de contraposiciones disponibles en la experiencia del sujeto. En segundo lugar se encuentra la *unificación como condición de la experiencia subjetiva*, que es el presupuesto de los miembros contrapuestos que conforman su experiencia: el sujeto sólo puede experimentar los miembros contrapuestos en la medida en que presuponga una parámetro de la contraposición según el cual lo contrapuesto es en cuanto tal. Finalmente se encuentra la *unificación “ontológica”*, que debe ser el fundamento de la subsistencia de los miembros contrapuestos en tanto partes de la vida. Puede apreciarse que la diferencia entre la segunda y la tercera radica en que aquella, en tanto presupuesto *de* la experiencia del sujeto, depende de que se presuponga a éste, mientras que la tercera *debe ser independiente* de él, en cuanto fundamento ontológico de la realidad a la que el propio sujeto pertenece. Es en esta última concepción del fundamento donde radican las dificultades que tornan incongruente el intento de solución de *Creer y ser*, tal como se ha visto en la nota anterior.



así como del *objeto de la creencia*—, en el que está pensando Hegel no es el de la representación habitual, ni tampoco de la teología dogmática, siendo ésta la demarcación que intenta establecer al mostrar la condición *derivativa* de aquella representación habitual.<sup>86</sup> En primer lugar, comienza con la representación del creer, que no es sino el basamento de la positividad de la religión, por cuanto “creer es la manera como lo unificado, en lo que una antinomia está unificada, está presente en nuestra representación”, e.d. es lo unificado *puesto como objeto* de creencia por la reflexión, situado más allá en tanto objeto en el que se cree y en el cual el sujeto se aliena. Hegel, en un desmantelamiento del objeto positivo, busca retrotraerlo a los fundamentos de la operación reflexiva que lo produce, para mostrar el “objeto” originario de la creencia, el cual no es un más allá representado, pensado, sino más bien un más acá *presupuesto* y velado por la actividad reflexiva que él mismo *posibilita*. En primer lugar, señala que el objeto de la fe positiva—lo unificado objetivado y reificado— ha sido separado de la actividad (*Tätigkeit*) de unificación, y tal actividad *presupone sentir y conocer* los miembros de la antinomia como confrontándose. Este punto es importante por cuanto muestra que la reflexión, en tanto finitud, no es sólo un asunto de conocimiento, sino que también una manera de sentir la experiencia: el desgarramiento. En ambos casos es la partición de la vida aquello que se manifiesta, *aparece*, como una insatisfacción en lo finito que se *siente* o se *conoce*.<sup>87</sup> Buchner llegará a decir, en referencia a la contraposición entre entendimiento y naturaleza —“la contradicción última”—, que el sentir y conocer es ya cierto modo de percibir (*vernehmen*) la unidad de la vida infinita, y nombrará como facultad de conocer la contradicción —aquí: insuficiencia— de lo finito como *razón*.<sup>88</sup>

Volviendo al punto, Hegel, como primer paso, retrocede desde el objeto o representación de lo unificado hacia la actividad que lo pone, mostrando que ello requiere experimentar primero la contraposición de los miembros: “la relación de uno y otro tiene que ser sentida o reconocida como antinomia”. En segundo lugar, vuelve desde el hecho de sentir y reconocer (*erkennen*) la

---

<sup>86</sup> El *modus operandi* de la argumentación es, en cierto sentido, inverso al del *Fragmento*. En éste comienza con el desarrollo de las contraposiciones de la vida hasta llegar al entendimiento que reflexiona, el cual, de algún modo, *sostiene* las contraposiciones mencionadas en tanto él es quien se representa la naturaleza, poniendo en ella los conceptos de la reflexión. Desde ahí se pregunta por una unificación posible que vaya más allá de la reflexión. Contrariamente, *Creer y ser* comienza situado en el entendimiento que reflexiona y que, por tanto, se halla inmerso en antinomias de diversa índole. Allí, en principio, muestra un modo deficiente de la unificación que correspondería a la creencia positiva y la razón kantiana, que consiste en la objetivación de la unificación, por tanto en hacer un ser representado, puesto por la reflexión. Desde allí se pregunta por un modo más profundo de unificación y, por tanto, de “objeto” de la creencia.

<sup>87</sup> En un importante pasaje referente a este punto, Düsing sostiene: a) “Das Gefühl ist eigentlich für Hegel in diesen Jahren das unmittelbare Sich-Vernehmen des Lebens als des Ganzen in allem Teilen. Wo aber diese Einheit des Ganzen oder die „Macht der Vereinigung“ verlorengelht, da fallen nach Hegel die Teile nicht nur disparat auseinander, sondern geraten in einen realen Widerstreit, in Realrepugnanz” (ibíd., 52). b) “Die Entgegensetzung wird als Antinomie „erkannt“ durch die Reflexion. Sie fixiert die Bestimmungen in ihre Endlichkeit und stellt sich als Gegensätze gegeneinander auf” (ibíd., 52).

<sup>88</sup> vid. Buchner, op. cit. (1985) pp. 205–206.

contraposición, a la esencia de ésta, encontrando allí la *presuposición originaria*, por cuanto “lo antinómico sólo puede ser conocido como tal en la medida en que ya ha sido unificado”, e.d. la unificación previa<sup>89</sup>, esencial, se presupone como patrón de la comparación por la que ambos miembros enfrentados aparecen como insatisfechos (es en vista de “lo uno” que se siente y conoce la contraposición): “para ser posibles [los miembros de la contraposición] presuponen la unificación (ya para poder mostrarse que ellos sean algo contrapuesto, la unificación es presupuesta)” (Werke I: 251). Esta unificación empero no tiene el modo de ser del objeto ni de la representación (o sea, de algo puesto por la reflexión), sino que en ella los términos contrapuestos o finitos se encuentran originariamente superados: “Unificación y ser son sinónimos”. Esta idea es capital, y se encuentra muy presente en el desarrollo ulterior de su filosofía, más allá de cómo podamos acceder a ella y de qué relación exista entre la unificación y su manifestación. Sin embargo, en este respecto puede preguntarse, *reflexivamente*: si la contraposición presupone la unificación de sus miembros, ¿no presupone a la inversa la unificación miembros para unificar? Es probablemente esta idea la que llevará a Hegel, cada vez con más firmeza, a considerar lo negativo como un momento *esencial*, asumido por lo especulativo mismo. Pero más concretamente, esta inversión de la pregunta ya se encuentra, a su modo, presente en el *Fragmento*. Volvamos pues a él.

### 2.3. Todo “poner” es un “contraponer”. El abandono del pensar

Por un lado, en el *Fragmento* se sostiene que “la vida no tiene que ser considerada solamente como vínculo o referencia, sino al mismo tiempo como contraposición” (Werke I: 422); y a continuación, Hegel hace notar la *imposibilidad* de escapar sin más a la contraposición, la imposibilidad de escapar a la reflexión desde ella misma. Ahora bien: “ese mismo vínculo puede ser aislado y objetivado, encontrándose así opuesto al no-vínculo, con lo que yo debería expresarme [así]: la vida es el vínculo del vínculo y el no-vínculo” (Werke I: 422). Esta proposición suprema —que anticipa (también por lo que hace a sus limitaciones) la “identidad de la identidad y la no identidad”, en tanto definición más próxima de la estructura esencial del absoluto— expresa el máximo nivel en el que una consideración pensada, reflexionada, podría aproximarse a la presuposición originaria; pero no nos eleva hacia ella, por cuanto:

---

<sup>89</sup> Notemos que Hegel nombra lo presupuesto originariamente como una actividad, no como un estado (esto llevará al filósofo a comprender posteriormente la vida como *esencia infinita* y *reflexión*). En esto es absolutamente fichteano, pero un fichteanismo del contenido, spinozista. Lo absoluto es actividad, pero no del Yo puro, sino de la unificación originaria, la cual se nos aparece como partición originaria, como juicio (*Urteil*). Volveremos sobre el concepto de “juicio” posteriormente.

“Toda expresión es producto de la reflexión; por ende, cabe mostrar de cada una de ellas –en cuanto consideradas como algo puesto– que, siempre que algo es puesto, queda excluido al mismo tiempo algo diferente, que no es puesto” (Werke I: 422).

¿Qué ocurriría si se continuase con este proceder, al que Hegel llama un “mecanismo de avance sin punto de reposo” (*Fortgetrieben werden ohne Ruhepunkt*)? Se caería en aquello que será posteriormente denominado “infinito malo”<sup>90</sup>, pues tras cada ser-puesto por la reflexión se encontraría un término contrapuesto cuya contraposición *debe ser* nuevamente unificada (vid. Werke I: 251) en otra unificación que, nuevamente, dejaría algo contrapuesto que debe ser unificado y así indefinidamente (porque todo poner es un contraponer). Desde aquí Hegel, sustituyendo el saber por el creer, concluye la necesidad de abandonar el plano del pensar cuando se trata de “descender” a la presuposición originaria: todo lo que es pensado, por ser pensado, no es el ser en la medida en que el pensar produce contraposiciones (comenzando por la contraposición de lo pensable y lo que piensa), i.e. es algo que opera desde el ser, pero no puede asirlo, pues en todo intento por asirlo éste se fuga, marcando cada paso de aproximación al mismo tiempo una distancia.<sup>91</sup> La cercanía con *Juicio y ser* de Hölderlin en

---

<sup>90</sup> Werke I: 423: “Die Erhebung des Endlichen zum Unendlichen charakterisiert sich eben dadurch als Erhebung endlichen Lebens zu unendlichem, als Religion, daß sie nicht das Sein des Unendlichen als ein Sein durch Reflexion, als ein objektives oder subjektives setzt, so daß sie zum Beschränkten das Beschränkende hinzufügte, dieses wieder als ein Gesetztes, selbst als ein Beschränktes erkannte und von neuem das Beschränkende für dasselbe aufsuchte und die Forderung machte, dies ins Unendliche fortzusetzen; auch diese Tätigkeit der Vernunft ist eine Erhebung zum Unendlichen, aber dies Unendliche ist ein ...”. En este punto se interrumpe la primera parte del *Fragmento*, para reanudarse con consideraciones de otro orden. La tentación de completar la frase en grande, así p. ej.: “un... infinito de la reflexión, finito, abstracto”. Llama la atención que Hegel lo ponga aquí en directa conexión con la razón, lo que prefigura la función racional que posteriormente le asignará a lo dialéctico: la razón debe completar lo finito al hacer ver su falta y establecer la referencia necesaria en lo finito. Sin embargo, las resonancias fichteanas le impiden llegar a este punto de vista, y el proceder de la razón se extiende indeterminadamente de contraposición en contraposición en un progreso infinito, sin regresar a su presuposición originaria. Cabe señalar que la idea del progreso infinito como “trampa” en que caen todos los intentos reflexivos de realizar una unificación fue avistada primero por Jacobi en su *Sobre la doctrina de Spinoza* de 1785 (p.ej. pp. 24-26) y posteriormente por el círculo de Homburgoo, surtiendo efectos desde luego en Hegel. Además, es en el Círculo de Homburgoo: la “Liga de los Espíritus”, donde el escepticismo antiguo comenzó a ser utilizado metódicamente para refutar el *juicio tético* fichteano (la posición absoluta del yo incondicionado, cuyo modelo es obtenido de los juicios reflexionantes de Kant). En 1795, Hölderlin había adelantado la necesidad de unificación fuera del horizonte judicativo (teorético) del conocimiento. En su crítica a Fichte, Sinclair habla de una “athesis” que escapa al modelo de síntesis fichteano, del cual siempre resultan antinomias. Por su parte, en *Über das Alles*, Zwilling habla —en términos muy próximos a los de Hegel— de la referencia de la referencia con la no-referencia para designar la categoría más alta. Sinclair, sobre esta misma idea, llega incluso a distinguir estadios de desarrollo de la unidad originaria, puesto que en cada separación necesaria de la unidad originaria acontece una reunificación de ésta. Al respecto, vid. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, p. 52ss; H. Hegel, ‘Reflexion und Einheit. Sinclair und der “Bund der Geistes” -Frankfurt 1795-1800’, en *Das älteste Systemprogramm*, Hegel-Studien Beiheft (Bonn: Bouvier, 1973), IX, 91–106. Gracias a los esfuerzos de Henrich y Jamme, disponemos de una reconstrucción de las líneas básicas del pensamiento de Zwilling (*Jakob Zwillings Nachlass. Eine Rekonstruktion*, ed. D. Henrich y C. Jamme, Hegel-Studien Beiheft (Bonn: Bouvier, XXVIII). Sobre el círculo de Homburgoo, además de las indicaciones de Düsing y el texto de H. Hegel, vid. D. Henrich, ‘Der Weg des spekulativen Idealismus. Ein Résumé und eine Aufgabe’, en *Jakob Zwillings Nachlass. Eine Rekonstruktion*, ed. D. Henrich y C. Jamme (Bonn: Bouvier, 1986), pp. 77–96; *Homburgoo V.d. Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, op. cit.

<sup>91</sup> Dado que, en términos de conocimiento, existe un hiato insalvable entre la reflexión y el ser, según Varnier, esta idea, que él localiza en el *Fragmento*, expresa la última *skepsis* hegeliana dotada de un componente moderno-subjetivista i.e.: como declaración de la imposibilidad de conocer, como duda que culmina en el vacío de la nada, el dualismo unilateral.



la consideración de los límites de la reflexión y el entendimiento (que, no olvidemos, se expresa en juicios) es clara<sup>92</sup>; en *Creer y ser* se expresa abiertamente cuando, desde una consideración ontológico-metafísica del juicio<sup>93</sup>, se sostiene que el único modo de acceso a la presuposición originaria (aquí, el ser de la cópula, que une lo contrapuesto: sujeto y predicado, particular y universal) es la creencia, por cuanto ésta, en su *inmediatez libre de reflexión*, no intenta *probar*, i.e. remitir una determinación a otra contrapuesta, ir de parte en parte *ad infinitum*, sino que, *inmersa en las determinaciones de la reflexión, disuelve la contraposición de los términos contrapuestos a través del sentimiento unificante*. Es la inmediatez aportada por la creencia aquello que permite el “salto mortal”<sup>94</sup> desde la vida finita a la infinita, operando entonces la creencia como un vínculo

---

Tal concepción, desembocará en una teoría crítica de la reflexión misma, afectando también, como veremos, a la concepción de la lógica en Jena, considerada como una propedéutica a la metafísica, que sería el conocimiento del ser incondicionado; vid. G. Varnier, ‘Skeptizismus und Dialektik. Zu den entwicklungsgeschichtlichen und erkenntnistheoretischen Aspekten der hegelschen Deutung’, *Hegel-Studien*, 21 (1986), 129–41 (p. 133).

<sup>92</sup> vid. G. Varnier, *ibíd.*, p. 132; G. Portales, *Hegels frühe Idee der Philosophie*, op.cit. (1994), p. 208. Para este problema como clave de lectura del idealismo alemán (la “desconocida raíz común”), F. Martínez Marzoa, *Hölderlin y la lógica hegeliana* (Madrid: Visor, 1995); vid. F. Martínez Marzoa, ‘La crítica del juicio estético, Hölderlin y el Idealismo’, en *En la cumbre del criticismo*, ed. R. Rodríguez Aramayo y G. Vilar (Barcelona: Anthropos, 1992), pp. 139–51.

<sup>93</sup> Düsing distingue tres sentidos de la cópula del juicio en esta etapa del desarrollo del pensamiento hegeliano, los cuales se encuentran estrechamente vinculados a los tres sentidos de unificación anteriormente señalados (pues la cópula es la estructura lógico-metafísica de la unificación). La cópula, en cuanto “unificación de las partes contrapuestas que subsisten en el juicio” mienta: a) “síntesis de los miembros que yacen previamente en el juicio”; b) “fundamento cognitivo de su contraposición en tanto sujeto y predicado”; c) “fundamento de la consistencia [*Bestehens*] de aquellos miembros contrapuestos” (Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit. (1976) p. 65). Por su parte, Varnier enfatiza el segundo de los sentidos del juicio: “Hegels und Hölderlins gemeinsames Vorhaben, das mit der erkenntnistheoretischen, nicht bloß seinsmetaphysischen Perspektive einer Überschreitung der Wissens- und Evidenzgrenzen der Bewußtseinsreflexion zusammenhängt, ist immer das Begreifen und Artikulieren (der Wirklichkeit als) einer absoluten Vereinigung, die irgendwie del Bewußtsein des Individuums wohl immanent ist” (G. Varnier, op. cit. (1986), p. 132).

<sup>94</sup> La idea de un “salto mortal” adquiere relevancia en el contexto de la disputa entre Jacobi y la filosofía de Spinoza en sus *Cartas a Mendelssohn* (1785; vid.p.e. *Briefe*: 22-32), donde simula un diálogo entre él y Lessing, quien se había convertido al spinozismo, adoptando el lema panteísta del Uno-todo. Básicamente, la crítica al sistema spinozista radica en que sería un sistema determinista en el cual la libertad de la persona es imposible (se trataría de un panteísmo fatalista), pues se funda en la estricta necesidad mecánica establecida por el racionalismo. El error de todo sistema racional —y con ello Jacobi quiere decir filosófico— consiste en que, en su búsqueda por *conocer*, reduce al ser infinito según el modelo de la causalidad finita, i.e. lo transforma en un enorme mecanismo que avanza de condicionado en condicionado, sin llegar a captar la verdadera naturaleza de lo incondicionado mismo, que es lo que supone buscar en cuanto principio de lo efectivo. El reverso de este impulso determinista, lo encuentra Jacobi en la filosofía trascendental, la cual, pese a haber comprendido que la razón no puede alcanzar el conocimiento de lo incondicionado a través de sus medios, habría caído en un *representacionalismo irrestricto*, con lo cual, la dirección objetiva del spinozismo se habría invertido, pero sólo para crear “entes de razón”, los cuales, lejos de ser condiciones de posibilidad de la experiencia vuelven nada todo aquello que se nos aparece en ella. Sin embargo, tal como el propio Jacobi reconoce, el concepto de “fe” o “creencia” que subyace al “salto mortal” con el que se enfrenta a Mendelssohn encuentra su formulación más acabada en el “Prefacio e introducción al conjunto de los escritos filosóficos del autor” (1815; Werke 2), escrito por Jacobi con ocasión de la edición de sus obras completas. A grandes rasgos, la posición de Jacobi sostiene que *todo conocimiento humano procede de la revelación y la fe o creencia*, la cual habría de ser considerada como condición sin pruebas del saber que procede con pruebas, pues la creencia tendría un poder que sobrepasa la capacidad de la ciencia demostrativa. Un punto muy interesante, que se conectará con temas que serán desarrollados a partir del segundo capítulo de esta sección, es que en el Prefacio Jacobi se esfuerza por distinguir nítidamente “razón” y “entendimiento” pues, a su juicio, en esta falta de comprensión radican parte de las críticas y malos entendidos que sus publicaciones suscitaron. Para nosotros es importante revisar parte de la argumentación de Jacobi no sólo porque nos ofrece pistas relativas el concepto de reflexión y entendimiento, sino también porque, probablemente, este argumento se encuentra en la base del giro que Hegel da a su enjuiciamiento sobre Jacobi, el cual pasa de una hostilidad rayana a la grosería en GuW a un reconocimiento muy elevado

inmediato con el ser que, negando la reflexión, nos lleva al “otro” lado de ella, donde debemos simplemente limitarnos a *a-sentir*, no pensar: “Unificación y ser son sinónimos; en cada proposición la cópula «es» expresa la unificación de sujeto y predicado —un ser. Ser sólo puede ser creído; creer presupone un ser” (Werke I: 251)<sup>95</sup>.

---

en el *Vorbegriff* de Enz. Pues bien, el rasgo más notorio de esta diferencia radica en que Jacobi determina la razón como una “facultad de revelación” cuyo objeto es lo incondicionado, contraponiéndola al entendimiento en tanto facultad condicionada por las percepciones sensibles, que sólo diferiría cuantitativamente de la potencia cognitiva de otros animales. De este modo, “el órgano de percepción de lo suprasensible falta a los animales, y en virtud de esta carencia el concepto de una simple razón animal es un concepto imposible. El hombre posee este órgano y es sólo en virtud de él que es un ser racional” (Werke 2: 9). Si razón es a lo suprasensible, lo que la percepción es a lo sensible, entonces cabe afirmar de ambas facultades cognitivas se conectan *inmediatamente* con sus respectivos objetos, mientras que el entendimiento es un conocimiento *mediado y representativo*. Claramente, Jacobi está identificando con razón su propio concepto de creencia, y para eso niega que la razón sea una facultad de conceptos, juicios y silogismos, “incapaz de revelar absolutamente nada a partir de sí misma” (Werke 2: 10; vid. p.e. KrV A 299-B 366; A 339/ B397ss.): razón es la “facultad de presuponer lo verdadero, bueno y bello en sí, con plena confianza en la validez objetiva de esta presuposición” (Werke 2: 11). Como se aprecia, Jacobi apunta a cierta forma de *realismo* del sentido común que no busca fundamentar lo presupuesto, sino tomar lo presupuesto como el fundamento de todo saber. Según Jacobi, el haber intentado fundamentar por medio de meras formas lógicas, i.e. por medio de la mera reflexión abstracta, el orden de las apariciones fue el principal error cometido por los filósofos desde Aristóteles a Kant, pasando por Leibniz, error que desembocó en un concepto de razón intelectual. Sin embargo, la posición que Jacobi asigna a Kant es, en este respecto, más compleja: por un lado, reconoce que Kant denunció la falsedad de *ese* concepto de razón y emprendió una crítica contra él, lo cual le previno de caer en un determinismo como el de Spinoza, que cree haber conocido lo incondicionado a través de conceptos intelectivos, válido sólo para lo condicionado. Kant considera que todas las representaciones deben estar necesariamente referidas a la sensibilidad en tanto receptividad. Por este motivo, su remedio contra la metafísica dogmática “es demasiado poderoso”, sostiene Jacobi: para asegurar el conocimiento objetivo del mundo debe asegurar la referencia a priori de conceptos a las formas del tiempo-espacio, y ello lo hace *formalizando la sensibilidad*, de manera que, en el fondo, niega su objetividad, su carácter de facultad de percepción (*Wahr-nehmung*: tomar la verdad, sostiene Jacobi); ello daría lugar a un sistema de representaciones vacías, nihilista. Si el racionalismo intelectualiza la razón, Kant ha intelectualizado la sensibilidad, de manera que “por medio de los sentidos nos enteraríamos en absoluto de nada verdadero; por lo tanto, tampoco por intermedio del entendimiento que debería remitirse [...] sólo a esta sensibilidad y que sería completamente vacío y carente de toda función sin la materia que le es suministrada por la sensibilidad” (Werke 2: 18). Según este diagnóstico, Kant sólo sale de este embrollo por medio de la razón práctica, la cual se conecta con la fe y, en tal medida, refiere lo absoluto, asegurando a la existencia humana la dignidad de lo libre. Sin embargo, por el lado de la fundamentación del conocimiento Kant no reconoce una salida satisfactoria a los ojos de Jacobi pues para él debería “ser reconocida una facultad *superior*, la cual de algún modo escapa a los sentidos y al entendimiento, y hace conocer lo que hay de verdadero en los fenómenos” (Werke 2: 22). Por tanto, o bien la razón no es sino “un *entendimiento* que aspira a estar sobre las intuiciones sensibles, pero que en verdad se remite sólo a ellas, o bien es una facultad superior que revela positivamente al ser humano lo verdadero, bueno y bello en sí, no una facultad que le engaña con imágenes vanas (ideas) que no se refieren a nada, carentes de objetividad” (Werke 2: 28). De este modo, Jacobi define su propio sistema como un sistema de “absoluta objetividad” (al de Kant, por el contrario, de subjetividad absoluta) que asegura su principio incondicionado, i.e. la esencia de los fenómenos, a través de la fe en el ser absoluto, el cual aseguraría la existencia de los fenómenos en general, así como nuestra capacidad de experimentarlos (somos una *imagen* del creador). Con este último paso, Jacobi liga su fundamentación teísta con una suerte de “*esse est percipi*” que él mismo reconoce en Hume: la creencia en la realidad del mundo sólo se da allí donde se cree en la realidad de su absoluto creador, ambos son dos caras de una misma moneda, de manera que su entera doctrina “se funda sobre el presupuesto de que *hay percepción*, en el más estricto sentido del término y que se tiene que admitir con todo absolutamente su realidad efectiva y su veracidad, cual milagro inconcebible” (Werke 2: 34).

<sup>95</sup> Podemos ver cómo, a partir del mismo razonamiento, Hegel apuesta por la creencia, mientras que Hölderlin, llevado por sus intereses estéticos, lo hizo por la intuición intelectual. En ambos casos sucede algo similar, inmersos en medio de la contraposición, “algo” nos permite nuestra fuga hacia el reconocimiento de la unidad originaria. Al respecto, vid. K. Düsing, ‘Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel’, en *Homburgoo v.d. Höhe in der Deutschen Geistesgeschichte*, op. cit., pp. 101–17.

En términos similares nos habla Hegel en el *Fragmento*.<sup>96</sup> Allí se refiere a la necesidad de controlar en todo caso el avance indefinido y excesivo del así llamado “mecanismo de avance sin punto de reposo”, poniendo el énfasis en algo que la reflexión normalmente olvida: que el carácter del enlace de la síntesis y la antítesis (el vínculo del vínculo y del no-vínculo), *no tiene el modo de ser de algo puesto, intelectual (Verständiges) o reflexionado*, e.d. no tiene el modo de ser de lo finito, “para lo cual hay lo muerto, estando ello mismo muerto para otros” (Werke I: 422), pues la síntesis es la unificación originaria presupuesta en toda determinación, cuyo “único carácter para la reflexión es que es un ser fuera de la reflexión” (Werke I: 432); y en cuanto presupuesta es *antepredicativa*. Este vínculo con la esencia infinita —la *síntesis vivificante* que dotaría a lo muerto, lo abstracto puesto por la reflexión, de vida, de pertenencia-a e identificación-en un Todo— es posible entonces en la esfera religiosa porque en ella “este ser-parte de lo vivo se supera [...]. La vida limitada se eleva a lo infinito” (Werke I: 422), mientras que en cuanto elevación “se caracteriza precisamente [...] en que ella no pone al ser de lo infinito como un ser por medio de la reflexión, como algo objetivo o algo subjetivo, de modo tal que ella añadiera a lo limitado lo limitante y conociera a éste nuevamente como algo puesto —él mismo como algo limitado— y fuera en búsqueda de lo limitante para eso mismo, haciendo que esta exigencia avance al infinito” (Werke I: 423); es el propio límite (el no-vínculo) aquello que vincula, mientras que lo que vincula es ello mismo lo limitante. De este modo, la red de contraposiciones de la vida finita anteriormente tematizadas, particularmente aquella entre entendimiento y naturaleza, quedan unificadas en la elevación a la vida infinita, pues todas las limitaciones son asumidas en el sentimiento unificante, que sin embargo opera una disolución de la conciencia y, por tanto, de la objetividad determinada en cuanto tal.<sup>97</sup> Esta conexión inmediata con

---

<sup>96</sup> Posiblemente, el *Fragmento* nos muestra uno de los últimos esfuerzos por asignar a la religión la consumación de la tarea de unificar las contraposiciones que proliferan en la vida de un pueblo determinado; si bien, en rigor, Hegel vuelve a “coquetear” con la idea de una unificación inmediata en su *System der Sittlichkeit*, (vid. F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit. (1998), p. 413) probablemente influido por la estrecha colaboración con Schelling en aquel período.

<sup>97</sup> Cabe apuntar que, sobre el concepto general de unificación, Hegel distingue entre dos clases, que podrían ser denominadas como relativa (aún dentro de la finitud y del examen de la naturaleza; “espíritu orgánico insuficiente” lo llama Buchner; vid. op. cit. (1985), p. 207s.) y absoluta (aquella que se sitúa propiamente en la esfera religiosa): Si espíritu es unidad de la ley vivificante con lo múltiple configurado, i.e. unidad de la presuposición originaria y el ser (contra)puesto por la reflexión, entonces, infundidas por lo espiritual, las vidas particulares reconocerían su pertenencia al ser-uno y devendrían órganos de una totalidad, de modo que el todo infinito se convierte, *para el pensar que examina*, en una totalidad de la vida, de la cual, sin embargo, se excluye lo muerto, lo separado o la condición de individualidad de las partes. Es nuevamente una determinación reflexiva porque se ha hecho de la totalidad algo que excluye lo contrapuesto, una unificación contrapuesta a lo contrapuesto. Esta unificación tiene la ventaja de situarse sobre una perspectiva meramente mecanicista, pero carece del momento de la individualidad para sí. Por este motivo, Hegel considera, en este nivel del desarrollo de su pensamiento, que la verdadera unificación debe situarse por fuera de todo este horizonte reflexivo (no de la vida, naturalmente), siendo únicamente accesible al sentimiento. Fuera de la reflexión, la vida no se contrapone a lo muerto, porque es la reflexión lo que establece la diferencia entre lo vivo y lo muerto, el referir y separar. En su identidad más alta, tanto el referir como el separar, el vínculo y el no vínculo, simplemente *desaparecen*: “Wenn der Mensch [...] das unendliche Leben als Geist des Ganzen zugleich außer sich [fuera del yo], weil er selbst ein Beschränktes ist, setzt, sich selbst zugleich außer sich, dem Beschränkten [fuera del yo y su experiencia] setzt, und sich zum Lebendigen emporhebt, aufs innigste sich mit ihm vereinigt, so betet er Gott an”. (Werke I: 422).

la conciencia prefigura, pues, el “*abandonarse a sí del sujeto*”, propuesto en el marco general como una exigencia básica de la filosofía hegeliana en lo relativo a la pretensión de un conocimiento de lo que es. Sin embargo, en este punto de su desarrollo intelectual, tal “abandonarse a sí” equivale a la disolución del conocer en la *unio mystica* del éxtasis religioso, el cual opera un “poner” más allá del poner de la reflexión (de la vida limitada y limitante), lo cual conlleva una fuga del ámbito de lo puesto por la reflexión: “este poner-fuera-de-sí no es ya un poner en el sentido de la reflexión, sino una salida de todo poner”<sup>98</sup>. Llegar a lo infinito equivale, entonces, a salir de la reflexión, *pero no de la vida*, que es reconocida como la esencia infinita de la propia reflexión. En rigor, no hay un afuera de la vida, sólo una apariencia de exterioridad desde una posición limitada: es la propia reflexión, la cual, al no reconocer que su obrar pertenece a la vida, pone a ésta, en cuanto ser-uno, más allá de todo lo limitado (como en el caso del Dios de la religión positiva), y con ello no sólo se limita a sí misma, sino también a la vida infinita. Tal es el “precio” a pagar por la constitución de la experiencia humana; pero Hegel parece querer buscar las huellas de esta esencia, preterida por el juicio.

La idea de la presuposición originaria, definida como aquello que expresa la cópula del juicio, será posteriormente reforzada, asumida e incorporada en una consideración de la naturaleza de lo racional en 1802, donde el creer ha dejado de ser el punto culminante de la elevación sobre lo finito. Y esta idea sirve para explicar la posibilidad de los juicios sintéticos a priori: *la idea de la razón* en cuanto identidad de lo particular y lo universal, del ser y del pensar; o sea, la cópula del sujeto y el predicado: “¿Cómo son posibles juicios sintéticos a priori? Este problema no expresa otra cosa que la idea de que en los juicios sintéticos sujeto y predicado, siendo aquél lo particular y éste lo universal, estando aquél en la forma del ser, éste en la forma del pensar, y siendo estos términos heterogéneos entre sí, son al mismo tiempo *a priori*, i.e. absolutamente, idénticos. La posibilidad de esta posición es solamente la razón [i.e. es la presuposición originaria de la que se ha venido hablando], que no es otra cosa que esta identidad de tales términos heterogéneos” (GuW, GW 4: 327). El camino hacia la lógica especulativa de Jena (y también, *mutatis mutandis*, de Nuremberg) queda entonces señalado.

De este esfuerzo temprano, Hegel obtiene una valiosa lección que jamás olvidará: *nada puesto por la reflexión puede, sin más, elevarse a lo absoluto*. Otra cosa es el modo en que la reflexión pueda ser considerada en un marco filosófico y sistemático diferente, que aún no puede ser tematizado. Hemos llegado de esta forma a la *operación ontológica* de la creencia, desde donde nos dirigiremos brevemente a su concreción.

---

<sup>98</sup> *ibid.* Buchner, p. 206.

## 2.4. Sobre la síntesis vivificante desde su respecto objetivo: el culto

La operación ontológica de la creencia no es un hecho meramente postulado, algo que no acontece en la objetividad, sino que es una *praxis* histórica; y en este contexto, tal vez sea la forma más alta de la experiencia humana. Hegel comprende la elevación a la vida infinita como algo que, teniendo cierta posición en el mundo, se eleva sobre su consideración *empírica*, vale decir, sobre la forma del tiempo y el espacio. Precisamente por el hecho de que tal posición en el mundo debe ser racionalmente diseñada, el entendimiento juega un papel en el proceso de la elevación; pero este papel se encuentra determinado precisamente como aquello que, habiendo puesto las condiciones empíricas para la elevación, debe abandonarse en el instante mismo del *acontecer* de ésta. El filósofo parece referirse en términos concretos a la elevación práctica de la vida finita a la infinita en el culto religioso.<sup>99</sup> Es plausible que, con esta concepción, Hegel buscara también ofrecer un sentido posible para el culto en el contexto de una “nueva religión moderna”, cuya necesidad para la cultura y la formación había sido transmitida por los jóvenes del *Stift* en el *Más antiguo programa de idealismo alemán*.<sup>100</sup> Al respecto, Buchner señala que “ viniendo de la exposición del culto religioso y de la necesidad de la ofrenda, él [Hegel] intenta investigar la posibilidad y forma de la religión en la época en la que piensa, con lo que, al mismo tiempo, prepara una determinación de esta época en su escisión, lo que equivale a decir, ya desde el horizonte de la concordia y totalidad de la vida.”<sup>101</sup>

El segundo pliego del Fragmento, relativo a cuestiones específicas de la religión, nos aporta numerosos elementos para concretar lo expuesto hasta ahora y proyectarnos también más allá, motivo por el cual revisaremos brevemente dos momentos particularmente ilustrativos. Ambos se refieren a las formas de elevación a la vida infinita desde la finita, la cual viene conservada en su misma desaparición. Al mismo tiempo, pueden ser considerados como una especie de solución de la antinomia entre tiempo y eternidad.

En un pasaje sorprendentemente anticipador, Hegel señala que, dentro de los límites de nuestra condición finita, la unificación religiosa, en tanto elevación de la vida finita a la infinita, es más completa que toda unificación de carácter reflexivo; y ello por dos características fundamentales: por un lado, i) en ella lo finito o limitado, sea “lo puro objetivo o lo puro subjetivo” (Werke I: 426), apenas si tiene permanencia (su representación implica la disolución de la representación), y ii) en caso de que se encuentre un resto de finitud —una contraposición— en la elevación hacia lo infinito,

---

<sup>99</sup> vid. H.S. Harris, *Hegel's Development*, op. cit. (2002) pp. 390–399.

<sup>100</sup> Un rasgo importante de esta nueva “religión moderna”, i.e. ilustrada, es su carácter racional-sensible (ideal-real). Ella se constituye como una “mitología de la razón”, en la que la imaginación expone en el objeto la idea de la razón o libertad (vid. Werke I: 236).

<sup>101</sup> H. Buchner, op. cit. (1985), p. 238.



los miembros de la oposición serán nuevamente cumplimentados. De esta forma, la religión puede ser considerada, en términos concretos, como la instancia efectiva, histórica, en que las contraposiciones de la reflexión son progresivamente unificadas, i.e. disueltas, de modo tal que se vuelve posible abandonar la esfera de la finitud y reflexión en el contexto específico del *culto sagrado*, que es donde la presuposición originaria, el “espíritu”, aparece *representado* para nosotros (la síntesis vivificante sobredetermina o resignifica ciertos objetos, a los cuales un pueblo otorga valor sagrado), mientras que las antinomias de la finitud pueden ser disueltas en el sentimiento unificante. Por este motivo, Hegel señala la necesidad de la superación gradual de la contraposición sujeto-objeto en el contexto del culto, mostrando cómo a partir de aquella unificación es posible la elevación desde la vida finita a la infinita —que, cabe señalar, está más relacionado con un ingreso místico en el ser-uno, una inmersión empedóclea en las profundidades de la sustancia, mezclada con la unción propia de un servicio religioso protestante<sup>102</sup>, que con la platónica elevación del alma hacia un más allá. Con la vista puesta en un objetivo tal, Hegel describe modos concretos en que tal unificación acontece dentro del culto, buscando para ello una recuperación de la religión objetiva del mundo pagano (un “centro [*Mittelpunkt*] objetivo”) en contraposición a los “veneradores de un dios invisible” (según Harris, la religión judía), cuya religión no alcanza adecuadamente a tener una existencia (*Dasein*) que pueda ser vivificada espiritualmente por la acción de la creencia de un pueblo, para ser posteriormente abandonada en el momento místico de la comunión con la ley vivificante.

#### 2.4.1. Antinomia del tiempo y el espacio

Ya Kant exigía la necesidad de la intuición pura como base de un conocimiento objetivo; a su manera, Hegel la exige para la elevación hacia la vida infinita. Por una parte, habla de una antinomia del tiempo: aunque el texto se ha perdido, siendo por tanto imposible saber cómo se representaría el joven filósofo la antinomia del tiempo en el culto, se conserva al menos una breve referencia, por la cual cabe entrever cuál sería su núcleo: se trata de la antinomia del “momento” (*Moment*) y del “tiempo de la vida”, en tanto contraposición entre el tiempo puntual de la vida finita y el presente eterno de la vida infinita, al que es remitida la caducidad del tiempo puntual. Como se puede apreciar, esta contraposición de la antinomia del tiempo recuerda nítidamente los conceptos griegos de

---

<sup>102</sup> Ripalda (‘Huellas de Hegel’, *Éndoxa*, 2000, 141–66 (pp. 149–154)) provee una interesante conexión entre la concepción hegeliana del significado protestante de la eucaristía y una teoría del signo y de las facultades subjetivas del espíritu, incorporando las lecturas de De Man y Derrida. Además subraya la diferencia establecida por Hegel entre el significado calvinista y el católico de este mismo ritual.

*chronos* y *aión*, mientras que el momento de elevación (en cuanto tiempo del culto) del *chronos* al *aión*, del instante a lo eterno, vendría dado por el *kairós*: la referencia del momento a la vida<sup>103</sup>. Por otro lado, Hegel habla de una “antinomía objetiva en vista del objeto” (*Gegenstand*), cuya exposición sí se ha conservado. En su aspecto nuclear, la antinomía espacial se forma cuando “lo meramente contrapuesto, lo meramente objetivo”, considerado como el espacio en el que confluyen diversos objetos, es *configurado* por la subjetividad o reflexión (la mera multiplicidad se configura como variedad en el espacio), dando lugar a un espacio del culto sobre el que se alza el sentimiento unificante. Además, el culto es entendido como un modo *posible, no efectivo*, de unificación o elevación; por ello, la vida infinita *no* se encuentra en el espacio y la disposición de los objetos mismos —pues de ser así no podría liberarse de ellos, del ser-puesto por la reflexión— sino que tiene en ellos tan sólo la posibilidad de acontecer (como en las *hierofanías*), momento en el que las configuraciones reflexivas del espacio son liberadas de su finitud. De ese modo, “el ser [*Wesen*] infinito en la inconmensurabilidad del espacio está al mismo tiempo en el espacio determinado” (Werke I: 424).<sup>104</sup>

#### 2.4.2. La ocupación con el objeto

Hegel se atiene al *factum* irreductible de la finitud humana (acá, de la reflexión); y por este motivo establece una antinomía entre la objetividad en el contexto del culto y en nuestro comportamiento habitual. Por una parte, el actuar (*Handeln*) de la síntesis vivificante libera a los objetos de su ser-finito, lo que quiere decir que éstos pierden el carácter de *útiles* o de objetos a *contemplar teóricamente* (*Vorhandene*, diría Heidegger), pasando en cambio a significar lo divino. Pero, por otra parte, el destino del ser humano es establecer “una relación [*Verhältnis*] perdurable con los objetos” por lo que “debe dejar subsistir a lo objetivo en cuanto objetivo, o lo que es igual, hacer de lo viviente objetos” (Werke I, 424), conservar su objetividad en tanto ser-puesto por la reflexión. De este modo, el problema que se plantea es: ¿cómo conservar la objetividad sin caer en el trato habitual con los

---

<sup>103</sup> Nos aproximaremos posteriormente al problema del tiempo en el contexto específico de Phä. Allí también verificamos la existencia de la antinomía tiempo-eternidad aunque lo que Hegel entiende en ambos conceptos ya no es exactamente lo mismo. Sin embargo, de un modo análogo al sugerido, el *kairós* se revelará como el momento histórico en el que es posible escribir una ciencia de la experiencia de la conciencia como elevación de la conciencia a la ciencia, vale decir, como el momento de ejecución de la asunción de la reflexión finita.

<sup>104</sup> Werke I: 423-424: “Die reine, räumliche Objektivität gibt den Vereinigungspunkt für viele, und die gestaltete Objektivität ist zugleich, was sein soll, durch die mit ihm verbundene Subjektivität nicht eine wirkliche, sondern nur eine mögliche Objektivität, sie kann als solche gedacht werden, aber es ist nicht notwendig, weil sie nicht rein ist. Und damit ist auch, so wie oben die Antinomie der Zeit, der Moment und die Zeit des Lebens als notwendig gesetzt wurde, die objektive Antinomie in Ansehung des Gegenstands gesetzt; das in der Unermeßlichkeit des Raums unendliche Wesen ist zugleich im bestimmten Raume”.

objetos, donde, como señala Hegel, podría llegarse a la *hipocresía* de querer *poseer* la cosa que representa lo divino? ¿Cómo relacionarse con el objeto sin privilegiar sea el fin subjetivo, sea la dependencia respecto de la cosa? La solución de esta antinomia es, precisamente, la *ofrenda* (*Opfer*) a la *divinidad*, acontecida como aniquilación del objeto en el sacrificio: su permanencia como desaparición, su condición de *signo* puro referido a lo suprasensible. Hegel considera que esta destrucción del objeto carece de fin (*zwecklos*), que es un aniquilar por mor del aniquilar mismo (*um des Vernichtens willen*), y que representa a lo finito como nada. Esta representación comporta tanto el momento de la objetividad como su superación (la aniquilación), sin que en ésta se privilegie un fin particular del sujeto: es una pura referencia a la vida infinita que, al mismo tiempo, cumplimenta nuestra relación habitual con los objetos, donde lo finito tiene significación y finalidad en cuanto tal, fuera del culto.

### 3. Determinación de la “triple” tarea de la filosofía

Tal como se advirtió, el *Fragmento* constituye una verdadera bisagra hacia la concepción sistemática de la filosofía. En él, por primera vez, Hegel otorga una tarea específica a ésta en el contexto de la búsqueda de un horizonte de unificación. Si bien tal función dista de ser satisfactoria y sufrirá modificaciones fundamentales en el desarrollo ulterior de su pensamiento, encontramos ya aquí una anticipación de la función introductoria y negativa que posteriormente se asignará al escepticismo, cuya exposición, como se verá posteriormente, constituye la primera forma en que Hegel concibe el *lado negativo del conocimiento racional*, el cual, a diferencia de su posterior concepción de la dialéctica<sup>105</sup>, será vinculado con *el primer grado de la filosofía*, i.e. propuesto como introducción a una metafísica.<sup>106</sup> No debemos olvidar que Hegel, influido en parte por la “Liga de los Espíritus” de Homburgo, se encuentra en esta misma época estudiando y elaborando una interpretación propia del escepticismo, desde la cual, poco tiempo después, hará frente a los problemas teórico-prácticos que la reflexión (la *filosofía* de la reflexión) exhibe.

Si hasta el momento se ha discutido sobre la operación de la reflexión en la vida, y sobre la operación ontológica de la religión en las contraposiciones puestas por la reflexión. Corresponde

---

<sup>105</sup> Nos referimos a una concepción metódica de la dialéctica especulativa. Por la época, Hegel considera al escepticismo en estrecha relación con la dialéctica, pero ninguno de los dos conceptos es puesto en conexión con el contenido *positivo* del desarrollo científico. En Phä ya es posible apreciar una concepción especulativa de la dialéctica, y por este motivo cabe localizar allí una distinción entre ésta y el escepticismo. A esto habremos de llegar.

<sup>106</sup> Tendremos la oportunidad de estudiar con detención el devenir de sendos conceptos. Por ahora sólo cabe consignar que, si bien el escepticismo es una suerte de “proto-dialéctica”, posteriormente (p.ej. Enz §81) Hegel distinguirá, aunque nunca con la transparencia deseada, su sentido, naturaleza y función en la filosofía.



ahora detenerse en la tarea asignada a la filosofía, desde donde los puntos previamente tematizados alcanzarán una proyección anticipatoria en el marco de la investigación. En el *Fragmento*, Hegel señala expresamente una diferencia entre la razón y el entendimiento (que la filosofía comporta *en sí* cierta destrucción de las determinaciones reflexivas), desde donde la tarea general de la filosofía adquirirá relieve. Esta tarea general puede ser analizada desde tres funciones diversas que la configuran, por lo que distinguimos entre una función: i) negativa o crítica, ii) apofántica o mostrativa y iii) semántico-sistemática. Sin embargo, antes de introducirse directamente en las tres funciones que la tarea de la filosofía comporta es recomendable señalar el momento preciso en que el papel de la filosofía es puesto de relieve, el cual acontece precisamente cuando señala a la religión como su fin, tanto en el sentido de finalidad como en el de acabamiento. En efecto, Hegel sostiene que “la filosofía tiene que finalizar *con* la religión”<sup>107</sup>, debido a que identifica filosofía y reflexión, en la medida en que: “aquella es un pensamiento y tiene entonces algo opuesto: en parte el no-pensar, en parte lo que piensa y lo pensado” (Werke I: 423). Como hemos visto, en tanto pensar, o “vida que piensa y examina”, la filosofía se encuentra *dentro* de las im-posiciones de la reflexión, especialmente dentro de la contraposición entendimiento-naturaleza, lo que manifiesta la limitación de la vida en general. Es, entonces, desde *esa posición limitada y limitante* desde donde ella examina sus objetos, proyectando o más bien *poniendo* en ellos de manera exterior o formal los conceptos y separaciones propios de la reflexión.

Este es, al menos en términos generales, el motivo por el que Hegel en 1802 designará a las filosofías de sus contemporáneos como *filosofías de la reflexión de la subjetividad*: ninguna de ellas logra situarse sobre la contraposición absoluta, y ello determina su examen de la objetividad, el cual da por resultado, de diversas formas, un abismo infranqueable entre lo que piensa y lo pensado, desde donde se afirma, tal como Hegel lo hace ahora, que lo verdadero está en el no-pensar (en lo inalcanzable para la subjetividad finita), reproduciendo de esta forma la situación en la que se halla inmersa la cultura. Desde este punto de vista, al proclamar que la elevación de la vida finita a la infinita es una tarea propia de la religión (acá: el no-pensar), Hegel —en un sentido restringido, no absoluto— forma parte aún de las filosofías de la reflexión, compartiendo *mutatis mutandis* la

---

<sup>107</sup> En un clarificador pasaje, Buchner señala: “Daß die Philosophie *mit* der Religion aufhören muß, darf man sich nicht so vorstellen, als komme die Philosophie diesseits, die Religion jenseits einer Schranke zu stehen, ohne sich gegenseitig etwas anzugehen. Vielmehr gehören beide in den Zusammenhang *eines* Weges, auf dem die Philosophie als Reflexion *ihrer eigenen Negativität* inne wird” (H. Buchner, op. cit. (1985), p. 217).

posición de Jacobi<sup>108</sup> que luego criticará en GuW.<sup>109</sup> Esto obedece, probablemente, a que todavía no ha encontrado un modo de *conocimiento especulativo* que pueda hacer frente a la acción limitante

---

<sup>108</sup> Pues como dijimos, el enfoque *realista* de Jacobi considera que todo intento de fundamentar intelectualmente el conocimiento se dirige hacia una abstracción subjetiva cada vez mayor, por cuanto el entendimiento, la facultad de producir representaciones, se encuentra condicionado por nuestras percepciones sensibles, las cuales nos proporcionan información sobre la existencia exterior de los objetos. Contrariamente a Kant, Jacobi no comprende la sensibilidad como una condición *formal* de nuestra experiencia, ni tampoco pretende asegurar de esta forma la posibilidad de juicios sintéticos a priori (i.e. que el concepto pueda conocer, i.e. exponerse en la intuición, independientemente de la experiencia). Para Jacobi, la sensibilidad es una *facultad finita de revelación inmediata de objetos exteriores*, los cuales son posteriormente representados por el entendimiento: “Daß uns Dinge *als* außer uns erscheinen, bedarf freilich keines Beweises. Daß aber viele Dinge dennoch nicht bloße Erscheinungen *in uns*, nicht bloße Bestimmungen unseres eigenen Selbstes, und, folglich, *als Vorstellungen von etwas außer uns*, gar nichts sind; sondern daß sie, *als Vorstellungen in uns*, *sich auf wirklich äußerliche*, an sich vorhandene Wesen beziehen, und von ihnen genommen sind: dawider lassen sich nicht allein Zweifel erregen, sondern es ist häufig dargethan worden, daß viele Zweifel durch Vernunftgründe im strengsten Verstande nicht gehoben werden können. Ihre unmittelbare Gewißheit der äußern Gegenstände wäre also [...] *eine blinde Gewißheit*” (DH: 143). Como se aprecia, Jacobi considera que los argumentos racionales (y ello incluye la totalidad de la filosofía trascendental, a la cual sólo reconoce un aspecto negativo) no sólo fracasan en su intento de aplacar las dudas relativas a la correspondencia entre los fenómenos y las cosas mismas (lo cual sería la razón de su surgimiento), sino incluso acaban por confinar el conocimiento en el interior de algo que, de ser cierto, no necesitaría mayor prueba, a saber, que las cosas *nos aparecen* de un determinado modo y sólo de ello podemos dar cuenta. Como adelantamos en una nota anterior, en lo que respecta a la fundamentación del conocimiento, i.e. la justificación de que lo que sabemos se corresponde con algo real, Jacobi, en parte influido por Hume y Reid, considera que la existencia de los objetos exteriores no es un asunto de prueba sino, más bien, una manera peculiar de *sentir* que nos lleva a *creer* en ellos y diferenciarlos de algo meramente *imaginado*, una *nada*. Por tal motivo, llama al creer (*Glauben*) una “facultad milagrosa de revelación”, pues nos informa inmediatamente de una existencia que no puede ser probada por medio de argumentos racionales. Tal sería el sostén de todo realismo y el contenido objetivo de toda representación; por tanto, el contenido último de todo *sistema de pensamiento* (DH: 275). Sin embargo, nuestras percepciones son limitadas, ellas nos ofrecen el contenido de un modo finito (en el tiempo), motivo por el cual nuestro conocimiento tiende a ir de condicionado en condicionado indefinidamente. Según Jacobi, esta tendencia ha producido la ilusión filosófica de que, avanzando de condicionado en condicionado a través de una conexión de representaciones (juicios y silogismos), podría llegar a demostrarse la causa absoluta de la existencia de las cosas, lo cual sólo sería revelado por el entendimiento. A diferencia de esta posición —según Jacobi— *idealista*, lo único que es capaz de unificar efectivamente la totalidad de lo condicionado (el contenido de las percepciones y, en segundo grado, de las representaciones) es *el sentimiento de algo incondicionado*, el cual sería a lo absoluto lo que el ojo es a una flor: “Wenn Gott sich nicht empfinden, wenn er sich auf eine Art erfahren läßt, so haben Sie recht. Denn unsere ganze Erkenntniß bestehe außer den Empfindungen und Vorstellungen nur aus Begriffen, Urtheilen und Schlüssen; und wir haben gesehen, daß die Begriffe, Urtheile und Schlüsse, das ganze Gewebe unseres Denkens, *auf die vollkommene Empfindung* und ihren Fortgang, oder die Progression des Bewußtseyns nicht allein zurückgeführt werden *kann*, sondern wenn wir an unserer eigenen Vernunft nicht irre werden wollen, darauf zurückgeführt werden *muss*. Also, was wir *in diesem Verstande von Gott nicht empfinden* können, das können wir auf keine andere Weise von ihm erfahren oder gewahr werden. [...] Wir erfahren und werden gewahr nur *mit dem Verstande und mit der Vernunft*, nie aber *durch den Verstand und durch die Vernunft, als wären sie besondere aus sich offenbarende Kräfte*. Abgesondert von dem offenbarenden Vermögen, dem Sinne, als dem *Vermögen der Wahrnehmung überhaupt*, sind sie ohne Inhalt und Geschäft, bloße Gedankendinge, Wesen der Einbildung” (DH: 283-284). De este modo, Jacobi considera que, por medio de la creencia, no tan sólo obtenemos la certeza y la verdad de los objetos particulares sino también, y ante todo, ella nos revela (y permite la conexión con) el fundamento universal de nuestra experiencia finita, lo cual es comprendido por el filósofo como una relación *personal* entre la *libertad* del sujeto finito y la potencia absoluta del creador: “Die Vollkommenheit der Empfindung bestimmt die Vollkommenheit des Bewußtseyns mit *allen seinen Modificationen*. Wie die Receptivität, so die Spontaneität, wie der Sinn, so der Verstand. Der Grad unseres Vermögens, uns von den Dingen außer uns intensiv und extensiv zu unterscheiden, ist der Grad unseres Persönlichkeit, das ist, *unserer Geisteshöhe*. Mit dieser göttlichsten Eigenschaft erhielten wir *Gottesahnung*, Ahnung dessen, DER DU SEI: eines Wesens, *das sein Leben in ihm selbst hat*. —Von da her weht *Freiheit die Seele* an, und die Gefilde der Unsterblichkeit thun sich auf” (DH: 284).

<sup>109</sup> En referencia a *Glauben und Sein*, Portales sostiene: “Jacobi setzt innerhalb der Kritik des „Spinozistischen Rationalismus“ die Idee der Vereinigung als Maßstab des Entgegengesetzten voraus, sofern er in dem menschlichen „Bewußtsein“ die zwei „ursprünglichen Vorstellungen“ des Bedingten und des Unbedingten annimmt. Beide

de la reflexión *conservando* su poder de *determinación*, i.e. a que todavía carece de un concepto especulativo de razón, a que no concede al “espíritu” una estructura racional que lo torne accesible para el *conocimiento* humano, finito. La filosofía es, de esta forma, *expresión* de la reflexión, motivo por el cual vale para ella la refutación —ya señalada— contra todo aquello que no logra ir más allá de la negación-determinación spinozista: “siempre que algo es puesto, al mismo tiempo algo diferente que no es puesto es excluido”(Werke I: 422).<sup>110</sup> Por el contrario, la Religión es aquella instancia en que lo humano puede elevarse a lo infinito, correspondiendo en este caso a la filosofía una tarea complementaria y subordinada, consistente en “hacer evidente en todo lo finito la finitud” (Werke I: 423). Pero ¿qué significa esto? Eso lo abordamos desde las tres funciones antes mencionadas: la crítica, la apofántica y la sistemática.

### 3.1. Evidenciar negativo o crítico

Haciéndose eco de Kant en un sentido no del todo kantiano, Hegel habla de las ilusiones en las que incurre lo finito (la apariencia), i.e. las ilusiones producidas en el ámbito de la reflexión y por la acción de ésta. Es plausible pensar que estas ilusiones consisten en los intentos insuficientes de producir una unificación de lo contrapuesto a través de nuestra racionalidad. En Kant, naturalmente, esto señala el acto de posición de la razón en sus ideas: como alma (síntesis de lo subjetivo), mundo

---

Vorstellungen sind nach Jacobi „unzertrennlich“. [...] Während das Bedingte das Sein nur in der Relation zu dem Unbedingten hat und allein aus dieser Relation erklärbar wird, ist das Unbedingte absolut, so daß es nicht weiter begründet werden muß. Das Unbedingte ist nach Jacobi Prinzip. [...] Auch Hegel Argument gegen die Beweisbarkeit der Vereinigung bzw. des Seins findet ihr Korrelat bei Jacobi, der aber im Unterschied zu Hegel den Begriff des Unbedingten oder durchaus Unabhängigen unmittelbar mit Gott selbst identifiziert” (Portales, *Hegels frühe Idee der Philosophie*. op.cit. (1994) p. 207). Como sugerimos ya, es posible distinguir posteriormente dos posiciones hegelianas relativas a Jacobi: una bastante crítica en GuW (donde la influencia del autor criticado se solapa), GW 4: 346-386; y otra de mucho mayor reconocimiento en Enz §61ss. Esta última se encuentra determinada por un cambio en el enfoque de Jacobi que puede verificarse en el Prólogo a su obras completas (1815). Sobre Jacobi en Enz vid. J. Sandkaulen, ‘Dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität’, en *Der ‘Vorbegriff’ zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, ed. A. Denker, A. Sell, H. Zaborowski (Freiburg/München: Karl Alber, 2010), pp. 166–91. Para una completa discusión sobre la posición de Jacobi en el contexto de la fundamentación filosófica del conocimiento en el Idealismo Alemán, vid. L. E. Hoyos, *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2001), pp. 247–275. Sobre Jacobi vid. Duque, *La era de La Crítica*, p. 175ss; F. Duque, ‘Die Selbstverleugnung des Endlichen als Realisierung des Begriffs’, en *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, op. cit., pp. 135–52 (p. 141ss.); J. L. Villacañas, *Nihilismo, Especulación y Cristianismo. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo* (Barcelona: Anthropos, 1989).

<sup>110</sup> Buchner sostiene que esta formulación prefigura la concepción hegeliana de la “posición fundamental” del escepticismo. En relación a los límites de la reflexión señala: “Hegel sieht, daß das Denken qua Reflexion —und das heißt hier immer als ein *Setzen*— das wahre Unendliche, die Einigkeit und Ganzheit endlichen und unendlichen Lebens niemals zu vollbringen oder auch nur zu erreichen vermag” (H. Buchner, ‘Skeptizismus und Dialektik’, en *Hegel und die antike Dialektik*, ed. M. Riedel (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990), pp. 227–43 (p. 229)). A su vez, “Hier, im Geschäft der Philosophie, wie es Hegel Ende der Frankfurter Zeit sieht, als Aufzeigung der Endlichkeit in allem Endlichen, scheint uns genau der Ort zu liegen, an dem für Hegel der Skeptizismus, wie er ihn dann wenig später in Jena deutet, wesentlich und hilfreich werden mußte” (H. Buchner, ‘Zur Bedeutung des Skeptizismus beim jungen Hegel’, *Hegel-Studien*, 4 (1969), 49–56 (p. 55)).

(síntesis de lo objetivo) y Dios (síntesis incondicionada).<sup>111</sup> Tal como se ha señalado, la presuposición originaria, precisamente por su carácter de presuposición, no puede ser algo puesto, determinado por la actividad reflexiva, sino que opera más bien como condición de posibilidad de ésta. Pero, precisamente porque es ella la que la presupone, la reflexión olvida este su fundamento e intenta en cambio producirlo, re-ponerlo de varias formas; todas ellas, finitas, y que pueden ser sintetizadas en tres estructuras básicas: como absoluto sujeto, como absoluto objeto o como un más allá de ambos. El carácter ilusorio de tales intentos de unificación radicaría en que son necesariamente incompletos, pues emergen a partir de la exclusión de su otro, que queda entonces contrapuesto a él. La operación consiste, básicamente, en aseverar la parte como si fuera el todo, olvidando que tal aseveración precisa de eso que ella necesariamente excluye. En virtud de esta exclusión, lo otro es declarado como incognoscible, falso, malo, etc., quedando de esta forma aislada tanto la posición aseverada, como la posición excluida. Desde esta perspectiva, la filosofía debería evidenciar el carácter limitado y parcial de cada ser-puesto de la reflexión a través de su cumplimentación, y no permitir las ilusiones de la reflexión: debe negar lo finito poniendo aquello que lo finito niega, mostrando lo que se contrapone al ser-puesto de la reflexión como un modo de revelar su carácter limitado —el hecho de que algo le falta—, no absoluto. Se trata de conocer los productos de la reflexión como no-infinitos y, en tal sentido, como *nada*. Hegel, significativamente, emplea para este ejercicio crítico el concepto de *razón* (que no tendría entonces el sentido *positivo* que hemos detectado en el de *espíritu*), con lo que establece una diferencia entre entendimiento y razón que, no siendo aún la “propiamente” hegeliana, nos señala el camino hacia ella: mientras que el entendimiento no percibe el carácter limitado y unilateral de todo ser-puesto por la reflexión, permaneciendo entonces bajo su ilusión o siendo, más bien, el artífice de ésta, la razón va más allá del entendimiento y sus determinaciones, en la medida en que puede *reconocer la limitación en lo limitado*: “la razón conoce lo unilateral de ese poner [de la reflexión]” (Werke I: 421). Es posible que un sentido tal de razón sea una traducción directa de la *equipolencia* escéptica, como veremos posteriormente; se trata, ante todo, de hacer ver la antinomia allí donde algo limitado es puesto como principio fundamental. Ahora bien, es evidente que, si la razón puede ir más allá de las determinaciones reflexivas, aunque sólo sea para evidenciar su finitud, es porque, de algún modo, tiene el *poder* de hacerlo. Hegel ve en este punto el sentido, si bien no positivo, al menos útil, de la infinitud reflexiva, que, como hemos visto, consiste en una proliferación ilimitada de lo finito<sup>112</sup>: el máximo nivel al que la reflexión puede llegar; suficiente para negar sus propias determinaciones, pero no para elevarse sobre su finitud. De esta forma, la razón “a

<sup>111</sup> Buchner señala como ejemplo la idea kantiana de realización positiva de la infinitud por medio de un “postulado de la razón práctica finita” (H. Buchner, op. cit. (1985), p. 217).

<sup>112</sup> Vid. G. Portales, *Hegels frühe Idee der Philosophie*, op. cit. (1994), p. 217.

través de su propia infinitud” debe negar, sin solución de continuidad, todo aquello que es puesto por la reflexión como absoluto. Esto nos abre el camino para la segunda función de la tarea de la filosofía.

### 3.2. Evidenciar apofántico o mostrativo

Tal como se ha sugerido al final del punto anterior, la razón puede consistir en un hacer crítico debido a que comporta en sí cierta “capacidad” de infinitud. Ciertamente, esta “capacidad” no logra satisfacer el concepto de unificación tal como Hegel lo entiende, diseminándose sin final en una constante negación de lo puesto, que vuelve a generar una nueva contraposición, demandante a su vez de una nueva unificación. Sin embargo, Hegel reconoce a esta “capacidad” de infinitud un rendimiento no sólo crítico, sino también *apofántico*, en una doble referencia a la función orientadora que Kant otorga a la razón en KrV: por una parte, comparte la naturaleza *arquitectónica* de la razón<sup>113</sup>, la cual señala lo incondicionado como algo fuera del alcance del entendimiento y su modo de conocer, exigiendo la necesidad de llevar a cabo, en el conocimiento objetivo, la totalidad del ámbito condicionado, lo que tiene consecuencias para el desarrollo continuo de las ciencias, reguladas y organizadas por un ideal de conocimiento tan perfecto como irrealizable por completo. Igualmente, para Hegel la razón debe señalar un “más allá” de la reflexión que organiza su desarrollo, pero es precisamente este carácter “inaccesible” de lo incondicionado aquello que marca su distanciamiento con respecto a Kant, pues, al determinar la diferencia entre la reflexión y lo infinito como diferenciación interna de la vida, el suabo ha puesto con ello una condición de *acceso* de lo infinito, la cual consiste, aquí, en un salir del ámbito del conocimiento (reflexión) para “ingresar” en aquello en lo que siempre se ha estado ya (la presuposición originaria): el regreso a su *esencia*, el ser-uno con la *sustancia* (que no es aún *sujeto*). Por este motivo, la creencia no es, para Hegel, algo meramente subjetivo, sino, más bien, la integración con la totalidad, la realización de lo infinito como unidad sujeto-objeto en la que sus limitaciones (i.e. su *determinidad* —he ahí el problema) se diluyen. Contrariamente, para Kant el creer tiene un carácter de postulado individual, finito, y es en tal sentido un creer reflexivo: “la relación del ser humano con lo infinito, la creencia, —sostiene Buchner— es una relación de la razón práctica finita con su realidad objetiva que se autofunda en la propia razón a manera de algo postulado. [...] Entonces lo infinito está para él [Kant] *fundado* en lo finito mismo.”<sup>114</sup> De este modo, mientras que para Kant la razón, en cuanto señalamiento de la

---

<sup>113</sup> Para delinear a grandes rasgos el enfoque kantiano puede ser de utilidad la lectura de KrV A832/B860; A797/B825; A798-800 / B826-828.

<sup>114</sup> H. Buchner, op. cit. (1985), pp. 213–214. Sobre la recepción de los postulados en Hegel vid. R. Valls Plana, ‘Desde los postulados prácticos de Kant a los objetos absolutos de Hegel’, en *La controversia de Hegel con Kant*, ed. M. Paredes Martín, M. Álvarez (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004), pp. 15–34; K. Düsing, op. cit. (1973).



reconciliación sujeto-objeto es sólo un deber-ser (*Sollen*), para Hegel la razón es la referencia de lo finito a la vida infinita, un llevar los productos de la reflexión hacia la creencia, que es el ámbito donde sujeto y objeto quedan asumidos, no en contraposición. Por este motivo, sostiene Buchner, la diferencia entre creer y saber sería, en Kant, una diferencia interna a la filosofía (de la reflexión) — lo necesario para actuar y lo cognoscible— mientras que para Hegel esta diferencia señala la superación de los límites de la reflexión en general, que la razón constantemente señala. Se trata de dos conceptos diferentes de infinitud, pues el hegeliano es un modo de captación de la totalidad objetiva, de la sustancia en cuanto vida infinita o espíritu.

Este sentido apofántico del evidenciar, que es también parte de la tarea de la filosofía, no se encuentra para Hegel deslindado de su función crítica —las tres funciones del evidenciar son parte de *una* sola tarea— sino que se encuentra presente ya en cada acto crítico que la razón realiza sobre las determinaciones del entendimiento: cada evidenciación de lo finito en su finitud, i.e. cada acto de afirmar la determinación contraria, excluida, para mostrar el carácter ilusorio de la infinitud puesta por la reflexión, señala la necesidad de cumplimentación de lo limitado en general, pese a que tal exigencia permanezca en el plano de la reflexión y no sea más que una exigencia a realizar cabalmente en otra dimensión de la vida humana; de otra forma: al señalar la deficiencia de lo particular viene señalada al mismo tiempo la necesidad de la universalidad. Por tal motivo, Hegel señala que la razón debe “exigir la cumplimentación de lo finito [...] a través de su propia infinitud, y así poner el verdadero infinito fuera de su alcance” (Werke I: 423). Desde este punto de vista, la razón es la *mediación* (nótese su carácter *activo*: es el pasar y lo que pasa por o con ella) entre la vida finita y la vida infinita: el todo. Esta mediación se constituye, finalmente, como la liberación progresiva de la finitud en cuanto *ingreso* que es, más bien, *regreso* a la esencia suprema, identificada con la sustancia: ἐν καὶ πᾶν.

### 3.3. Evidenciar semántico-sistemático

El tercer sentido del evidenciar<sup>115</sup> es, con seguridad, el menos explícito de los tres, hecho que no es proporcional a su importancia, pues configura una importante anticipación de al menos uno de los

---

<sup>115</sup> Este sentido ha sido puesto de relieve de manera notable por Düsing, quien considera que, aun suscribiendo el proyecto de autosuperación de la filosofía en la religión, Hegel no deja de preguntarse sobre la posibilidad de establecer, situados *dentro* de las leyes de la reflexión pero fuera de la teología ortodoxa, *declaraciones fundadas* (*begründete Aussagen*) respecto a Dios y a la relación de lo finito con lo infinito. Esta pregunta llevaría a Hegel, según Düsing, a establecer *el sentido, la validez y la justificación* de las categorías de la reflexión (particularmente sus modos de síntesis), constituyendo una antesala de su proyecto filosófico posterior; vid. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels*, op. cit. (1976), pp. 72–73.

sentidos de la lógica hegeliana. La función semántico-sistemática de la tarea de la filosofía guarda relación con la necesidad de clarificar —e.d. de hacer evidente el significado— los conceptos fundamentales *de la reflexión* que, en el marco de una argumentación, llevan, progresivamente, a la necesidad de una elevación desde la vida finita a la vida infinita. Tal como hemos visto, Hegel se refiere a cada ser-puesto de la reflexión, así como a las relaciones en que tales determinaciones entran, por medio de categorías, y en ese contexto ejerce la función racional-crítica: el hacer evidente su finitud. Ahora bien, esta crítica de las categorías de la reflexión debe ser realizada en el contexto “sistemático” de la elucidación de su significado, e.d. mostrar cuál es su sentido estricto y en qué momento se muestran limitadas si se las quiere presentar como la unificación absoluta. Por tal motivo es posible afirmar que la propia tematización de la insuficiencia de la filosofía —considerada aún como mera reflexión— y de la propia necesidad de la religión en cuanto elevación a la esfera infinita, es ya propiamente una tarea de la filosofía (recuérdese: “tuvo que tomar la forma de la reflexión, transformándose en sistema”), la cual debe esclarecer el sentido de las categorías que conforman el discurso que señala su propia imposibilidad y acabamiento en manos de la religión. La posibilidad y el sentido de lo infinito suceden a la crítica de la finitud, que corresponde, al menos en parte, a lo señalado en el *Fragmento*. Así, es posible saber al mismo tiempo lo que *realmente* está en juego en la representación religiosa: la validez y significación de su función cultural, su *contenido*.<sup>116</sup> Entender, en suma, lo que ella hace en el espíritu humano, una *explicación* que ella misma, paradójicamente, no puede proporcionar en la medida en que se constituye como disolución del pensar y lo pensado por obra del sentimiento místico-unificante. Como veremos, cada vez con mayor fuerza, la necesidad de clarificar conceptualmente el contenido de lo absoluto irá ganando fuerza hasta culminar en la concepción de ciencia como autoconsciencia —*autoconocimiento*— del Espíritu que acontece negativamente en el plano del saber, donde la reflexión opera como el principio general de su movimiento. Por ahora, en cambio, la filosofía comporta una función negativa y subordinada, en servicio de la religión, aunque, ciertamente, necesaria para la clarificación de su sentido y el señalamiento de su necesidad.

## Recapitulación

Si las primeras dos Secciones tienen por objetivo mostrar dos formas en las que Hegel señala la necesidad de ingresar al contenido puro de la ciencia por medio de la asunción de la reflexión finita, exterior al contenido absoluto, el cap. 1 de la presente sección expone la *antesala* de ese recorrido,

---

<sup>116</sup> vid. G. Portales, *Hegels frühe Idee der Philosophie*, op. cit. (1994), p. 218.

en la que aparece ya esbozada la dirección en la que se moverá el primero de los dos modos de asunción referidos. En términos esquemáticos, los momentos principales de esta configuración son:

1. La contraposición general de la vida se encuentra sostenida y expresada radicalmente en la contraposición entendimiento-naturaleza (sujeto-objeto, forma-contenido). El entendimiento, como reflexión que se ha separado del ser uno de la vida, la fija a través de los conceptos reflexivos de separación y unificación. Porque él mismo es un ser-puesto por la reflexión (es la reflexión que se autopone como  $Yo=Yo$ ) se encuentra contrapuesto a la naturaleza, a la que determina desde una posición reflexiva, limitante. Se trata de la constitución de la experiencia para el pensar finito, cuyo marco viene constituido por las formas del tiempo y el espacio, de lo empírico en general.
2. Dentro del plano reflexivo o de la vida finita, identificado con el pensar en general (cuya “expresión” sería la filosofía), es imposible alcanzar una unificación verdadera, debido a que cada ser-puesto por la reflexión es al mismo tiempo un contraponer: toda unificación puesta por la reflexión debe, necesariamente, dejar algo fuera.
3. La reflexión, en cuanto poner, presupone una unificación originaria, determinada como vida infinita y espíritu, cuyo carácter no es reflexivo y puede operar como vínculo vivificante de las determinaciones muertas de la reflexión. Se establece, de esta forma, un horizonte inmanente de totalidad que permitiría vincular los extremos de la reflexión a través de un “vínculo espiritual”, usando la expresión de Goethe en su *Fausto*. El problema es cómo la vida finita puede relacionarse con él, o “acceder” a él.
4. La religión es propuesta por Hegel como el instante de elevación a la vida infinita, por cuanto el singular carácter de las representaciones religiosas (configuraciones reflexivas) suscita un *sentimiento unificante* que permite vincular los extremos de la propia reflexión: la síntesis vivificante opera la unidad del sujeto y el objeto en la acción pública y comunitaria del culto religioso. El acceso al contenido metafísico del culto coincide con la disolución de nuestro mundo, en tanto mundo representado por la acción reflexiva del entendimiento. Por este motivo, Hegel se encuentra, en esta etapa de su desarrollo, bajo la perspectiva de la *sustancia*.
5. La filosofía, en este contexto, tiene una tarea crítica, subordinada a la religión: su sentido se agota en hacer ver su propia superación en la religión: la finitud de lo finito, en su triple significación: crítica, apofántica y sistemática.



## Tránsito

En la reelaboración de su escrito sobre la *Positividad* (Werke I: 225ss.), Hegel cambiará su posición en lo relativo a nuestro acceso a lo incondicionado, denominado abiertamente como plano *metafísico*<sup>117</sup>. Si tenemos en cuenta algunos de los sentidos que la tradición ha otorgado al término desde Aristóteles (*ciencia* de los primeros principios, del ente en cuanto ente o del *summum ens*), cabe apreciar entonces el cambio respecto al *Fragmentsystem*: el horizonte de unificación es ahora accesible para una *ciencia*, i.e., para cierta determinación del *conocer humano*; de esta forma, la elevación hacia la vida infinita puede acontecer también en una cierta clase de saber y no exclusivamente en la creencia. La clarificación conceptual comienza, paulatinamente, a ejercitarse en la verdadera infinitud.

No es del todo aventurado proponer dos motivos, estrechamente conectados entre sí, que apuntan a esa necesidad. En primer lugar, encontramos una insuficiencia metodológica: a Hegel, pensador de lo histórico concreto, no podría satisfacerle el rendimiento metodológico de esa determinación de la relación de lo finito con lo infinito, precisamente porque desemboca en la renuncia al pensamiento, mientras que en lo que él está interesado es en la elaboración de una nueva manera de pensar, desde la cual hacer frente a los diversos conflictos del mundo moderno. En segundo lugar, encontramos una insuficiencia ontológico-epistemológica: si la reflexión es, en general, aquello que pone nuestra experiencia en tanto seres finitos, mientras que la unión mística con el ser uno equivale a la disolución de la reflexión, i.e. a la disolución de nuestra experiencia, entonces la verdad de la determinación es lo indeterminado y la conciencia se disuelve en la mística, allí donde no hay nada que conocer ni tampoco una experiencia de mundo. A pesar del esfuerzo que Hegel realiza por compatibilizar ambas esferas de *la vida*, el acceso a la una excluye necesariamente a la otra, lo cual es abiertamente incongruente con su propia idea de “espíritu” en cuanto unificación absoluta, ya que tiene como consecuencia el que la verdad o lo vivo que lo infinito “extrae” de lo finito o muerto no se dé en lo finito mismo, sino sólo como el resultado abstracto de su negación. Este resultado, en su inmediatez, carece de referencia a la mediación (al *conocimiento*, el examen de la objetividad), que no es sino el camino para llegar a él. La vida infinita aún no es la *vida del concepto*, pues ella permanece indeterminada y no se la reconoce como poder negativo —como determinación: reflexión del contenido mismo—; se encuentra pues vacía.

Ahora bien, si es cierto que la máxima unificación de sujeto y objeto equivale a la disolución de la conciencia, ¿no es posible configurar *desde esta unificación*, y por tanto *fuera del Standpunkt*

---

<sup>117</sup> vid. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität*, op. cit. ( 1976), p. 73.

*de la conciencia*, una forma de *saber*? ¿No existe otra alternativa para determinar esta unificación fuera de la afirmación inmediata y mística de lo uno? Tenemos, por una parte, el conocimiento, la reflexión, que es una relación de tipo finito: una relación finita con lo finito. Tenemos, por el otro, la religión, como un modo de relación con lo infinito (el “objeto” absoluto). ¿No habrá, pues, un modo de conocimiento que, relacionándose de algún modo con la reflexión —con lo finito, la conciencia—, comporte al mismo tiempo la relación con lo infinito —i.e. la superación de la finitud— propia de la religión? ¿Es posible trasladar la síntesis vivificante que opera en la representación religiosa a una determinada concepción del conocimiento? ¿Existe un conocimiento que sea, entonces, conocimiento de lo infinito, asumiendo así (en los dos sentidos de la palabra) la relación religiosa como modo de conocimiento? ¿Qué papel jugaría en él la reflexión? ¿Qué ocurriría en ese nuevo marco con la definición del “concebir” como un “vivificar”? Todas estas preguntas apuntan a la tarea de la razón especulativa...

## Capítulo 2. Función y sentido de la lógica bajo el prisma de un “escepticismo”.

Como cierre del primer capítulo, se ha propuesto un doble motivo para el abandono por parte de Hegel de la esfera religiosa en tanto forma suprema de conexión entre la vida finita y la infinita. Ciertamente, la religión seguirá comportando un alto grado de desarrollo espiritual, configurándose como una de las formas más elevadas de autoconocimiento del espíritu en la historia, pero el paso radical al que hemos asistido deja ver ya que Hegel buscará establecer una conexión con lo absoluto que no se encuentre contrapuesta a una *forma de conocimiento conceptual*, la cual, en la reelaboración del escrito sobre la *Positividad* (24 de Septiembre de 1800), es caracterizada como un *examen metafísico*:

“Esta visión [*Ansicht*: ver que todo lo alto, lo puro y bueno del ser humano es algo divino] se convierte en algo positivo y estridente cuando la naturaleza humana es separada absolutamente de lo divino, sin mediación alguna entre ella misma y lo divino (excepto en el caso de *un* individuo), de modo que toda la conciencia humana de lo bueno y lo divino es denigrada al llevarla a la apatía y la aniquilación, como resultado de creer en algo absolutamente extraño y prepotente [*Übermachtige*]. Se ve que una investigación sobre esto, en caso de ser conducida fundamentalmente por medio de conceptos, habría de llevar finalmente a un examen metafísico de la relación entre lo finito y lo infinito” (Werke I: 225).

Muy poco tiempo después de haber concluido el *Fragmento*, Hegel formula expresamente lo que en él ya puede leerse entre líneas: el sentimiento unificante que despierta la representación religiosa no será suficiente para realizar efectivamente *la elevación de la vida humana a la vida infinita*, con lo cual ya puede entreverse que los caminos de Schelling y de Hegel se van a separar incluso antes de su colaboración en Jena. Al respecto, parece conveniente ubicar aquí un breve excursus sobre la posición schellingiana del importante opúsculo: “Filosofía y religión”.

### 1. Excursus sobre “Filosofía y Religión en Schelling”

En el escrito schellingiano *Filosofía y Religión* (=PhuR; cito por la edición Cotta: Tubinga 1804) podemos apreciar cómo *desde una misma preocupación*, a saber la búsqueda de un *vínculo* entre lo finito y lo infinito<sup>118</sup>, los caminos de Schelling y Hegel se separan. En primer lugar, conviene caracterizar en sus rasgos más generales el enfoque schellinguiano sobre la relación de filosofía y religión, no tan sólo para verificar la cercanía mencionada (la “misma preocupación”), sino porque

---

<sup>118</sup> vid. F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit., p. 281

nos permitirá comprender mejor los motivos que subyacen a la expansión de la filosofía hacia el objeto de la religión, así como los límites de ésta en lo que respecta a la relación de lo finito con lo infinito. Al mismo tiempo, esto anticipará la decisión hegeliana de posicionar sistemáticamente la Religión antes del Saber Absoluto en cuanto “saber del espíritu acerca de sí”, decisión que no sólo es propia de Phä sino que se extiende al sistema enciclopédico y por ende a sus *Lecciones*. Sin embargo, y en segundo lugar, el enfoque de Schelling es completamente opuesto al de Hegel.

i) En la Introducción a PhuR, Schelling subraya la diferencia que existe en el modo en que los antiguos comprendieron la relación entre filosofía y religión, así como la función social que ambas manifestaciones culturales cumplían, y el modo en que aquella relación es comprendida en la modernidad. A nuestro juicio, se trata de poner de relieve la *fuerza disolvente, irónica, de la reflexividad moderna* para explicar la posterior escisión entre filosofía y religión, acompañada de una especie de empobrecimiento de la naturaleza de ambas. Y ello en el siguiente sentido: los antiguos distinguían entre una “creencia popular” (*Volksglauben*) y la religión en cuanto tal, asignándole a esta última la función social de custodia del “fuego sagrado” (i.e. de lo divino), cuyas huellas se habrían conservado en los *misterios* bajo formas poéticas o míticas. Así, los misterios se consideraban una forma de sabiduría por medio de la cual era posible establecer un vínculo con lo divino, de manera que la condición finita de la existencia humana adquiría desde allí un *sentido absoluto*, se inscribía como parte de él, y lo divino poseía *efectividad*. En este tiempo, sostiene Schelling que “la filosofía aún tenía el ánimo (*Muth*) y el derecho para elevarse sobre el saber común, dirigiéndose a los únicos grandes objetos en virtud de las cuales filosofar tiene valor” (PhuR: 1), y ello hasta el punto que se conocía como “filósofos” a los autores (*Urheber*) de los misterios. Tal como Platón, el filósofo elaboraba misterios para *deducir* (*ableiten*) desde ellos sus “doctrinas sagradas”, lo que da cuenta de una comunión entre filosofía y religión, por cuanto no sólo tienen el mismo objeto, sino que entran en mutua colaboración de modo tal que el filósofo tenía por tarea *explicar* (i.e. saber puramente) aquello que el misterio ofrece mediante ciertas representaciones tomadas de la conciencia habitual (una suerte de mediación entre lo divino y lo perecedero).

Mas, con el transcurrir del tiempo, los misterios fueron “descifrados” y contaminados con “lo extraño” que más propiamente pertenece a la “creencia popular”. Desde aquí se explica la primera escisión entre filosofía y religión: para conservar su *pureza*, la filosofía se separa de la religión e incluso se opone a ella, volviéndose esotérica, pues era por medio de los misterios que la religión podía con-descender a la conciencia habitual, para que ésta ascendiera “escalonadamente”, por decirlo así (situado en el extremo contrario: el de la modernidad, Schelling comienza el texto señalando, tal vez contra sus intentos dialógicos anteriores, que la forma del dialogo *ya no puede ser*

*comprendible* a un mundo acostumbrado a conocer reflexivamente y que carece de capacidad para apreciar un producto artístico como saber).

Sin embargo, lo anterior no sólo produjo un problema de comunicabilidad para la filosofía: Schelling sostiene que el precio por conservar su *existencia pura* fue un cambio de objeto: la filosofía hubo de limitarse a la finitud. Por su parte, la religión perdió la capacidad de otorgar un *significado* a su objeto, de manera que se convirtió, más bien, en superstición y fanatismo. Desde aquí, cuando la filosofía intentó elevarse mediante conceptos al objeto absoluto de la religión, lo hizo por medio de un conocimiento propio de lo finito y empírico: mediante el entendimiento, y entonces lo divino cayó preso del *dogmatismo* (trató a la razón, las ideas, como conceptos del entendimiento). Es aquí donde ingresa la *filosofía crítica*: su papel es establecer que el entendimiento debe dirigirse a los objetos de la experiencia y las cosas finitas, mientras que es ciego para las “cosas de la razón” y lo suprasensible. Puestas así las cosas, la insuficiencia de esta filosofía no radica en su denuncia, sino en su conclusión: que el entendimiento *es el único modo de saber*. De esta forma, la filosofía deviene una suerte de “auto-conocimiento de la nulidad [*Nichtigkeit*]” del conocer reflexivo, mientras que su *opuesto*, la fe en cuanto no-filosofía, conserva el objeto absoluto como suyo y, en tal sentido, se hace “responsable” de lo propiamente filosófico (la conexión con lo infinito), pero sin recurrir a una forma de saber.

Para Schelling, Spinoza y su “filosofía de la naturaleza” fue la “última resonancia de la antigua y verdadera filosofía” por cuanto la retrotrajo en la *Ética* a su “único objeto”, el cual comporta, como parte de los “misterios de la filosofía”, el “nacimiento de las cosas”, la naturaleza del absoluto y la relación de lo finito con Dios. Sobre ellos se habría de fundar la *ética*: i.e.: la *vida feliz* es una consecuencia de la *consonancia* del hombre con el orden absoluto. Ahora bien, si un sistema *especulativo* como el de Spinoza tiene por objeto lo absoluto y además comporta en sí la autoasunción de los juicios contrapuestos o unilaterales, entonces:

“Es enteramente imposible reconocer, por un lado, la filosofía de Spinoza como filosofía, y ciertamente como una filosofía completa, mientras que, por otro lado, declarar la menesterosidad que ella tiene de un complemento por medio de la fe, pues esto entra en conflicto con su concepto, siendo ella misma su propia superación en la medida en que su esencia consiste en lo siguiente: poseer en un claro saber y en un conocimiento intuitivo aquello de lo que la no-filosofía opina apropiarse en el creer” (PhuR: 4).

Por tanto, el conocer no debe extinguirse en lo absoluto, ni tampoco está contrapuesto al objeto de la fe. Esta contraposición es una exigencia *de la reflexión* en cuanto modo de conocer finito cuya “añoranza” (*Sehnsucht*) por lo absoluto surge “del conflicto entre sujeto y objeto”. Schelling sostiene

que si un conocimiento tiene tal modo de ser *entonces no es un conocimiento de la razón* y por tanto no puede concluirse desde él la imposibilidad del conocer racional. Como se aprecia, el filósofo está buscando un modo de conocimiento (la especulación en cuanto “conocimiento intuitivo”) que, relacionándose con la reflexión, la asuma y vaya más allá de sus limitaciones; en tal conocer la contraposición entre religión y filosófica no tendría lugar, ya que ella es propia de la reflexión. Para el conocer especulativo, la religión es una primera aparición para el alma de la “armonía de lo subjetivo y lo objetivo”, donde lo absoluto aparece como “dicha iluminación o revelación”. Pero si ella es contrapuesta a la filosofía y se considera que la aventaja, entonces subiste un “resto de diferencia” (¿la representación?) proveniente de la reflexión, el cual debería desaparecer allí donde la filosofía hace su entrada. De este modo, la tarea de la filosofía es reconducir el objeto religioso a su modo propio de conocer, i.e. llevarlo a la especulación, donde éste encontraría una exposición libre de los restos representativos que aún afectan al modo de conocimiento religioso: la filosofía debe saber, explicar mediante argumentos racionales, aquello que el misterio religioso envuelve. Tal es la tarea que Schelling se propone, y también la diferencia que, en su ejecución, presenta con la filosofía hegeliana. Indiquémosla brevemente<sup>119</sup>

ii) En términos representativos, la religión expone el misterio de la creación y de la relación de lo creado con lo absoluto, el nacimiento de las cosas, su posibilidad. La cuestión es cómo podemos alcanzar una comprensión racional sin que su contenido sea disecado por el entendimiento. Naturalmente, la propuesta de Schelling no será la de Hegel: ni en este período (una división de la filosofía en lógica y metafísica) ni en el posterior (la vía propiamente lógica, mediada por una fenomenología en cuanto ciencia de la conciencia); pero Hegel tampoco se adscribirá a la filosofía schellingiana de la identidad, inspirada en el modelo de Spinoza, pues Hegel considerará que la identidad simple de los atributos de la sustancia no deja de ser una forma de absolutidad ofrecida por la lógica (el juicio disyuntivo), la cual por ende pertenece a la esfera de la reflexión y es considerada como una doctrina negativa de lo absoluto, i.e. que no alcanza a captar positivamente su naturaleza. Pues bien, esta captación positiva de lo absoluto seguirá siendo adscrita a la intuición intelectual, pero alcanzable esta vez sólo a través de una vía negativa, i.e. descartando lo que no es, pues todo lo finito es nada, es el no ser de lo absoluto (cfr. PhuR: 16-17). De lo absoluto no puede haber predicación, es la suprema *skepsis*, pues todo predicado pertenece a lo condicionado. Lo absoluto es más bien un acto de *absoluta libertad* por medio del cual *cae* al mundo sensible, desprendiéndose de sí mismo, de modo que es *forma* (*lógos*) en las cosas: un acto de absoluta libertad que no sería verdaderamente absoluto si lo absoluto no ex-pusiera su propia libertad en el mundo de la caída:

---

<sup>119</sup> Para un mayor desarrollo, vid. Duque, *ibíd.* pp. 290–297.

“Este ser-en-sí-mismo, esta realidad propiamente verdadera de lo primero intuitivo es *libertad*, que escapa de aquella primera autosubsistencia (*Selbstständigkeit*) de la contraimagen, y esto hace su entrada en el mundo fenoménico como libertad, que es todavía la última huella y en cierto modo el sello en el mundo de la caída de lo divino interiormente intuitivo” (PhuR: 36-37; vid. además 23-24)

Por tanto, el mundo de lo finito subsiste para sí y la forma es una suerte de huella negativa de la presencia del absoluto, forma que necesariamente lleva a lo finito a su hundimiento, pero que es conocida por el ser humano (el cual *sabe* de la forma, de la huella del absoluto, por haberla extraído de la necesidad): la imagen finita del *lógos*. No hay posibilidad de dar razón de este acto libre por medio del cual lo absoluto cae en lo finito, pues es el acto el que da lugar a la forma misma, mientras que el hombre sólo alcanza a explicar algo recurriendo a formas (ideas). Pero, por esta misma razón, tampoco podemos explicar el mundo de la caída, ya que es producto del acto libre de lo absoluto que, a su vez, corta el vínculo originario entre lo finito y lo infinito como posibilidad de su propia libertad y de la subsistencia relativa de la finitud misma: no podemos explicar ni siquiera el carácter irreal de las cosas, es decir el hecho de que *se dé* lo sensible: “lo absoluto es lo único real, mientras que las cosas finitas no son reales: por esto su fundamento no puede radicar en un compartimiento de realidad a ellas o a su sustrato que habría partido de lo absoluto; su fundamento sólo puede radicar en una *distancia*, en una *caída* de lo absoluto” (PhuR: 35). El resultado de este “parmenidismo al revés”<sup>120</sup> será, por un lado, una absoluta *indiferencia* hacia lo finito por parte de lo absoluto (el vínculo como una des-vinculación originaria); y por el otro, la aniquilación de toda experiencia de lo absoluto.

## 2. Hacia el conocer especulativo

En efecto, para Hegel la vida humana no podrá elevarse a la vida infinita mientras permanezca en aquélla a) la limitación propia de la conciencia, trasmutada esta vez en la contraposición entre conocer (finitud) y creer (infinitud); b) la inmediatez del sentimiento como instancia singular en que las determinaciones de la reflexión son unificadas; c) el confinamiento de la unificación en una relación *representativa* con la objetividad, que es el modo de conocer de la reflexión. Es por tanto necesaria una superación inmanente de los límites de la conciencia, y para ello el papel *unificante* que tuvo el sentimiento se pondrá en conexión con la función *mediadora* de la razón, de manera que la unificación de la reflexión sucede en el propio camino que se dirige hacia ella. Con esto se inaugura la búsqueda de una asunción *sistemático-conceptual* del modo de conocer de la reflexión en conexión

---

<sup>120</sup> Vid. Duque, *ibíd.* p. 295.



con una metafísica. Desde este momento, aquello que es denominado por Hegel como *conocer especulativo* o infinito se identifica con el horizonte de unificación de los extremos que la reflexión perpetúa en contraposiciones, y a él corresponde el conocimiento del espíritu en su esencialidad.<sup>121</sup> Como tendremos que ver con más detalle, en el camino de elevación hacia la infinitud la filosofía se extenderá hacia el objeto de la creencia, haciendo de lo incondicionado su objeto más propio.

Los motivos señalados al final del Cap. 1 apuntan a un problema metodológico, pero también, como reconoce Varnier<sup>122</sup>, a la coherencia del propio concepto de infinitud puesto en juego por Hegel en el *Fragmento*: se trata, en parte, de alcanzar un horizonte de unificación desde el cual sea posible pensar “la vida de los hombres” desde sus formas elementales (p.e. su modo de pensar las determinaciones básicas de su experiencia); pero, al mismo tiempo, debe procurarse que el camino hacia un horizonte tal no quede abstractamente anulado por su consecución, pues tales formas elementales *aparecen ya* en el camino hacia el horizonte de unificación buscado: la finitud, lo limitado en general, debe jugar un papel irrenunciable en la constitución del horizonte de unificación requerido, y permanecer de algún modo en él. Sólo entonces sería posible hablar propiamente de un “vínculo del vínculo y del no vínculo”, pues de otro modo, la superación de la reflexión reproduciría los límites característicos de su poner; el “ser-fuera de la reflexión” del *Fragmento* es ya, desde *esta* perspectiva, un poner de ésta. De esta forma, el problema fundamental no consiste en la imposibilidad de la determinación de la naturaleza de lo absoluto, sino en la forma de *acceso* a él: no basta simplemente con producir en el sentimiento la identidad de sujeto y objeto: es necesario que tal identidad, el contenido de lo absoluto, sea *desarrollada desde sí misma*, e.d. *saber* lo que allí se encuentra presente.<sup>123</sup> “En Jena la metafísica entra en el lugar de la religión. Hegel adscribe ahora a la metafísica la consecución la elevación a lo infinito, porque él, como dice en la carta a Schelling, ‘ha sido empujado hacia la ciencia’.”<sup>124</sup>.

A continuación:

---

<sup>121</sup> Düsing ha prestado especial interés a la diferencia entre “especulación” y “reflexión” en el periodo de colaboración mutua entre Hegel y Schelling. Desde su perspectiva, Hegel (y luego Schelling) reivindicó el concepto de “especulación” para su propia filosofía sólo a partir de una resignificación del mismo, alejándose del uso que Kant le daba. (K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit. (1976), pp. 80–81). Asimismo vid. K. Düsing, ‘Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena.’, *Hegel-Studien*, 5 (1969), 95–128.

<sup>122</sup> G. Varnier, op. cit., (1986), p. 133.

<sup>123</sup> Esta distinción de la forma en que la religión y la filosofía se relacionan con un mismo objeto será conservada en la filosofía hegeliana, tal como demuestra el §1 de Enz: “Beide haben die *Wahrheit* zu ihrem Gegenstande, und zwar im höchsten Sinne – in dem, daß *Gott* die *Wahrheit* und er *allein* die *Wahrheit* ist”. Mas no debe caerse desde aquí en una identificación inmediata de ambas esferas, menos aún en el habitual prejuicio antimetafísico, que normalmente opera en base de *representaciones* —las cuales son además criticadas en la propia ciencia hegeliana de la idea. Dios no juega ningún papel en la lógica, pues la condición de acceso a ella es la aniquilación de la forma representativa del objeto del conocer; aquí, el nombre propio ‘Dios’.

<sup>124</sup> O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 139.



- Revisaremos la concepción general que da lugar a la función sistemática introductoria de una lógica, lo cual nos permitirá actualizar el problema en vista del primer modelo de asunción de la reflexión finita (punto 3).
- En segundo lugar, (punto 4.) nos concentraremos en la conexión entre lógica y escepticismo.
- Finalmente (punto 5.) revisaremos cómo la apropiación hegeliana de las fuentes antiguas del escepticismo resulta determinante tanto para la concepción de la lógica introductoria como para la gestión de la dialéctica.

### 3. “Escisión” como principio de la Bildung

Ahora bien, a este motivo doble debe añadirse un aspecto importante para la configuración de nuestro problema: la incorporación de un enfoque *históricamente situado* en el modo de comprender la operación de la reflexión, el cual podemos relacionar con la aparición del término “escisión” (*Entzweiung*) en tanto principio de la *formación cultural* (*Bildung*) de los pueblos.<sup>125</sup> En cierto modo, este motivo no debería sorprender, pues el interés por el trasfondo histórico de las diversas formas de creencia acompaña a Hegel desde sus estudios sobre la positividad de la religión<sup>126</sup>; nos encontramos, por tanto, con la proyección de este interés en lo relativo a la actividad de la reflexión y sus consecuencias.<sup>127</sup> Pero el resultado de una proyección tal es que, como sostiene Trede<sup>128</sup>, ello dará lugar a un cambio en el *objeto* de la *crítica filosófica*: mientras que en Frankfurt se acentúa la acción de la reflexión en cuanto *escisión de la vida en su inmediatez sustancial*, y la crítica tiene como objetivo mostrar su nulidad y apuntar a su superación, ahora la acción de la reflexión se conecta con la escisión entendida como *el principio de las formas históricas por medio de las cuales se desarrolla el curso de la formación cultural*, que es el modo en que la vida se configura espiritualmente, se da un estar (*Dasein*) o, de otro modo, existe en la realidad.<sup>129</sup> Ese curso tiene su

---

<sup>125</sup> Diff; GW 4: 12: “Entzweiung ist der Quell *des Bedürfnisses der Philosophie* und als Bildung des Zeitalters die unfreie gegebene Seite der Gestalt. In der Bildung hat sich das, was Erscheinung des Absoluten ist, vom Absoluten isoliert und als ein Selbständiges fixiert. Zugleich kann aber die Erscheinung ihren Ursprung nicht verleugnen und muß darauf ausgehen, die Mannigfaltigkeit ihrer Beschränkungen als ein Ganzes zu konstituieren.”

<sup>126</sup> Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit. p. 68.

<sup>127</sup> R. Bubner, op. cit. (1969), p. 134.

<sup>128</sup> Trede, op. cit. (1972) pp. 128–132.

<sup>129</sup> Para traducir el término ‘*Dasein*’ hemos adoptado la decisión de Duque (cfr. trad. de WdL, 2011), quien normalmente vierte el término por ‘estar’. Aunque en algunas ocasiones, las menos, también recurriremos al término ‘existencia’. Consideramos que ‘estar’ refleja muy bien el carácter *óntico* que el término comporta en Hegel, lo cual será muy importante para nuestro asunto. ‘Existencia’ (*Existenz*), en cambio, es una categoría mediatizada e interconectada por la acción de la esencia (vid. p.ej. Enz §123), que es precisamente aquello que él en cuanto *Dasein* olvida.

fuente en lo absoluto, y su presente en la cultura del entendimiento: la Ilustración. Podríamos decir que ahora entra en escena el problema de la ciencia en su relación con la racionalidad disponible — y su historia—<sup>130</sup>:

“La formación cultural [*Bildung*] de diversos tiempos ha establecido en diversas formas aquellos términos contrapuestos que deberían valer como productos de la razón y de lo absoluto, y el entendimiento se ha afanado con ellos. Las oposiciones que fueron significativas bajo las formas de espíritu y materia, alma y cuerpo [*Leib*], creencia y entendimiento, libertad y necesidad, además de otras formas en esferas más limitadas en las que todo lo importante de los intereses humanos se concentró en sí, han pasado en el curso de la formación cultural a la forma de la oposición entre razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza; en términos generales, entre la absoluta subjetividad y absoluta objetividad” (Diff, GW 4: 13).

En términos más concretos, la vida ya no es una totalidad que se encuentra escindida simple o inmediatamente (i.e. escindida de la escisión): la vida, lo absoluto, es, cada vez con mayor profundidad, la esencia o sustancia de un *proceso de diferenciación y limitación*, un *continuum* de la diferenciación, que acontece bajo las formas del espacio y el tiempo, lo que en términos cognitivos se traduce en un *conocer finito*, contrapuesto al objeto.<sup>131</sup> Desde esta perspectiva, el acto en virtud del cual este proceso de diferenciación acaece sería la reflexión, por cuanto pone las contraposiciones en las que la escisión, en tanto principio, se encuentra cada vez determinada. Bonsiepen señala claramente la diferencia que esto implica con respecto al período de Frankfurt<sup>132</sup>: “Desde comienzos del período jenense, Hegel intenta pensar la unificación de los términos contrapuestos radicalmente desde la escisión.”<sup>133</sup> Si la escisión es el principio de la formación cultural, entonces todo intento de unificar las contraposiciones deberá, de algún u otro modo, *repetirla*, lo cual implica también que debe relacionarse *críticamente* con el saber disponible en la cultura: “sin ir hacia la oposición no es posible su asunción. Asumir la oposición, no ignorarla ni abstraerse de ella, esto es el conocer absoluto (GW 5: 265).” La consecuencia básica de esto es que la forma de superación de la escisión, la crítica filosófica del *pensar finito*, debe ser más dura: ha de incorporar esencialmente (i.e. de

---

<sup>130</sup> Sin embargo, la historización del enfoque sólo encontrará su sentido más completo a partir del segundo modelo de asunción de la reflexión finita, correspondiente a la concepción introductoria de Phä.

<sup>131</sup> vid. O. Pöggeler, ‘Die Komposition der Phänomenologie des Geistes’, op. cit., pp. 152ss.

<sup>132</sup> A su vez esta concepción implica un giro que va desde un panteísmo-místico que supone serias dificultades para explicar el orden de las relaciones reflexivas acontecidas en su seno, a un spinozismo sistemático-metafísico influido por Schelling, donde los atributos de la sustancia, extensión (naturaleza, factor material) y pensamiento (inteligencia, factor ideal), se explican como aparición del ser-uno indiferente: “La razón, en efecto, se configurará como síntesis absoluta de la «producción carente de conciencia» y de la «consciente», o sea: como articulación sistemática de la filosofía de la inteligencia (respecto práctico) y de la filosofía de la naturaleza (respecto teórico). [...] Esta «reconciliación» de teoría y praxis es demasiado estática, demasiado equilibrada, y acaba por llevar de nuevo a la Indiferencia como «esencia» y meta de toda filosofía” (Duque, *La era de la crítica*, op. cit. p. 377). Sobre este “enroque de spinozismos” vid. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit., p. 137.

<sup>133</sup> W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, op. cit., p. 30.

manera *interna e interiorizante*) el rigor y la expansión de su principio, *conocer el absoluto como nada de la finitud*; tal es la experiencia desgarradora del *nihilismo*.<sup>134</sup>

De esta comprensión del papel irreductible y del carácter histórico de la escisión proviene la devaluación hegeliana de la forma de unificación estético-religiosa desarrollada en Frankfurt, ya documentada en Diff, pero que adquirirá cada vez mayor radicalidad conforme avance su estadía en Jena:

“La suprema cumplimentación estética, tal como se forma en una determinada religión, en la cual el ser humano se eleva sobre toda escisión y ve desaparecer en el reino de la gracia la libertad del sujeto y la necesidad del objeto [*Objekts*], ha podido ser efectiva [*energisch*] sólo hasta cierto nivel de la formación en general o en el bárbaro carácter del populacho [*in allgemeiner oder in Pöbel-Barberei*]. La cultura progresiva se ha escindido de ella al colocarse *junto* a ella o a ella *junto* a sí; y como el entendimiento ha estado seguro de sí mismo, ambas esferas han llegado a prosperar en cierta calma yuxtapuestas, mientras se separan en áreas absolutamente aisladas, careciendo de significación para cada una de ellas lo que a la otra le suceda” (Diff, GW 4: 14-15).<sup>135</sup>

Variados son los puntos que pueden desprenderse del pasaje. El más directamente relacionado con nuestro argumento es el siguiente: Hegel comprende que el intento de unificación religiosa, al que él mismo se adscribió como forma de hacer frente a los rigores de un mundo escindido, regido —tal como Schiller lo expresó en sus *Cartas*<sup>136</sup>— por el entendimiento, carece de *efectividad* en el estadio cultural del presente.<sup>137</sup> Lo que antes bastó para suscitar la experiencia de una suprema síntesis —y

---

<sup>134</sup> Bonsiepen, *ibíd.*, p. 21. Por su parte, esta tarea —en tanto espacio de la reflexión filosófica o del restablecimiento *pensante* de la unificación— comporta un triple aspecto en que la escisión *aparece* como principio configurador de la cultura: “Diese Aufgabe der Philosophie, die wie ihre Auflösung zu allen Zeiten dieselbe ist, besteht weder allein in der Erkenntnis des Absoluten als Nichts, noch in der Besinnung auf das tragische Schicksal, noch in der Erfahrung des Todes Gottes, sondern in der Einheiten von diesen Momente. Aus dieser Einheit läßt sich das Wesen des Absoluten neu bestimmen, vorausgesetzt, daß *es sich überhaupt einem denkerischen Zugriff öffnet*” (Bonsiepen, *ibíd.*, p. 23; *agr. cursivas*).

<sup>135</sup> Compárese con el siguiente pasaje de Schelling: “Religion in dieser vorübergehenden Gestalt ist demnach ein bloßes Erscheinen Gottes in der Seele, sofern diese auch noch in der Sphäre der Reflexion und der Entzweigung ist: dagegen ist Philosophie nothwendig eine höhere und gleichsam ruhigere Vollendung des Geistes denn sie ist immer in jenem Absoluten, ohne Gefahr, daß es ihr entflieht, weil sie sich selbst in ein Gebiet über der Reflexion geflüchtet hat” (PhuR: 7).

<sup>136</sup> Ya en la primera de sus *Cartas*, Schiller se refiere a la acción que el entendimiento ejerce sobre el sentimiento natural: “Pero es justamente esa forma técnica, que revela la verdad al entendimiento, quien la oculta a su vez al sentimiento, pues al entendimiento le es necesario desgraciadamente destruir primero el sentido interior del objeto para poder apropiarse de él. Como el químico, el filósofo sólo descubre el enlace de los elementos mediante la disolución, y sólo llega a comprender la obra de la naturaleza espontánea mediante tortuosos procedimientos técnicos. Se ve obligado a encadenar con reglas a los fenómenos para captarlos en su fugacidad, a desmembrar sus bellos cuerpos en conceptos y a conservar su vivo espíritu en un indigente armazón de palabras. ¿Es, entonces, extraño que el sentimiento natural no pueda reconocerse en una imagen semejante, y que la verdad aparezca como una paradoja en las exposiciones analíticas?” (*Primera Carta*; trad. 114-115). En las cartas siguientes expandirá esta influencia del entendimiento a la cultura y la política para mostrar cómo el exceso del “impulso formal” ha llegado a ser nocivo para el florecimiento de la libertad.

<sup>137</sup> Posteriormente, en Phä, Hegel expondrá este conflicto en dos instancias correspondientes a momentos históricos diversos: la lucha de la ilustración y su intelección (*Einsicht*) contra la superstición y la fe (Phä, GW 9: 292ss.; trad. 633ss.), que abrirá paso al reino de la utilidad y al terror de la Revolución Francesa, y la disolución irónica que la comedia

entonces vincular *inmediatamente* a través del sentimiento los extremos escindidos— hoy ha sido “disecado” por la actividad reflexiva del entendimiento: por una parte, el comportamiento científico del Yo autoconsciente *lo entiende como un ser-puesto*, lo lleva a la reflexión en una operación irónica (pensemos en los Schlegel como extremos de esta tendencia<sup>138</sup>) y deja de *creer* en ello; pero, por otra,

---

opera sobre la religiosidad griega, como tránsito de la religión del arte a la religión manifiesta (Phä, GW 9: 397ss.; trad. 845ss.). En su tesis doctoral, Rocco (‘Función y Estructura del mundo romano en la Filosofía hegeliana’, op. cit., pp. 347–348) investiga la profunda, aunque poco explorada, función conceptual que Roma tiene en el interior de Phä, función cuyos antecedentes explica a través de una detallada revisión de la presencia que Roma tuvo en el período de la formación del pensamiento hegeliano desde Stuttgart, donde puede verificarse también una “estrecha relación simbólica entre la Francia contemporánea a Hegel y la antigua Roma” (ibíd., p. 38; vid. ibíd., pp. 39ss; 222ss.). Esto permite comprender por qué, posteriormente en Phä, pueden encontrarse paralelos estructurales y conceptuales tan determinantes entre la descripción política del formalismo del estado de derecho (*Rechtszustand*) en Roma y el clima de violencia y abstracción que prima en la descripción fenomenológica de la Revolución Francesa, que no es sino el punto en el que desemboca o entra en crisis el modelo ilustrado de racionalidad (“las características definitorias del *Rechtszustand*, son las siguientes: atomismo, abstracción, carencia del espíritu, igualdad formal y, sobre todo, personalidad. [...] Todas ellas reaparecerán, en cierta medida, al caracterizar a la Revolución Francesa. Ibíd., p. 333). Rocco (ibíd., pp. 347-348) localiza un proceso continuo de formación cultural (también lógico-categorial) que va desde el mundo romano hasta la Ilustración, el cual, en términos muy amplios puede ser caracterizado como una irrupción y desarrollo de lo negativo (la fragmentación de la bella unidad sustancial griega), pero también del principio de la individualidad. Si bien este proceso tiene un componente necesario y, en cierto sentido, liberador, las consecuencias de su unilateralidad son catastróficas, tal como se aprecia en la disolución de la comunidad en puntos singulares aislados, únicamente “vinculados” por la fuerza del poder violento, arbitrario y subyugador de un señor o una facción igualmente abstractos, que más bien atenta contra aquellas individualidades para las que supuestamente es el principio de unificación (se trata de una lógica *óntica*, mecánica, de lo Uno y los Muchos, ibíd., pp. 197ss.). El punto que resta por subrayar es quizá el más estrechamente vinculado a lo que se viene desarrollando en el cuerpo: tanto en Roma como en la Ilustración es posible apreciar la disolución de la efectividad que la religión, tomada en un sentido amplio, tiene en la comunidad. Así, “en Roma, el sí mismo pasa a ocupar el lugar del sujeto y disuelve la esencialidad de todo contenido, que ya sólo es para él, y que de hecho puede negar, poner entre paréntesis (estoicismo, escepticismo), y también poseer, intercambiar (estado de derecho, persona, propiedad), sin ninguna consideración hacia la existencia de una Esencia suprema a la que rendir culto (comedia, desencantamiento del mundo)” (ibíd., p. 396). Por su parte, “ella [la intelección pura de la Ilustración] sabe a la fe como lo contrapuesto a ella, que es la verdad y la razón. Como la fe es para ella en general un tejido de superstición, prejuicios y errores, la conciencia de este contenido [i.e. la conciencia de la fe] se organiza igualmente en un reino del error” (Phä, GW 9: 292; trad. 635). Si adoptamos la tesis de Rocco, podríamos explicar esta continuidad del siguiente modo: La comedia griega tardía y, en todo caso, romana, presentan el fin de la unidad sustancial de la eticidad griega y la irrupción de su negatividad preparó el surgimiento del cristianismo, cuyo principio es para Hegel la interioridad reflexiva, la subjetividad. Por tanto, aquello que Roma anuncia en el mundo antiguo viene a ser, al menos en cierto sentido, repetido y radicalizado al final del proceso, cuando la racionalidad reflexiva se erige como principio de la efectividad y, por tanto, también de la filosofía.

<sup>138</sup> Cfr. p.ej. n° 116 de los *Athenäum-Fragmente*. Allí Friedrich Schlegel compara la relación de la poesía romántica, i.e. la poesía *reflexiva*, con el resto de las artes, con lo que el ingenio irónico (*Witz*) es a la filosofía. Si se observa, se trata, en un sentido, de la relación entre algo que abarca y algo que se sitúa dentro. Pero al mismo tiempo, eso que abarca es una potencia productiva y negativa: el ingenio *produce* la filosofía del mismo modo como el principio romántico *produce* en general el arte, y *se sabe* como tal principio productor. Desde esta perspectiva, toda filosofía es producto del ingenio del yo (según el *Fragmento* 220: el ingenio absoluto es el principio y órgano de toda filosofía), del mismo modo que toda forma poética puede ser retrotraída al principio romántico, el cual concibe toda forma poética como algo puesto por la reflexión: “Andre Dichtarten sind fertig, und können nun vollständig *zerglidert* werden [sub. S.M.]”. Es difícil no relacionar esta operación con un escepticismo; a propósito de este concepto encontramos en el *Fragmento* 400 una crítica muy similar a la que Hegel realizará en Skp respecto al lado positivo del escepticismo *à la* Schulze: “Ein solcher müßte mit der Behauptung und Forderung unendlich vieler Widersprüche anfangen und endigen [...]. Respekt vor der Mathematik, und Appellieren an den gesunden Menschenverstand sind die diagnostischen Zeichen des halben unechten Skeptizismus”. Como puede verse, se exige una disolución mucho más radical que la proporcionada por aquel escepticismo que sólo duda de *cierta* clase de conocimiento, dejando a la otra inmóvil. Por su parte, Schlegel caracterizará al arte romántico como algo cuya esencia consiste en encontrarse “aún en devenir” (*Werden*): “ja das ist ihr eigentlich Wesen, daß sie ewig nur werden, nie vollendet sein kann”. Es infinitud libre y negativa que disuelve todo lo dado, y sólo reconoce como su “ley primera” el que la “arbitrariedad del poeta” (su libertad irónica en cuanto “tropo de los tropos”) no sufra ninguna ley por encima de él. De esta manera, el poder de lo negativo es comprendido como la afirmación de la

el ámbito de la creencia permanece desplazado como el más allá de la superstición, que es utilizado para la edificación o la simple renuncia a la efectividad del mundo, la mera entrega pasiva hacia aquello que se cree, cuyo reverso idéntico es la satisfacción banal en lo empírico. En tal sentido, la unificación estético-religiosa deja de ser comprendida por Hegel como el *aún no* de cierta unificación sin heridas, para transformarse en él *ya no más* de aquel anhelo romántico y (paradójicamente) ilustrado y, por eso, reflexivo<sup>139</sup>: contra lo que él mismo había deseado, el creer “no expresa lo sintético del sentimiento y la intuición, él es una relación de la reflexión a lo absoluto” que “conserva la forma de la separación” (Diff, GW 4: 21). Hegel rechazará en Jena la fundación de aquella nueva religión que guió sus esfuerzos al menos desde 1793, y ahora vuelve a entender a la creencia bajo el sello de la positividad<sup>140</sup>, pues comprende el condicionamiento cultural de todo intento de unificación. Se trata, por tanto, de elevar internamente la propia reflexión, liberar la (auto)limitación constitutiva del pensar finito, pues el *pensar libre, infinito* se le aparece como posibilidad de una transformación interna de la cultura, allí donde, a la hora de captar lo absoluto, una renuncia a toda forma de racionalidad parece ser más bien la confirmación del predominio de cierta forma que la racionalidad ha adoptado en determinado estadio de la cultura. Es necesario, pues, que el pensamiento se libere de sí mismo (una autocrítica radical de la cultura), abandonando con esto hasta sus más íntimas certezas, que se concretan en el saber dispuesto: “esta abstracción de todo lo otro [que el pensar libre], este intuir firme y claro es en general la primera condición del filosofar” (GW 5: 264).

Lo anterior implica al mismo tiempo, que, de alguna u otra forma, el absoluto está *presente* en la escisión misma, pues no hay una salida de ella, sino que es un *factor de la vida*<sup>141</sup>; y la pregunta se dirige entonces hacia la naturaleza de aquella “presencia” (veremos que la “presencia” hegeliana implica precisamente el desfondamiento de toda forma de presencialidad). Es en este punto donde se

---

“arbitrariedad del poeta”, lo que va en la dirección opuesta al camino que Hegel emprende. Para apreciar esta distancia, basta con comparar el *Fragmento* 341 (“Wer einen höheren Gesichtspunkt für sich gefunden hat, als sein äußeres Dasein, kann auf einzelne Momente die Welt aus sich entfernen”) con la crítica que Hegel (vid. Werke 20: 415ss; Phä, GW 9: 340ss; trad. 731ss) realiza al alma bella (a la cual, por cierto, considera como unos de los estadios más altos del desarrollo de la conciencia, tal vez precisamente porque ha reconocido la pureza de lo negativo en toda su radicalidad).

<sup>139</sup> “La Razón es la comprensión de ese irremediable dolor. Desde luego, lo que sí queda ya atrás en el pensar hegeliano, y para siempre, es la «solución» griega: la belleza (ahora vista como flor inerte y exangüe) de ese pueblo feliz no puede *ni debe* ser restaurada. Es el final del Clasicismo” (Duque, *La era de la crítica*, op. cit. p. 401).

<sup>140</sup> La definición de creer que Hegel da en Diff es clara en este respecto: “Dieß Verhältniß oder Beziehung der Beschränktheit auf das Absolute, in welcher Beziehung nur die Entgegensetzung im Bewußtseyn, hingegen über die Identität eine völlige Bewußtlosigkeit vorhanden ist, heißt *Glauben*” (Diff, GW 4: 21).

<sup>141</sup> Diff, GW 4: 13: “Solche festgewordene Gegensätze aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft; diß ihr Interesse hat nicht den Sinn, als ob sie sich gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt setzte, denn die nothwendige Entzweyung ist Ein faktor des Lebens, das ewig entgegengesetzt sich bildet, und die Totalität ist, in der höchsten Lebendigkeit, nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich”.



revela la nueva concepción de la *razón* que Hegel comienza a forjar.<sup>142</sup> Al reconocer las diversas formas culturales de la contraposición como “configuraciones finitas de la razón”, Hegel evidencia un “cambio de posición” de este concepto: la razón no se constituye meramente como la facultad de apuntar “regulativamente” a lo incondicionado, i.e. como posibilidad de crítica de todo lo finito; la razón es, desde ahora, la *fuerza unificadora* de las determinaciones reflexivas, el ser-uno presupuesto y preterido por la reflexión, que se constituye como una forma de *identidad más alta que la del entendimiento*. Se trata de la vida infinita misma en cuanto “*espíritu*”, que anteriormente sólo cabía señalar como ser-creído, experimentándolo desde la singularidad del sentimiento. Al reconocer que el “espíritu” posee una “naturaleza” de carácter racional, el *contenido inmediato del creer, el vínculo del vínculo y el no vínculo, se abre a cierta clase de conocimiento conceptual que se encuentra, de algún modo, mediado por la reflexión*. Sin embargo, el acceso conceptual a lo racional requiere una *transformación* en el modo de comprender la relación de lo infinito y lo finito, una *asunción* de la reflexión que corresponde a lo que hemos denominado como *crítica filosófica*: *se trata de un mismo movimiento mediante el cual el predominio del conocer finito es aniquilado y también mediante el cual la razón se media a sí misma al dirigirse al entendimiento y su reflexión*. De esta forma, lo infinito no es ya un ser-puesto por la reflexión pues él mismo se constituye como una transformación de esa forma de racionalidad limitada y limitante. Pero la pregunta sigue allí: ¿cómo ha de ser determinada la relación de la razón con la reflexión para que aquella, sin estar fuera de la reflexión, se encuentre sin embargo por encima de sus limitaciones?

Esta pregunta sólo podrá ser abordada a lo largo de la argumentación. No obstante debemos adelantar un aspecto de vital importancia para poder estructurar el camino que emprenderemos, pues se trata de un punto central de la articulación de nuestro problema general.

### **3.1. La “aparición” como vínculo entre la escisión y lo absoluto. La apariencia como resto de la finitud**

Desde su arribo a Jena, Hegel comprende (Diff, GW 4: 16) que la *exposición* de la filosofía (*Darstellung* del concepto en la intuición para Kant, *Konstruktion* del absoluto en la intuición para Schelling) consiste en:

---

<sup>142</sup> No debemos pensar que el concepto de *razón especulativa* encuentra en este período su forma definitiva (si es que podemos hablar de algo así como la forma *definitiva* de la filosofía de Hegel). Existe un largo camino que Hegel deberá recorrer para distanciarse de los poderosos influjos del spinozismo místico-platónico de Hölderlin y del indiferentismo intuicionista de Schelling. Sin embargo, asistimos a un salto cualitativo que, durante el período de Jena, sólo es comparable a la superación de la relación de sustancialidad y a la identificación de lógica y metafísica.

- i) Poner al ser en el no ser como *devenir* (*Werden*)
- ii) La escisión (*Entzweiung*) en lo absoluto como su *aparición* (*Erscheinung*: el *estar* y la figura, *Gestalt*, en tanto *esencial*)
- iii) Lo finito (*Endliches*) en lo infinito (*Unendliches*) como *vida* (*Leben*)

En un principio, esto implica al menos dos cosas. i) En primer lugar se encuentra algo que veníamos señalando: la filosofía ya no tendrá un fin exterior a ella, porque ella misma se propone como un espacio de unificación<sup>143</sup> de los productos contrapuestos de la reflexión. Será la propia filosofía la encargada de fundar racionalmente la asunción de las limitaciones de la reflexión al patentizar la referencialidad de sus determinaciones finitas. ii) En segundo lugar se encuentra algo más importante para nosotros ahora, a saber, la relación *interna* entre lo infinito y lo finito, entre reflexión y razón. De los casos señalados nos interesa particularmente el segundo, la conexión entre escisión y lo absoluto a través del concepto de *aparición*, pues a partir de este concepto podremos llevar a cabo la contextualización de nuestro problema en un nuevo marco teórico.<sup>144</sup> Pues bien, la escisión, en tanto principio llevado a cabo por la reflexión, es el modo en que la *esencia absoluta*, la vida infinita, debe *necesariamente aparecer*, su diferenciación y limitación interna: la finitud. Desde aquí es posible considerar que, en el marco inaugurado por el “descubrimiento” cartesiano de la subjetividad (cfr. Werke 20: 127), lo absoluto aparece, i.e. se escinde, como *reflexión finita de la conciencia*<sup>145</sup>, como

---

<sup>143</sup> Con esto Hegel cambia también la tarea de la filosofía: desde un mero ejercicio crítico que concluye allí donde se inicia la creencia, la filosofía, en cuanto figura histórica donde se han dado los diversos intentos de unificación de la escisión irreductible, debe procurarse *también* un *contenido positivo*, i.e. ser la búsqueda del horizonte de unificación mismo: “Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet, und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben, und Selbstständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie” (Diff, GW 4: 14). Esta forma de comprender la filosofía, i.e. la metafísica, como “guardiana” y “agente” de las formas históricas en que los diversos pueblos han procurado darse a sí mismos el horizonte de unificación —i.e. la (re)construcción del sentido— que a su existencia empírica le es menester, pero que no se encuentra en condiciones de ofrecer, precisamente por estar demasiado ocupada con las cosas, es conservada en WdL (vid. WdL, GW 11: 5; trad. 183).

<sup>144</sup> En el *Timeo* (37d) Platón caracteriza al tiempo como “imagen móvil de la eternidad”, de manera que, según esta concepción, lo *eterno* aparece sensiblemente como *tiempo*. Existe, por tanto, una ligadura *esencial* entre lo eterno y lo sensible, lo finito y lo infinito. Por este motivo, Hegel dirá en sus lecciones que comprender la relación de la idea y lo sensible de un modo meramente *exterior* es una pésima manera de leer a Platón (Werke 19: 21). Esta idea puede servirnos como antesala del vínculo que buscamos establecer entre escisión y lo absoluto, pues la *aparición* es, precisamente, la forma en que la historicidad de lo absoluto es comprendida por un examen científico.

<sup>145</sup> Debemos subrayar que en el nivel de desarrollo del problema en que nos encontramos aún no encontramos a la lógica como ciencia de lo absoluto (en su lugar existe una metafísica de la sustancia cuya esencia *no es* reflexiva), de manera que la “reflexión” debería, aquí, ser conectada principalmente con el entendimiento y sus determinaciones formales exteriores a la sustancia metafísica, pero también con el tratamiento filosófico de éste, pues lo que exige una introducción es precisamente el hiato que existe entre el nivel del entendimiento y el de la ciencia especulativa (metafísica), de manera que aquél es exterior a ésta y ésta a aquél.



la oposición sujeto-objeto o el conocer finito, el cual tiene en el *entendimiento*: “la fuerza del limitar”, *su poder de fijación y de autosubsistencia de los términos contrapuestos*.<sup>146</sup>

Esto nos lleva a un punto en el que debemos ser muy precisos: el carácter *ambiguo* de la aparición. El que lo verdadero (i.e. lo absoluto) se ponga en la aparición no implica que la aparición sea *toda la verdad*, sino más bien que *hay algo de verdadero en ella*. Como dijimos, en Jena el suabo conecta la escisión con la historicidad de la vida infinita, de modo que lo absoluto aparece, i.e. se da una configuración histórica, al limitarse a sí mismo. El *factum* de esta limitación no es sino el *factum* de la reflexión misma: la racionalidad prevaleciente en la cultura moderna, y la red de abstracciones que la contraposición de la conciencia sostiene y produce en los diversos ámbitos de la existencia humana. Posteriormente profundizaremos en este punto, por ahora sólo buscamos establecer lo siguiente: si lo absoluto se da un estar (se pone en él) “pagando el precio” de *limitarse*, entonces, por el lado de su limitación no es absoluto. Por este motivo, la aparición comporta una dimensión que, por decirlo de algún modo, “ancla” lo finito a su propia finitud, y tal dimensión no posee, en sentido estricto, un carácter racional a pesar de que lo racional aparezca entremezclado con ella. En este mismo sentido sería posible sostener que aquello que mantiene a lo finito “anclado” en su finitud no es objeto del conocimiento filosófico, cuyo objeto es lo racional en su necesidad universal, que es la necesidad de trascender toda posición finita; es más, esto le resulta al conocimiento filosófico *contingente* (podría ser o no ser de tal manera), siendo propiamente objeto de un conocer histórico (*historisch*) o empírico (Cfr. Diff, GW 4: 14) por cuanto este conocer tiene por objeto lo finito en su finitud.

Mas la aparición comporta el peligro de creer que en ella, en lo que aparece, se encuentra *toda la verdad*<sup>147</sup>, lo cual torna lo finito —algo afectado por una contraposición— algo absoluto, generando de esta forma un abismo infranqueable entre lo elevado al absoluto y lo que queda absolutamente contrapuesto. De este modo, aquello en virtud de lo cual la aparición de lo absoluto es algo *limitado* invierte su relación con lo absoluto y lo determina según el modo de ser de lo finito, i.e. lo inserta en contraposiciones fijas. Este peligro es reconocido por Hegel al señalar que “el entendimiento se da por medio de esta forma [del absoluto poner] apariencia [*Schein*] de razón”

---

<sup>146</sup> Debe reconocerse que Hegel, al menos en el contexto jenense, no distingue con precisión entre términos tan estrechamente relacionados tales como ‘entendimiento’, ‘conciencia’, ‘reflexión’, etc. por lo que valga el esquema señalado como una propuesta. Sin embargo, lo que sí es nítidamente expresado es la diferencia entre razón y entendimiento o especulación y reflexión: mientras que la reflexión y el entendimiento conforman un conocimiento finito de lo finito, razón y especulación mientan una elevación sobre los límites de la finitud a partir de la cual se configura un conocimiento de, en y sobre la totalidad.

<sup>147</sup> Desde esta perspectiva, no deja de ser paradójico que Kant llame a su Analítica del Entendimiento una “lógica de la verdad” (KrV A58/B83ss) y al mismo tiempo la limite al ámbito de los fenómenos o apariciones, que, justamente *no son*, desde la perspectiva de Hegel, *toda la verdad*, sino su modo de ser *limitado* y de lo que se trata es de asumir tal limitación.

(Diff, GW 4: 13) o que “el entendimiento imita a la razón en su finitud” (GW 5: 272).<sup>148</sup> De acuerdo con esto, la aparición comporta un elemento *aparencial* necesario para limitarse y mantenerse en la limitación, para que lo finito tenga cierta consistencia (*Bestehen*) en la experiencia; pero al mismo tiempo este componente *aparencial* es un obstáculo para elevarse al conocimiento de la razón misma, pues desconecta la aparición de su relación con lo absoluto al mantener la escisión entre ambos. Tal como expresa el pasaje citado al comienzo, la tarea consiste en *remitir* la escisión a lo absoluto, vincular lo finito y lo infinito, de manera que la apariencia quede asumida como aparición de aquél. Debemos ver la estrategia que Hegel diseña para realizar esta tarea.

¿Pero qué es de por sí la apariencia<sup>149</sup>? A propósito de la *Lógica de la esencia*<sup>150</sup> —donde, como veremos, el modelo se enriquece—, Duque señala que *Schein* remite al verbo ‘*scheinen*’ (‘parecer’), el cual a su vez comporta una triple significación: por un lado, mienta el mostrarse de algo, el primer resplandor que nos anuncia su presencia o la primera manifestación de su saber; por el otro, señala cierta impostura con respecto a la verdad desde la que procede, precisamente porque no reconoce, “de buenas a primeras”, a ésta como su fuente; por último, el verbo posee un respecto subjetivo importantísimo, como cuando decimos que ‘a mí me parece que algo es tal o cual’<sup>151</sup>. En su tratamiento, Hegel recogerá estos sentidos: en parte, el entendimiento, en su fijar al ser-puesto por la reflexión, determina lo finito en su *inmediatez*: el ser-puesto por la reflexión *parece* aislado y autosubsistente, pero ha de descubrirse que *de hecho* no lo es<sup>152</sup>; por otra parte, es tan sólo una *apariencia* de la razón cuando se pone en su lugar (vid. GW 5: 263), o sea, cuando no reconoce la

<sup>148</sup> Puede apreciarse que se trata de la misma conexión, pero en una dirección contraria (del entendimiento a la razón por un lado, de la razón al entendimiento del otro), que se establece en siguiente pasaje de KrV A326 / B383 (Hegel, pues, contesta a Kant): “Ahora el concepto trascendental de razón se refiere siempre solamente a la totalidad absoluta en la síntesis de las condiciones, y no termina sino hasta lo absolutamente incondicionado, i.e. en todo respecto. Pues la razón pura se lo deja todo al entendimiento, que se refiere primeramente a los objetos de la intuición, o más bien a sus síntesis en la imaginación. La razón se reserva solamente la totalidad absoluta en el uso de los conceptos del entendimiento, buscando la unidad sintética que es pensada en cada categoría, hasta conducirla a lo absolutamente incondicionado. Por esto se puede llamar a ésta *unidad de la razón* de los fenómenos [*Erscheinungen*], tal como a aquella unidad que expresa la categoría se puede llamar *unidad del entendimiento*”.

<sup>149</sup> La tematización decisiva de este concepto tiene lugar en WdL, específicamente al comienzo de la Doctrina de la Esencia; pero también es fundamental para comprender el sentido general de Phä. Debido a que deberemos detenernos específicamente en ambos puntos más adelante, suspenderemos la referencia a ellos ahora.

<sup>150</sup> vid. Duque trad. WdL, trad.: 440, n5; *La era de la crítica*, op. cit., p. 635 n1523.

<sup>151</sup> Veremos posteriormente cómo esto se verá reflejado con la estructura de la experiencia de las figuras de la conciencia, por cuanto lo verdadero parece ser (*es scheint*) para ellas algo, pero de verdad (*in der Tat*) es otra cosa que niega su opinión.

<sup>152</sup> Como tendremos la ocasión de ver, esto se relaciona directamente con la experiencia de la conciencia, la *aparición* del saber. Sucede pues que la conciencia se comporta con su objeto como si éste fuera algo exterior e independiente de su saber. Entonces declara lo que a ella, en cada caso, *le parece*. Debido a que la conciencia no reconoce el vínculo esencial entre su objeto y lo que a ella le parece que es, no concibe aún que su saber del objeto es ya una *aparición* de lo verdadero y absoluto; esto pasa “a sus espaldas”. Precisamente porque ella no asiste a su propia verdad esencial, siendo por tanto un saber incompleto, cada declaración que realiza con respecto a lo verdadero está marcada tanto por el momento de la apariencia, como por la negación dramática de su finitud: ‘parece a la conciencia que A’ (*es scheint*); ‘pero de hecho –A’ (*aber in der Tat*). La experiencia del conocer finito terminará allí donde lo que a la conciencia le parece coincide con lo que es de hecho: la igualación de esencia y aparición, el saber en cuanto tal.

identidad originaria de la razón como su esencia absoluta. En el primer caso —si se *reconoce* la referencia de lo finito a la razón—, el entendimiento sería aparición de lo racional, siendo aniquilado el componente aparencial que “anclaba” la determinación finita en su finitud. Sin embargo, lo que ocurre en cambio es más bien lo segundo: como se dijo anteriormente, el entendimiento se *afana* con las formas contrapuestas, de manera que se mantiene un *resto de finitud*<sup>153</sup> que no permite liberar su referencia a lo absoluto, ni tampoco su vinculación con lo que mantiene contrapuesto. En tal sentido, lo que debe valer como racional, vale como determinación fija de la reflexión, un producto del entendimiento que pretende, en oposición al todo y a cada una de las determinaciones restantes, ser lo verdadero en y para sí. Como puede observarse, se trata de dos tratamientos distintos de un mismo contenido, lo absoluto; la diferencia radica en que la reflexión se *abstrae* del contenido absoluto mismo:

“En cuanto ciencia de la verdad, la filosofía tiene propiamente al conocer infinito o el conocer de lo absoluto como objeto [*Gegenstand*]; pero este conocer infinito o la especulación no se encuentra frente al conocer finito o la reflexión como si ambos fueran absolutamente contrapuestos entre sí. El conocer finito o la reflexión sólo abstrae de la absoluta identidad aquello que en el conocimiento racional se encuentra uno a otro referido, o igualmente puesto [*gleichgesetzt*] mutuamente; sólo a través de esta abstracción deviene un conocer finito” (GW 5: 271).

De este modo, el conocer de la reflexión se *mantiene en el componente aparencial* (si se quiere: lo fija como criterio de lo verdadero), y por tal motivo se limita al ámbito del conocer finito de lo finito. Con ello lo finito es absolutizado y el “poner absoluto de la razón” es desplazado por el poner limitado y limitante del entendimiento que le imita (Cfr. Diff, GW 4: 13).

Tras esta distinción y el problema que nos presenta, preguntamos: ¿Cuándo, cómo y en qué medida debe lo finito valer como absoluto, cómo *referirlo* al absoluto? ¿Cómo saber lo que pertenece a lo que racional y lo que sólo corresponde al resto finito de su aparición? ¿Cómo no quedarse estancado en el poner mimético del entendimiento? ¿Cómo diferenciar entre el poner absoluto de la razón y el poner finito del entendimiento, allí donde el poner de la razón debe darse *en* el poner del entendimiento, no más allá de éste?

---

<sup>153</sup> Tomamos la idea general de un “resto” tanto de Duque (vid. ‘Propuesta de lectura de la “Proposición Especulativa” de Hegel’, en *Hegel. La especulación de la indigencia* (Barcelona: Granica, 1990), pp. 9–10; ‘La difícil doma de Proteo’, en *ibíd.* pp. 111–37 (p. 129)) como del tratamiento que Kimmerle (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel interkulturell gelesen* (Nordhausen: Traugott Bautz, 2005), pp. 61–67) realiza del problema de la borradura del tiempo en el concepto. A su vez, Kimmerle remite a *Glas* de Derrida (1974). Sólo en la tercera Sección de esta investigación podremos ver expresamente en qué sentido el resto de finitud es *constitutivo* de la propia operación filosófica, aunque a lo largo de las dos primeras se revelarán numerosos elementos que se dirigen a ese problema.

Hemos abierto una multitud de problemas que deberán ser tematizados con mayor claridad a lo largo de esta primera sección. Sin embargo, debemos ahora retomar el problema general de nuestra investigación para comprender el sentido que debe tomar el argumento en su desarrollo.

### **3.2. Actualización del problema a desarrollar. La primera estrategia de asunción del conocer finito: una lógica *escéptica***

Prepararemos el sentido general del argumento antes de sumergirnos en la exégesis de los textos. Para ello retomamos parte de los puntos delineados tanto en el marco general como en la introducción.

En el primer capítulo asistimos a la “protoforma” de nuestro problema, donde el recorrido tomó cierta dirección a la creencia en tanto instancia unificadora. Hemos visto que, desde Jena, Hegel cambia el modo de acceso a la esencia absoluta de la vida en cuanto espíritu, y lo sustituye por un examen metafísico-conceptual (reflexión / metafísica). Por tanto, la primera forma que adquiere el problema de la asunción de la reflexión es el camino que va del conocer finito hasta el saber de la razón entendido como una metafísica. Sobre el objeto específico de esta metafísica (la “sustancia metafísica absoluta”<sup>154</sup>) deberá hablarse en los capítulos 2 y 3; ahora corresponde delinear las características básicas de esta primera forma de llevar a cabo la asunción de la reflexión en el interior de la ciencia.

Pues bien, la forma que este movimiento adopta se encuentra marcada por una distinción de planos: Hegel aún no llega al punto de radicalidad que permite pensar la reflexión como *el poner infinito inmanente* al contenido absoluto, que es el objeto de la ciencia. Por el contrario, la superación (*Überwindung*) de la reflexión, i.e. de la *racionalidad disponible en la cultura*, implica ahora una suerte de *desaparición* de la reflexión en el conocimiento absoluto. Esta concepción resultará problemática, además de contener detalles bastante oscuros; no obstante, es posible señalar un sentido suficiente para introducir nuestro asunto: en el plano de la metafísica todo elemento reflexivo que pudiera existir tiene un carácter *auxiliar*<sup>155</sup> que debería ser *restado* (subsumido) en el momento

---

<sup>154</sup> Tomamos este concepto de: K. Düsing, ‘Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena’, *Hegel-Studien Beiheft*, 20 (1980), 25–44; asimismo vid. ‘Absolute Identität und Formen der Endlichkeit. Interpretationen zu Schellings und Hegels erster absoluter Metaphysik’, en. op. cit. (1988), pp. 101–93 (pp. 189–193).

<sup>155</sup> Vid. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit., p. 145ss. Este carácter auxiliar puede entenderse al modo de las construcciones auxiliares en geometría. Este modelo fue adoptado en filosofía por Spinoza, de donde Schelling lo obtiene y emplea brillantemente (vid. W.C. Zimmerli, *Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels Differenzschrift*, Hegel-Studien Beiheft (Bonn: Bouvier, 1974), XII, pp. 171–194). Sobre la crítica de Hegel a este modo de conocimiento vid. Phä, GW 9: 31ss., trad. 101; WdL, GW 11: 24, trad. 202; GW 12: 272ss.; Enz §231n. Volveremos sobre esta crítica.

de la captación suprema de la identidad de la razón: la *intuición* de su unidad absoluta. La introducción a la ciencia debería aniquilar el conocer proveniente de la reflexión para preparar su acceso al plano especulativo (remitiéndolo a la unidad de la que sus determinaciones son aparición), de manera que en éste toda actividad de la reflexión sea considerada un *medio* para el fin último: la *intuición pura* de la *identidad absoluta* de la sustancia, la cual, en su forma *suprema*, no es *captada conceptualmente*.<sup>156</sup> Por tanto, la naturaleza del conocer infinito sólo contiene *problemáticamente* la finitud, (la reflexión), pues es una necesidad de nuestra racionalidad comprender a través de conceptos, aun cuando el proceso científico de asunción de la racionalidad finita haya aniquilado la consideración intelectual de estos, i.e. haya reducido su carácter *formal*. De cualquier modo, la captación científica de la totalidad es reservada para una facultad intuitiva cuyo carácter no es conceptual.

En términos muy amplios, la asunción de la reflexión consiste aquí en tomar el conocer finito y sus productos y remitirlos a la razón por medio de la negación de su carácter *aparente*, i.e. de la apariencia de racionalidad (identidad absoluta) que tales productos (identidades formales) se dan en su inmediatez. Esta remisión es a su vez una transposición de su contenido, que deberá aparecer en la totalidad de la ciencia según su verdadera naturaleza. Como puede apreciarse, este problema *se articula ya sobre la estructura apariencia-esencia*: lo absoluto tiene un estar finito inmerso en la apariencia, de manera que su acceso se encuentra mediado por la *reducción de ésta en el conocer*. Para nosotros, este lugar constituye tan sólo una primera forma de la articulación del problema sobre la estructura mencionada, pues, según adelantamos, la esencia *aún no es en sí misma reflexión*,

---

<sup>156</sup> Precisamente por este motivo es que Schelling niega en su Dialogo *Bruno* (1802) la pertenecía de una lógica a la filosofía: “Bruno: En la entera esfera del saber que hemos descrito en lo último, y que surge por la referencia de lo finito, lo infinito y lo eterno en el conocer a lo infinito, reina una clase de conocimiento completamente subordinado, que vamos a llamar el de la reflexión o del entendimiento [...] / Bruno: ¿Tendremos que tomar también el conocimiento a través de silogismos por un verdadero conocimiento de la razón, y no más bien por uno que meramente del entendimiento? / Luciano: probablemente lo último. Bruno: no es de otra manera. Pues si tu pones en el concepto ciertamente la indiferencia, en el juicio la diferencia y en el silogismo, empero, la unidad de ambos; entonces, no obstante, esta unidad se encuentra subordinada al entendimiento [...] allí lo universal, acá lo particular se encuentran referidos exteriormente unos a otros para el entendimiento; mientras que en la conclusión de ambos también sólo están unificados para el entendimiento. / El error más desdichado consiste entonces en tener a esta razón subordinada al entendimiento por la razón misma. / Luciano: sin duda. / Bruno: Pero la doctrina que surge a través de esta subordinación del todo de la razón al entendimiento, ¿no la habíamos llamado lógica? Entonces si seguimos ese uso, ¿no tendríamos que ver a la lógica como una mera ciencia del entendimiento? / Luciano: Necesariamente” (SW 4: 299-301). En rigor, como veremos posteriormente a propósito de sus *Lecciones sobre el método de estudio académico* (1803), Schelling comprenderá la lógica como algo exterior a la filosofía, cuya función filosófica sería realizar una crítica escéptica del entendimiento. De este modo, el inicio de la filosofía se hace con la idea de lo absoluto mismo, y su construcción, que avanza hasta la unidad de la indiferencia entre lo intuitivo y lo intuitivo. La labor subordinada de una lógica parece haber sido encomendada a su en ese entonces colaborador, Hegel. Por otro lado, resulta interesante ver cómo la preocupación por la lógica del entendimiento fue formando en Hegel cierta conciencia de la irreductibilidad de la mediación y de la reflexión. Pero el filósofo aún no se demarca completamente de la concepción schellinguiana, la cual hacia el final de *Bruno* (SW 4: 322-328) se expone con claridad, precisamente en conexión con la idea de lo absoluto como indiferencia y de un conocer absoluto que alcanza el punto de indiferencia.

quedando ésta sólo como un recurso cognitivo proveniente de nuestra facultad finita de conocer. De otra forma: la sustancia absoluta aún no reflexiona en sí, de manera que aún no puede descubrirse como *sujeto*. La reflexión sólo cae del lado de la finitud, la subjetividad y exterioridad del conocer.

Ahora bien, tal como ha destacado Pöggeler<sup>157</sup>, durante el período jenense Hegel parece haber visto el problema de la asunción del conocer finito desde dos posibilidades, habiendo elegido una de ellas y luego la otra (esto último producirá el enfoque fenomenológico de la introducción). De esta forma, el paso al *estar* de lo absoluto, su escindir-se como contraposición de la conciencia, puede considerarse<sup>158</sup>:

- i) Como *experiencia*: desde la perspectiva del *estar* mismo, o sea, desde el lado de la *aparición* como aparición. Este lado no es otra cosa que la figura o configuración (*Gestalt*) *concreta* del conocer finito: una forma, o una cadena de formas determinadas, de la relación sujeto-objeto, que en su máxima radicalidad debería patentizar su proveniencia histórica. El saber o la apariencia del saber que surge desde la contraposición de la conciencia, considerado desde esta perspectiva, debería acentuar su pertenencia al sujeto concreto que lo tiene como *suyo*, i.e. acentuar la condición psicológica de la conciencia empírica del objeto: se trata de una *opinión*.
- ii) Como *forma pura*: desde la perspectiva de la *reflexión pura del entendimiento* que se abstrae de la configuración concreta o del estar, considerando la apariencia según sus productos conceptuales, independientemente de si son predicados como algo perteneciente al objeto o al sujeto, pero ellos mismos finitos según su naturaleza, i.e. como *determinaciones de la reflexión*.

Como puede apreciarse, se trata de dos modelos introductorios que cuentan con el mismo contenido, el conocer finito, pero se diferencian respecto a su forma expositiva, pues el segundo se abstrae de la figura concreta en la que las determinaciones de la reflexión tienen lugar. Consideramos<sup>159</sup> que, *mutatis mutandis*, en esta etapa de su desarrollo Hegel tiene en vista ambas posibilidades (e incluso

---

<sup>157</sup> La siguiente afirmación resulta clave para nosotros: “Von der Aufgabe einer Klärung der logisch-metaphysischen Grundbegriffe her entwickelte er dann in Jena die erste Weise, die Subjekt-Objekt-Identität zu erweisen —die Logik und Metaphysik; aus der Erfahrung, daß das Denken in der Geschichte zu sich selbst kommt, die andere Weise —die Phänomenologie des Geistes” (O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 158).

<sup>158</sup> Cabría agregar una tercera, que el propio Pöggeler (ibíd., pp.148ss) tiene muy presente en su análisis y que adquirirá protagonismo en la etapa pre-fenomenológica más próxima, como historia de la filosofía: desde la perspectiva de los diversos sistemas en que sujetos históricos concretos han llegado a tematizar explícitamente en el tiempo las determinaciones de la reflexión, elevando determinados conceptos a principios. La muestra más clara y madurada de esto se encuentra en el *Vorbegriff* de Enz, que vino a reemplazar la *Fenomenología* en el respecto *objetivo* de una introducción al sistema.

<sup>159</sup> Nos apoyamos en GW 5: 259ss; así como en los anuncios de cursos de Jena (H. Kimmerle, ‘Dokumente zu Hegels Jenaer Dozentantätigkeit (1801-1807)’, *Hegel-Studien*, 4 (1967), 21–99 (pp. 53–57), Diff. Skp.



la tercera mencionada en la nota): la primera bajo la forma de una crítica de la conciencia, la segunda bajo la forma de una lógica.

En este período concreto, el filósofo proyecta ejecutar la operación introductoria bajo la segunda forma: es en una *lógica* donde se adopta una *estrategia* para extraer —vía negación— lo racional de la aparición *en* la tematización del conocer aparente mismo *qua* aparición. A su vez, esta estrategia se erige como un “motor de búsqueda” del saber o la metafísica, pues prepara el camino hacia ella al remitir los productos del conocer finito a la razón (sólo allí concibe lo aparente como aparición). Pero junto con esto, la *posibilidad* de esta operación, i.e. de la adopción de una estrategia para tratar racionalmente al entendimiento y su reflexión, sólo es posible en la medida en que el *filósofo* se encuentre situado *ya* en el nivel de la razón, y entonces la *expanda* “provisionalmente” *hacia lo finito*, con el objetivo de aniquilar su finitud y permitir su participación en lo absoluto. Tal es el concepto híbrido de “reflexión filosófica”. A pesar de los problemas sistemáticos que localizaremos luego, conviene ahora situar el proyecto en su forma general: llegado al punto en el que le es posible realizar la transición del conocer finito a la metafísica, éste ingresará en ella (como concepto especulativo) de un modo, como se dijo, auxiliar: como un recurso expositivo necesario para la construcción (*Konstruktion*) de la identidad en la conciencia de la facultad de lo infinito y lo finito, de lo consciente y lo carente de conciencia (*bewußtlos*), de la libertad y la necesidad, de las determinaciones del pensar y el ser (Diff, GW 4: 18).<sup>160</sup>

*De lo finito a lo infinito, vía negación de la finitud*: “En la posición entre el ‘de y el a’ [...] se señala el lugar objetivo del escepticismo: la aniquilación de lo finito y de sus fijaciones dentro del transitar de lo absoluto hacia sí mismo.”<sup>161</sup> En la puesta en juego de esta *estrategia*, localizamos la *posición sistemática del escepticismo*.

#### 4. Lógica y escepticismo. La legitimación de un conocimiento metafísico

Como se dijo, buscaremos aproximarnos a la primera forma de asunción del conocer finito en conexión con la idea de una lógica escéptica entendida como introducción a la metafísica, la cual, en cuanto conocer infinito, es la filosofía propiamente dicha.<sup>162</sup> Pero dentro del *corpus* hegeliano el

---

<sup>160</sup> F. Duque, ‘La Naturaleza del Sujeto en la Lógica hegeliana’: “A pesar de que la influencia de Hölderlin (por el pasado) y de Schelling (por el presente) son aún demasiado determinantes, esta “construcción” ofrece ya, entre sombras, un rasgo fundamental del pensar hegeliano, a saber, el que la unificación de las contraposiciones, del ser y del pensar, es alcanzada en el saber, i.e. en el proceso mismo de su producción, ni antes ni después. Esto es lo que Hegel entenderá propiamente como pensamiento infinito, cuyas determinidades son las determinidades de las cosas: “son el mundo y la mente los que adquieren *sentido* en el movimiento reflexivo del pensar.” (*Cuaderno Gris*, 2007, 27–42; aquí, p. 38).

<sup>161</sup> H. Buchner, op. cit. (1969), p. 55.

<sup>162</sup> Vid. H. F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung*, op. cit., pp. 21–22.



concepto de escepticismo tiene un lugar bastante extraño. En primer lugar, porque es un concepto cuya importancia fue decreciendo proporcionalmente al desarrollo de la filosofía hegeliana, hasta culminar en una posición paralela y exterior a la ciencia propiamente tal —como veremos, Hegel llegará a caracterizarlo como un “camino superfluo”, mientras que la dialéctica se consolidará como el alma del contenido absoluto mismo. En segundo lugar, porque el escepticismo, en la medida en que expresa la *naturaleza negativa del pensamiento* en general, tiene rendimiento en al menos cuatro lugares diversos dentro del *corpus*: i) como figura fenomenológica; ii) como ciencia negativa que introduce al conocer científico; iii) como aplicación de tal ciencia a la organización conceptual de la historia de la conciencia y del aparecer del Espíritu; iv) como parte de la historia de la filosofía, presente tanto en la antigüedad como en la modernidad. Esta multivocidad del concepto de escepticismo, sumada a su enigmática exclusión por parte de Hegel, se refleja en los diversos enfoques de quienes lo han estudiado.<sup>163</sup> Precisamente debido a esta gran cantidad de enfoques es necesaria una delimitación del sitio desde donde se emprende el presente examen.

En este punto procederemos argumentativamente de la siguiente forma:

---

<sup>163</sup> Así, p.ej. Fulda (ibíd., pp. 25-54) se ha concentrado en la relación entre escepticismo y la posibilidad general de una introducción a la filosofía, independizando de él el enfoque fenomenológico, al cual considera preferible y necesario para el sistema. Lamentablemente no conecta el escepticismo con una lógica. Nuzzo (‘Das Problem eines “Vorbegriffs” in Hegels spekulativer Logik’, en *Der ‘Vorbegriff’ zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, op. cit., pp. 84–113 (p. 101ss) también lo ha puesto en conexión con Enz, a propósito del *Vorbegriff* y el inicio de la ciencia, mientras que Duque (op. cit. (1996)), Düsing (*Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit., pp. 75–108, 132, 322ss.; ‘Fenomenología y Lógica Especulativa. Indagaciones sobre el “Saber Absoluto” en la Fenomenología de Hegel’, en *La odisea del Espíritu*, ed. F. Duque (Madrid: CBA, 2012), pp. 293–311), Paredes (op. cit. (2010)) y Claesges (‘Das Doppelgesicht des Skeptizismus in Hegels Phänomenologie des Geistes’, in *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, ed. by H. F. Fulda and R. P. Horstmann (Stuttgart: Klett-Kotta, 1996), pp. 117–34.) se han concentrado, con diversos intereses, en el marco metodológico que el escepticismo ofrece en el interior de Phä, proyectándolo también, en los primeros dos autores, al momento dialéctico del método. Por su parte, autores como Buchner (op. cit. (1969)), Varnier (op. cit. (1986)), Trede (op. cit. (1972)) y Schäfer (*Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik. entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen*, Hegel-Studien Beiheft (Hamburg: Meiner, 2001), XLV, p. 61ss.) han buscado la conexión sistemática entre la lectura hegeliana de las fuentes antiguas del escepticismo y la concepción jenense de la Lógica, y Düsing (‘Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit’, *Hegel-Studien*, 8 (1973), 119–30.1973) ha extendido el alcance de aquella conexión para ver la influencia del antiguo escepticismo en el capítulo sobre la “Certeza sensible” de Phä. Varnier (op. cit. (1996)) ha procurado comprender la entera filosofía hegeliana como un “antifundacionalismo”, para lo cual el escepticismo cumple una función destacada. Por su parte, Vieweg (*Skepsis und Freiheit - Hegel über den Skeptizismus zwischen Literatur und Philosophie*, München, Fink, Wilhelm Verlag, 2007; ‘Ligereza alegre y agudeza jovial. Sobre la concepción hegeliana de comicidad y humor como formas de la *skepsis* estético-poética’; ‘La recepción hegeliana de La *skepsis* antigua y moderna. Sobre la prehistoria del concepto del “Escepticismo que se consume a sí mismo”’; ‘Ironía Romántica como *skepsis* estética’; ‘Hegel como pirronista o el comienzo de la Ciencia filosófica’, *Estudios de Filosofía*, 25 (2002), 28-52, 11-21, 53-69, 23–35) se ha concentrado en la lectura hegeliana del escepticismo antiguo enfatizando el legado de Pirrón y su enfoque práctico, así como el concepto de escepticismo que se consume a sí mismo Phä, pero también ha expandido la presencia del escepticismo en Hegel hacia áreas como la estética, la génesis antropológica del Espíritu Subjetivo y la filosofía del derecho. Probablemente uno de los intentos más completos de sistematización de la presencia del escepticismo en Hegel es ofrecido por Röttges (*Dialektik und Skeptizismus: Die Rolle des Skeptizismus für Genese, Selbstverständnis und Kritik der Dialektik* (Frankfurt a.M.: Athenäum, 1987), donde repasa, en un marco sistemático propuesto a modo de hipótesis, los principales lugares del corpus hegeliano en que puede verificarse la presencia del escepticismo, procurando establecer su relación con la dialéctica.

- i) En primer lugar (2.1.-2.2.) partiendo de un concepto amplio de “introducción a la filosofía”, delinearemos el movimiento especulativo de remisión de la finitud a la ciencia, entendido como un camino que va del conocer finito al saber.
- ii) En segundo lugar (2.3.) caracterizaremos el “objeto” que es remitido al saber, o sea, el conocer finito que se asumido. Vamos desde fuera hacia adentro.
- iii) En tercer lugar (2.4.) nos referiremos al concepto de “reflexión filosófica”, como término medio entre entendimiento y razón. Allí subrayaremos su carácter de “expansión” y transmisión de la razón al entendimiento, con el fin de asumirlo; de otro modo, ella es el mismo acto de asunción de la finitud, pero esta vez considerado desde dentro hacia fuera. Esta última nos permitirá transitar a la interpretación del modelo escéptico antiguo.

#### 4.1. La primera concepción de una “introducción a la ciencia”

Pues bien, nuestro recorrido se encuentra atravesado por el problema en torno a las condiciones de ingreso en el tratamiento científico. En tal sentido, el movimiento de asunción va desde un “Yo” aislado (el ser para sí del conocer finito), que reflexiona *exteriormente* sobre la verdad de su objeto, hacia el *contenido* de la ciencia. Tal objeto, a su vez, correspondería a la unidad del pensar tematizante —que tiene por objeto la ciencia— y el contenido tematizado —el movimiento de la ciencia en el que *acontece* la unidad de ser y pensar. Pese a las insuficiencias con las que Hegel se encontrará al proyecto este intento, puede sostenerse que la consecución de esta unidad, que coincide con la posibilidad de pensar el contenido absoluto, requiere que lo exterior *ingrese* en el horizonte de inmanencia del saber, donde el espíritu capta su propia esencia. Para este objetivo, es necesaria una *crítica* radical del conocimiento reflexivo, mas el sentido de esta crítica no puede ser él mismo reflexivo; es por tanto el de una transposición de la reflexión en lo especulativo, de modo que el conocer finito se eleve al *Standpunkt* de la propia ciencia. Lo característico de este primer enfoque introductorio queda consignado en el siguiente pasaje:

“Para este lado especulativo, solamente la lógica puede servir como introducción a la filosofía, siempre que ella conozca íntegramente tanto las formas de la reflexión, en cuanto tales fijadas, como la reflexión, despejándolas del camino, de modo que no queden obstáculos en el camino a la especulación; y al mismo tiempo, en cierto modo, que se ponga delante siempre en un reflejo [*Widerschein*] la imagen del absoluto y, con ello, la haga familiar” (GW 5: 272-273).

En los primeros años de su estancia en Jena Hegel comprendió el movimiento de asunción de la reflexión como una *primera parte de la filosofía*, la cual se constituye como su *Introducción*.

Entonces, el problema será pensar la relación de reflexión y absoluto como el problema de la relación entre un conocimiento racional de lo absoluto (Metafísica) y las condiciones de acceso a él: la elevación del conocer a lo infinito. Un concepto amplio de filosofía comporta dicha relación, e.d. es una metafísica o forma de conocimiento conceptual que contiene en sí, como ser-asumido, el momento y la crítica de su finitud; con lo cual queda ella misma justificada en su pretensión de un conocimiento de la totalidad, de manera que la “introducción” comporta una posición *sistemática y necesaria*. Pero en términos reducidos, Hegel consignará el contenido propio del saber filosófico sólo a la metafísica, y no a su introducción.

Ahora bien, en un principio, la tarea de una introducción es comprendida específicamente como una crítica del *entendimiento puro* o, como se señala en uno de los manuscritos conservados de sus primeras lecciones en Jena (GW 5:262), como un *idealismo*. Se trata entonces de realizar una crítica de los conceptos con los que el entendimiento intenta conocer lo verdadero, los cuales, tal como el propio Kant sostiene en KrV, tienen validez sólo en el ámbito de lo condicionado.<sup>164</sup> La esfera de la crítica de los conceptos del entendimiento finito es, pues, la *lógica*. Buscaremos aproximarnos al sentido en que el escepticismo juega un papel clave en la asunción del conocer finito, pues a) es la estrategia para negar o depurar lo finito y remitirlo a la infinitud; b) es la verdad de la aparición de lo absoluto; c) presenta la primera forma —una proto-dialéctica— de conexión sistemática de las determinaciones del pensamiento en la filosofía de Hegel.

Profundizando en sus concepciones de Frankfurt, Hegel interpreta en Jena el núcleo de aquello que en esa época denomina “auténtico escepticismo” a partir de las necesidades teórico-prácticas que la filosofía debe satisfacer en el marco de la formación cultural de un pueblo moderno. Sabemos que Hegel se ocupó intensamente del estudio de Platón y Sexto Empírico hacia el final de su estadía en Frankfurt<sup>165</sup>, precisamente cuando comienzan a volverse nítidamente visibles para él los límites que la moderna “reflexión” presenta y produce en el contexto de una cultura escindida en sus diversos ámbitos. En términos amplios, que luego tendrán que ser más desarrollados, lo que encuentra en el escepticismo antiguo es un modelo de razonamiento que permite la elevación unificante sobre los límites de cada ser-puesto por la reflexión *desde* el poner mismo de éstos, no sobre ellos; esto da paso a una asunción inmanente de tales límites, la cual puede valer también como

---

<sup>164</sup> Aunque es Fichte a quien Hegel tendría en mente con esta designación. vid. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit., pp. 120–134.

<sup>165</sup> La conexión entre el estudio de Platón y Sexto Empírico y el final de su estadía en Frankfurt es sostenida tanto por Varnier (op. cit. (1986) pp. 132-133) como por Buchner (op. cit. (1978), p. 54; (1990), pp. 227ss.), quien, a su vez, remite y adhiere a la bibliografía de Rosenkranz a pesar de detectar en ella un malentendido bibliográfico en lo relativo a la edición de Sexto utilizada por Hegel (no sería, según Buchner, la de Mund de 1782 sino la greco-latina de Fabricio de 1718).

estrategia sistemática de construcción y exposición de la verdad filosófica: su referencia al absoluto o la razón, o sea, *su inscripción en el sentido*.

Ahora bien, junto a lo anterior debe consignarse aún otro elemento aclaratorio: como veremos, en el período jenense la conexión entre lógica y escepticismo puede estudiarse transversalmente. Pero existen al menos tres lógicas en este período<sup>166</sup>, que además difieren en aspectos clave, lo que supone un obstáculo para el examen. Se ha decidido seguir el criterio de Trede<sup>167</sup>, compartido además por Düsing<sup>168</sup>, y considerar que la Lógica que más explícitamente contiene el concepto de escepticismo es la Lógica de 1801/02-1803/04<sup>169</sup>, mientras que en la Lógica de 1804-05 el escepticismo se encuentra en gran parte superado por la concepción emergente de la dialéctica<sup>170</sup> y el desarrollo más acabado de las determinaciones categoriales, además de la introducción en la lógica de categorías pertenecientes a la metafísica (también a la inversa: la metafísica contiene la subjetividad; GW 7: 154ss), como la “infinitud” y la doctrina del método presente en la “proporción”; por eso Düsing se refiere a la lógica de 1804-05 como una lógica mediadora entre la lógica escéptico-introductoria y la lógica especulativa propiamente tal.<sup>171</sup> En cambio la lógica que subyace a Phä —si aceptamos la tesis de Pöggeler<sup>172</sup>— es apenas un esquema para configurar la sucesión de unas secciones que nunca fueron escritas.

Por otro lado, la lógica temprana nos presenta la separación más radical de lógica y metafísica en tanto lado negativo y positivo de lo absoluto, cuya identificación progresiva, exigida por la propia maduración de la concepción filosófica ya presente en esta lógica, marca también el camino de

---

<sup>166</sup> A pesar de sus diferencias —que posteriormente deberán ser al menos apuntadas— es posible caracterizar globalmente las lógicas de Jena, al menos las primeras dos: “En los proyectos jenenses, la *lógica* inicial [...] va progresivamente *autodestruyéndose*, mostrando dialécticamente cómo las distintas determinaciones formales son fallidas, pues presuponen una «materia» que sólo al final sale enteramente a la luz como *metafísica* [...]. Se trata pues de una audaz «restauración» de aquello que la filosofía kantiana creía haber destruido para siempre con la Dialéctica Trascendental: la metafísica. Pero, de nuevo, hay que proceder aquí con suma prudencia. No podemos hablar ya de la «metafísica» en sentido tradicional [...]. La «metafísica» jenense no trata de Objetos o «cosas» allende la experiencia, sino que expone articuladamente los «contenidos» globales de los tres ámbitos de la nueva filosofía: el conocer, la objetividad y la subjetividad (yendo pues desde la doctrina de los primeros principios hasta el espíritu absoluto). El espíritu, a su vez, se conoce o intuye a sí mismo en lo otro de sí mismo (esto es, en sus determinaciones)” (Duque, *La era de la crítica*, op. cit., p. 427).

<sup>167</sup> Trede, op. cit. (1972), p. 126.

<sup>168</sup> K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit., p. 93ss.

<sup>169</sup> Es posible obtener información relativa a la Lógica temprana desde las siguientes fuentes: fragmentos de lecciones de Lógica y Metafísica transmitidos por Rosenkranz, el apunte (*Nachschrift*) al curso de Lógica y Metafísica de 1801/02 del estudiante suizo Ignaz Paul Vitalis Troxler, anuncios de lecciones; los ensayos: Diff, Skp, GuW, además de aspectos parciales del *Sistema de la Eticidad* y el *Naturrechtsaufsatz*.

<sup>170</sup> De hecho, “Dialektische / Dialektik” es empleado tres veces en el interior de la Lógica: una vez en la Referencia Simple (al inicio de la Infinitud GW 7: 29), otra en la Proporción (al inicio del Conocer, GW 7: 111), y una vez en el interior de la Relación (GW 7: 41).

<sup>171</sup> vid. Düsing, ibíd., p. 150.

<sup>172</sup> Pöggeler, op. cit. (1979), pp. 329-390. Naturalmente, hay posiciones divergentes, p.ej. Fulda, *Das Problem einer Einleitung*, op. cit., pp. 115-160. Para un resumen de esta y otras posiciones vid. R. Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen*, op. cit., p. 170 n34.

incorporación vía negación de la reflexión exterior en el conocer infinito o filosófico. Con todo, hemos de recalcar que el escepticismo se encuentra presente en todo el desarrollo de la filosofía de Hegel en Jena, pues de otro modo no es posible entender el concepto de “escepticismo que se consume a sí mismo” (*der sich vollbringende Skeptizismus*) con que Hegel caracteriza a Phä (a esto nos aproximaremos posteriormente).

#### 4.1.1. Reflexión y especulación

Dentro del desarrollo del pensamiento hegeliano, la identificación de la lógica con el conocimiento científico propiamente tal, la consideración de la lógica como el desarrollo conceptual de las determinaciones inmanentes al absoluto, es el resultado de un largo proceso de maduración en el que Hegel muchas veces tuvo que arremeter contra algunas de sus propias convicciones previas. Tal es el caso, p.ej., de la renuncia al proyecto de fundación de una nueva religión, basado en un spinozismo platonizante de corte estético proveniente de Hölderlin, del que se apropiara de una manera original. Otro estadio importante dentro de este desarrollo es la división de la filosofía en una parte introductoria critico-negativa y una parte racional-positiva en la que se desarrollan las determinaciones del absoluto como tal.<sup>173</sup> Mientras que la primera parte de la filosofía tiene por objetivo la crítica del conocer propio del entendimiento e.d., la crítica de las determinaciones de la reflexión, la segunda tiene por objeto el ingreso y el desarrollo de un conocimiento que no se dirige a algo exterior y contrapuesto, sino que comprende su diferenciación como una diferenciación interior, con lo cual abarca y asume en su totalidad las determinaciones reflexionadas del entendimiento. Tal sería el núcleo ontológico de un sistema de la filosofía que comporta a la naturaleza y el espíritu como áreas constitutivas.

Ahora bien, esta división de la filosofía en dos modos de conocimiento, el finito e infinito, viene, ciertamente, a ser una modificación de la anterior división de la vida: la vida tratada por la reflexión y la vida unificada en el creer; pero algo fundamental ha cambiado. Debido a que Hegel diferencia lo finito y lo infinito como dos modos de *conocimiento*, la diferencia entre las dos formas en que la vida aparece ya no se corresponde con la división de Filosofía y Religión sino que posee un carácter *cognitivo*: *el conocer humano en general es un modo de relación con la vida* que tiene la peculiar característica de determinarla como vida finita o de abrirse a ella como como infinita. El filósofo ya comprende que no existe una diferencia absoluta entre *nuestro* modo de ver la cosa (*Sache*) y lo que la cosa es en sí misma; pensar que existe una diferencia tal, que la cosa es diferente

---

<sup>173</sup> Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit., p. 79.

del pensar que la concibe, es precisamente un modo finito de considerarla pues “la mera reflexión conoce las formas sólo en el interior de la contraposición, y entonces sólo las tiene en la forma de su finitud” (GW 5: 272). Por tal motivo, la elevación a la vida infinita —del conocer finito al infinito— es una tarea que debe ser *íntegramente* asumida por la filosofía entendida como *conocimiento especulativo*, i.e. como *desarrollo* de *nuestra* relación-conocimiento con lo absoluto, donde “todas las contraposiciones [de la reflexión] están asumidas y la diferencia entre la construcción del universo a través de y para la inteligencia y su organización, que parece independiente, como algo objetivo intuito, se encuentra aniquilada” (Diff, GW 4: 28).

Sin embargo, tal como se ha venido señalando de diversos modos, esto conlleva el siguiente problema, kantiano por excelencia: ¿cómo es que un conocimiento de lo absoluto es *posible* y *legítimo*? ¿Cómo es posible superar los obstáculos que la reflexión impone al conocimiento especulativo sin renunciar al conocimiento, empero? ¿Cómo fundar *críticamente* una metafísica, en lugar de hacer de la crítica filosófica la declaración de su imposibilidad? ¿En qué consiste pues el conocimiento infinito y cuál es su relación con el conocimiento finito? ¿Cuál es el vínculo entre reflexión y especulación? Como adelantamos, Hegel comprenderá la necesidad de un desarrollo sistemático y metódico de este problema, y en Jena asignará a la *lógica* el papel de realizar una crítica del pensar tal como es ejercido por el *entendimiento*, i.e. estableciendo las contraposiciones y límites fijos propios de la reflexión, mientras que asignará a la *metafísica* la autodeterminación del contenido del absoluto en y para sí. Es necesario que lo finito sea *conocido* y *depurado de su finitud* para poder acceder al plano de la metafísica; mas este conocer y depurar lo finito, la lógica, habría de comportar también un carácter *científico* y *sistemático*, pues es el tratamiento *racional* del entendimiento (GW 5: 272); por tanto, la captación y deducción de sus conceptos es algo que debe acontecer en un orden y sentido *necesario*, no meramente rapsódico ni como aparece en la captación empírica de éstos, i.e. en el ejercicio inmediato y acrítico de la reflexión.<sup>174</sup> Se trata pues, ante todo, de una crítica al entendimiento atendiendo a cómo éste *señala* en su finitud la necesidad de su asunción en el conocer infinito, siendo a su vez la reducción de su finitud una referencia de éste a la razón, pues se establece al mismo tiempo la conexión y el sentido de sus determinidades. En otras palabras, lo especulativo debe acontecer en y para el entendimiento, como su asunción.

---

<sup>174</sup> Fulda (*Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, op. cit., p. 29) destaca tres características básicas de una introducción científica (válida también para Phä): recoger la *integridad* (*Vollständigkeit*) de las formas finitas, en su curso *necesario* (*Wissenschaftlichkeit*), de manera que se alcance la determinidad completa del espíritu (*Konkretheit*). Asimismo vid. Werner Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in 'Vorrede' und 'Einleitung'*, 3rd edn (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2006), p. 91s.



Pero el hecho que la lógica jenense consista en una *introducción científica a la metafísica*<sup>175</sup> implica también la necesidad de examinar la clase de *presencia* que lo infinito tiene en lo finito, así como la naturaleza de lo *introdutorio* en general, lo cual comporta una dificultad. Hegel sostiene que la ciencia, el conocer infinito, “no requiere ni tolera una introducción” o incluso que “no hay [...] nada que deba ser más evitado, que transformar a la entera filosofía en un introducir [*Einleiten*], o que el introducir sea tomado por filosofía” (GW 5: 259-260); lo cual se explica precisamente por su carácter absoluto, no-reflexivo, por su radical inmanencia. A pesar de esto, el propio Hegel proyecta una introducción como primera parte de su sistema y además habla de un “campo” de la finitud en el que lo infinito no parece encontrarse expresamente: *¿acaso cuenta lo absoluto con la menesterosidad de una mediación exterior para la construcción de su interioridad?* Esta pregunta nos llevará a retomar los conceptos de “apariencia” y “escisión” en un contexto más concreto.

#### 4.2. Presuposición e introducción en el conocimiento filosófico

Conviene posicionar el problema recordando brevemente la posición desarrollada en el *Fragmento*. Allí, Hegel considera que la unidad esencial de los términos contrapuestos de la reflexión, en la medida en que no es un ser-puesto por ella, permanece presupuesta en el “poner” reflexivo: es lo absolutamente preterido por la reflexión, al cual se accede en el acto vivificante del creer, que unifica sus contraposiciones. En tal ocasión localizamos cierta “unilateralidad” en la posición del autor, ya que si la presuposición indica cierta operación (aunque sea implícita) de la reflexión, podría pensarse también el movimiento inverso y complementario, de modo que la relación adquiriera una forma *circular*. Debería poder pensarse, entonces, que la esencia unificante presupone los términos a unificar, presupone la reflexión y sus productos como su expresión finita. Este es el paso que Hegel da al considerar la escisión como un “factor necesario de la vida” por cuanto ella aparece en su finitización. Como vimos, el momento de la finitización corresponde al modo en que el *Standpunkt* del entendimiento se “naturaliza” en la cultura (en su estar histórico determinado), adquiere la apariencia de una desconexión con el todo de la vida, erigiéndose en el principio de la *Bildung*, con lo cual las contraposiciones devienen fijas. Lo que la esencia presupone es su propia *aparición*

---

<sup>175</sup> Düsing establece el siguiente paralelo entre el período de Frankfurt (filosofía-religión) y el de Jena (lógica y metafísica): “In seiner Bestimmung des Verhältnisses von Logik und Metaphysik ist die frühere Charakterisierung des Verhältnisses von Philosophie und Religion in verwandelter Form erhalten. Das Gebiet der endlichen Erkenntnisse und ihr Prinzip, die endliche Reflexion oder die endliche Subjektivität, müssen für sich untersucht, aber ebenso durch ihre Beziehung auf das Göttliche und Absolute in ihrer Selbständigkeit aufgehoben werden, so daß das Göttliche darzustellen ist” [...] “Die der endlichen Reflexion immanenten reinen Bestimmungen und Gesetze sowie deren Erkenntnisleistungen”(Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit., p.76). Asimismo, ibíd., p. 91s.



*histórica*, en el *tiempo*; la forma empírica de su estar, a partir de la cual emprende su regreso a sí misma. Esta operación contribuye decisivamente a una comprensión más nítida de la dificultad que comporta la relación esencia-apariencia, aunque reconocemos que deberá esperarse hasta las doctrinas de la triple reflexión y el fundamento de WdL para una clarificación sistemática más determinada. La exterioridad del absoluto se relaciona con este instante de “naturalización de la apariencia”, que Hegel entiende como el *Standpunkt* desde el cual cada filósofo se dispone a pensar:

“El filosofar es algo empírico y puede partir de muy diversas posiciones [*Standpunkte*] subjetivas, y el fin de una introducción podría ser meramente el de clarificar estas posiciones subjetivas respecto de sí mismas y ponerlas de acuerdo con lo objetivo de la filosofía y consigo mismas, de modo que ellas aprendan, a través de sus formas limitadas, a captar el cometido [i.e. el objeto, el asunto] en posiciones grandes y universales, y a conocerse en el objeto [*Gegenstand*] de la filosofía [...] si la filosofía es completa y redonda, el filosofar es por el contrario algo empírico, que puede partir de diversas posiciones y de variadas formas de la formación cultural y de la subjetividad; *en relación al punto de inicio empírico del filosofar es posible una introducción a la filosofía* [agr. cur. S.M.]” (GW 5: 259; 260-261).

Como se observa, el problema de una “introducción a la filosofía” atañe directamente al individuo concreto, que ha sido formado por un modelo de racionalidad limitado y limitante, repartido en diversas posiciones contrapuestas, desde las que se emprende la consideración filosofante. No al objeto mismo de la filosofía, sino al modo en que el conocer puede captarlo de forma adecuada, elevarse sobre la condición empírica de su saber, o sea, asumir la exterioridad del objeto dado. Posteriormente ahondaremos en aspectos más concretos de este modelo de racionalidad, así como de su asunción; lo que interesa ahora es delinear el sentido de su remisión al “objeto de la filosofía”, a lo absoluto, y para ello buscaremos “dibujar” completamente el círculo de la presuposición que va de lo finito a lo infinito y de lo infinito a lo finito (ambos se presuponen mutuamente).

Examinemos las dos direcciones del círculo: por un lado, el conocer finito, la ejecución consciente del poner de la reflexión, presupone una referencia inconfesada a lo absoluto, en el cual el ser-puesto por ella se encontraría unificado: tal es el “ingreso” a lo absoluto que a la reflexión le es menester, y que no puede darse como *reflexión* sino como especulación. Pero por otro lado, este regreso a lo presupuesto requiere “antes” (presupone) *que lo absoluto haya salido de sí mismo*, se haya puesto como conocer finito o reflexión en el siguiente sentido específico: la reflexión debe *olvidar* (presuponer) su referencia al absoluto para poder adquirir la posición libre desde la que determina lo real, y sólo allí lo absoluto tiene una existencia inmediata. Este “antes” es, como anunciamos, el “estar histórico” de un modelo de racionalidad, su finitización o la “presencia”

olvidada de lo absoluto en el individuo, que es condición para su relación empírica con el objeto, para la constitución de la experiencia.

Paradójicamente, la *naturalización* del conocer finito, que es condición para que el *Standpunkt* del entendimiento se constituya como principio de la formación cultural, no sólo se requiere para que lo absoluto vuelva a sí mismo (¿dónde más podría existir?), sino que también torna “imposible” tal regreso, pues la reflexión prolifera irrestrictamente en todas las dimensiones de la vida, siendo también lo absoluto determinado por ella, con lo éste queda finitizado, se desvincula su interioridad. De ahí que sea necesaria una introducción de carácter *negativo*, una *aniquilación escéptica* de la apariencia de exterioridad desde la que la reflexión opera, de modo que lo desvinculado se unifique con el vínculo, y las determinaciones de la reflexión sean referidas a lo absoluto. Por tanto, la introducción no ofrece el saber de la esencia absoluta, sino que se limita a generar las condiciones para el acceso a ella, y lo hace confrontándose a la forma de racionalidad (interviniendo en la formación cultural, digamos) que, estando ya en lo absoluto, no lo ve para nada, y opera desde tal ceguera. Es, ante todo, una liberación del conocer subjetivo, del *Standpunkt* finito.

En Diff Hegel advierte la diferencia entre ambas formas de la presuposición, y las conecta directamente con la actividad de la reflexión: mientras que la primera parece ser una suerte de “fundamento ontológico”<sup>176</sup> de las determinaciones finitas presentes en el entendimiento, la segunda parece ser más bien la ocasión propicia (la *automediación*) para que *acontezca* su unificación; para que el saber tenga realidad y estar concreto: *presencia histórica*. Por eso ve el “extrañamiento” histórico de lo absoluto como una llamada a regresar, o sea, como la posibilidad histórica de que acontezca la unificación en el saber. Si la tarea de la filosofía, tras su modificación al arribar a Jena, consiste en la unificación de los términos escindidos por la reflexión, entonces este doble carácter de la presuposición, junto con la indicación de la radicalidad de ésta, habrá de exhibir la menesterosidad de aquélla: “Eso que se nombra como *presuposición* [*Voraussetzung*] de la filosofía no es nada diferente a la menesterosidad [*Bedürfnis*] señalada. Y como, según esto, la menesterosidad está puesta por la reflexión, tienen que haber dos presupuestos” (Diff, GW 4: 15).<sup>177</sup> Desde aquí Hegel

---

<sup>176</sup> Düsing ha criticado este modo de comprender el problema por parte de Hegel, denunciando cierta subrepción en el paso del plano del “tener que pensar algo de tal forma” al “que ese algo tenga que *ser* así”. Esta crítica presenta serias dificultades al menos para el enfoque “sustancialista” de la lógica y metafísica jenense hasta 1804/05, pues, de acuerdo con ella sería posible afirmar que Hegel funda suficientemente la identidad absoluta, contradictoria, de la razón en tanto *ratio cognoscendi* pero no en tanto *ratio essendi* (*Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit., p. 98).

<sup>177</sup> En concreto, cuando Hegel señala: “eso que *se* nombra como presuposición”, está entablando una polémica con Reinhold, la cual se proyecta sobre toda la extensión del filosofar reflexivo, y particularmente de la filosofía crítica. Entre otras cosas, Hegel critica al Reinhold de los *Beyträge* el haber reducido la filosofía a un ejercicio de fundamentación previa (que corresponde a una lógica del entendimiento), que tiene por objetivo determinar las condiciones formales del conocimiento, tal que sea posible evitar errores a la hora de hacer filosofía propiamente tal. Este ejercicio previo a la filosofía, consistiría en su presupuesto, el cual debe acontecer previamente al conocimiento del contenido de los objetos de la filosofía. Se trataría, en primer lugar, de determinar las formas subjetivas del conocer (nuestra capacidad para

esboza el campo en el que la filosofía debe luchar contra el poder “separador” de la reflexión. Para ello distingue cuidadosamente ambas presuposiciones:

“La primera [presuposición] es lo absoluto mismo; es el objetivo [*Ziel*] que se busca; que está ya presente, pues si no ¿cómo podría ser buscado? La razón lo produce sólo en la medida en que libera a la conciencia de las limitaciones. A su vez, este asumir de las limitaciones está condicionado por la condición de ilimitación presupuesta. / La otra presuposición consistiría en el hecho de que la conciencia ha salido desde la totalidad [*Herausgetretenseyn des Bewußtseyns aus der Totalität*], escindiéndose así en ser y no ser, en concepto y ser, en finitud e infinitud. Para el nivel [*Standpunkt*] de la escisión, la síntesis absoluta es un más allá, algo indeterminado y carente de figura [*Gestaltlose*], contrapuesto a las determinidades” (Diff, GW 4: 15-16).

Tal como se aprecia en el pasaje seleccionado, Hegel establece el horizonte que la reflexión *abre* con su actividad. Es este horizonte de limitación *instalado en la cultura, la racionalidad predominante*, lo que constituye la *penuria de la filosofía*<sup>178</sup>; y es lo *único* que puede operar como una especie de presuposición y mediación de ésta. Hegel cambia el sentido de los términos con que Fichte piensa el progreso al infinito del Yo divisible. Por una parte, i) la reflexión, en su poner y determinar, presupone —y tal presuposición es *ya* un modo de poner de la reflexión— la referencia de cada ser-puesto a lo absoluto (por eso declara saber “algo” relativo a la “verdad”), pero considera que lo absoluto mismo se encuentra más allá de las determinaciones que ella pone (por eso su “saber” es algo exterior a la “verdad”, una determinación aislada que no entra en el contenido), de manera que *tiende* a ello. Por otro lado, ii) se presupone que cada figura de la reflexión ha salido de la totalidad, i.e. que ésta se encuentra ya escindida, por lo que es la escisión el espacio en que la tendencia acontece. Por tanto: se presupone lo absoluto como el “aún-no” de la reflexión, y la propia reflexión como el “estar-fuera” de lo absoluto mismo. Como anunciamos, “apariencia” es el nombre que Hegel da a esta distancia o exterioridad que debe ir reconociendo su vínculo esencial con lo absoluto. Es precisamente la acción de la reflexión lo que pone la *apariencia* de exterioridad entre lo absoluto y

---

conocer lo verdadero), para luego determinar su aplicación externa a una materia (lo verdadero), también presupuesta o más bien postulada. (Diff, GW 4: 82ss, 26). De esta forma, Reinhold parte de un formalismo (el pensar en tanto  $A=A$ ) que sólo logra aglutinar el contenido a través del recurso exterior a una *aplicación* (*Anwendung*). Hegel, contrariamente, considera que la filosofía o ciencia “debe fundamentarse desde sí misma” (Diff, GW 4: 82), siendo su única presuposición posible la menesterosidad de liberarse de la finitud que impide comenzar la filosofía con la filosofía misma: la necesaria crítica filosófica de las formas de la reflexión. Sin embargo, posteriormente en WdL (GW 11: 34; trad. 216), a propósito del problema del inicio de la filosofía, Hegel reconocerá algo verdadero en la posición de Reinhold, aun cuando siga sostenido su crítica: Sobre Reinhold, vid. L. E. Hoyos, *El escepticismo y la filosofía trascendental*, op. cit. (2001), pp. 25–103; M. Bondeli, ‘Hegel und Reinhold’, *Hegel-Studien*, 30 (1995), 45–87; Zimmerli, *Die Frage nach der Philosophie*, op. cit. pp. 155–165; Pöggeler, *Hegels Idee*, op. cit. p. 125ss.

<sup>178</sup>‘*Not*’, penuria, significa a la vez ‘necesidad’, ‘urgencia’, estado en que se nota lo que falta. La “necesidad” de que adolece la filosofía es también la “necesidad” de la filosofía. Agradezco al profesor Duque la explicación precisa de este término, que por lo demás Hegel emplea significativamente y no sin cierto dramatismo, tanto en el Prólogo como en la Introducción de la primera edición de WdL. Sobre esto último, vid. F. Duque, ‘Acceso al reino de las sombras’, en *G.W.F. Hegel, Ciencia de la Lógica*, op. cit. (2011), p. 89.

las figuras en las que éste se pone, por cuanto limita acríticamente a cada figura finita en sí de manera que: i) cada figura queda contrapuesta a otras figuras pues carecen de un “espacio” de cohesión; ii) cada figura queda contrapuesta al absoluto mismo. Es éste el *Standpunkt* de la escisión, que coincide con el comportamiento de la conciencia en su relación con lo verdadero —la conciencia es la configuración (*Gestalt*) de este *Standpunkt*, su estar (*Dasein*) determinado cada vez. A propósito de Reinhold, Hegel señala que “quien está preso de una peculiaridad [*Eigenthümlichkeit*], no ve en lo otro más que peculiaridades” (Diff, GW 4: 11), pues se encuentra determinado por una manera de ver (*Ansicht*) particular y no hace sino trasladarla a todo el horizonte de su examen, con lo que la esencia de la filosofía deviene en un contraponer (o lo sumo un yuxtaponer) de peculiaridades; es allí es donde tiene sentido “clarificar estas posiciones subjetivas respecto de sí mismas” (GW 5: 259). A su vez, tal clarificación es posible en la medida en que “toda vinculación con algo limitado tiene en sí su ruina” (Skp, GW 4: 207); i.e., toda singularidad que se mantiene firme en su ser para sí comporta en sí el germen de su nulidad y eso es puesto de relieve por la filosofía (nos dirigiremos luego hacia la relación que esto tiene con el tratamiento de los conceptos de la lógica que introduciría a la metafísica).

Desde esta perspectiva, la tarea crítico-introductoria de la filosofía consistiría en unir los dos presupuestos de la reflexión por medio de la superación de las limitaciones de la conciencia, de manera que ésta pueda alcanzar un nivel en que sea posible reconocer lo que siempre estuvo allí. “Ciencia” o “Saber” no indica sino la existencia histórica de esta identidad entre la esencia absoluta y su aparición, la actualización efectiva de la forma de racionalidad. Sólo a partir de este giro sería posible tematizar de modo inmanente las determinaciones del absoluto, que la filosofía debe recoger preliminarmente cubiertas de exterioridad y sin un principio de organización interno. Ella debe contribuir, por medio de la crítica de la finitud, a dar este giro en la cultura como condición de posibilidad de un conocimiento “científico” de lo verdadero, i.e. del ingreso en el horizonte de interioridad que Hegel denomina aquí metafísica.

En consecuencia, la crítica a la finitud debe mostrar cómo la apariencia de limitación en las determinaciones de la reflexión *son nada* para lo infinito, la pura referencia que desaparece en su no-verdad allí donde es puesta en conexión con lo absoluto y verdadero. Para dar cuenta racional del ámbito de la finitud, se requiere entonces un modelo de conceptualización que describa su ser y su dejar de ser, la articulación racional de toda determinación. La primera forma en que Hegel se propone ejecutar esta consideración racional del entendimiento, proviene, como veremos, de su interpretación de las fuentes antiguas del escepticismo, que es también la primera forma en que el pensador se apropia de la tradición dialéctica antigua para interpretar un problema moderno por

autonomía: el conocimiento.<sup>179</sup> Por ahora, baste subrayar que Hegel comprende la *filosofía*, en un sentido fuerte, como relación de lo finito y lo infinito (Diff, GW 4: 92), e.d. como vinculación interna de ambas esferas, idea que lo llevará paulatinamente, y cada vez con mayor determinación, a la incorporación de la finitud *dentro* de la interioridad científica.

Lo que es importante, para nosotros, es que con este argumento Hegel dibuja el espacio de configuración de nuestro problema, pues el filósofo hace de la *salida reflexiva* del absoluto la condición de su regreso —especulativo, i.e. vía unificación de la reflexión— a sí mismo. Con esto se establece claramente que el proyecto hegeliano no busca el regreso a una identidad originaria, pues el origen es precisamente aquello que *siempre se ha perdido* ya por la acción de la reflexión: su irreducible *factum*. Si la idea de un origen pleno y sin fisuras es ya un ser-puesto por la reflexión, entonces no hay origen, o si se quiere, *en el lugar del origen está su pérdida*, pues la “vida se forma [*bildet*] contraponiéndose eternamente” (Diff, GW 4: 13). Es a partir de esta pérdida *originaria* (es por no tener un lugar por lo que debemos construirnos uno, pagando el costo que implica esta *lógica del suplemento*), i.e. *a partir de la diseminación en el tiempo y el espacio en tanto formas de la experiencia en general*, que debe emprenderse el *restablecimiento de la totalidad*, el cual positivamente tomado nos ofrece la posibilidad de la construcción de un horizonte de inmanencia que contenga asumida su propia finitud. En otro plano, esto corresponde a la interiorización de la dolorosa experiencia de la *muerte de Dios*, que Hegel busca proponer como una radicalización de la escisión necesaria para dar un salto cualitativo en la configuración de la cultura moderna.<sup>180</sup> Podría sostenerse que el restablecimiento proviene de la menesterosidad, que la urgencia de la falta —la finitud, su tragedia e indigencia— es el otro lado de la presencia de lo absoluto. Pero esto debe ser *desarrollado*, lo que equivale a decir que es necesario pasar por la urgencia y la finitud, no basta simplemente tomar algo finito y darle una apariencia de infinitud para que no pueda ser negado. Para comprender mejor este asunto, es necesario inquirir la naturaleza del contenido finito que la lógica debe aniquilar como forma de regreso-producción del absoluto, i.e. forma de aproximarse al *Standpunkt* de la conciencia.<sup>181</sup>

---

<sup>179</sup> Vid. J. M. Navarro Córdón, “Sentido de la “Fenomenología del espíritu” como crítica”, en: *En torno a Hegel*, Granada, Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, p. 259.

<sup>180</sup> La traducción sistemática de la idea de la muerte de Dios presente en GuW sería la siguiente: “der Vorteil, durch die Erhebung eines Endlichen zum unendlichen Prinzip die ganze Masse von Endlichkeiten, die am entgegengesetzten Prinzip hängt, mit einem Mal niedergeschlagen zu haben, —das Verdienst in Rücksicht auf die Bildung, die Entzweiung um so härter gemacht und das Bedürfnis der Vereinigung in der Totalität um so viel verstärkt zu haben” (Diff, GW 4: 22). Bonsiepen propone un interesante enfoque para este concepto en el marco de interpretación de la tragedia y la nada como el *acontecimiento de lo especulativo* (*Der Begriff der Negativität*, op. cit. pp. 21–29).

<sup>181</sup> Duque caracteriza radicalmente el ser irreducible de la conciencia como determinación desde y en la escisión, i.e. como el enjuiciar mismo que parte originariamente el concepto, la herida cordial del absoluto, que es lo que nosotros somos: “Das Bewußtsein besteht darin, *Entzweiung zu sein*: es selbst ist die ständige Trennung von seinem Gegenstand und zugleich Beziehung auf ihn. Das Bewußtsein ist nicht nur auf bestimmte Weise ausgebildet, sondern es ist im Grunde

### 4.3. El contenido de la conciencia

Ahora debemos transitar a nuestra primera caracterización del conocer finito, lo que tiene una explicación muy concreta. Como anunciamos, Hegel piensa el primer modelo de asunción como una *lógica escéptica*. Sin embargo, el conocer finito no se reduce a su lógica ya que éste es, ante todo, una *configuración concreta del saber*, e.d. formas determinadas de la relación empírica de conocimiento. Si bien Hegel tenía presente ambas alternativas a la hora de pensar el problema de una asunción de la finitud en el conocer, en el período opta por una lógica del entendimiento, vale decir, por la abstracción del comportamiento empírico del conocer y la consideración de sus conceptos *puros*, probablemente para mostrar la vinculación y crítica de su proyecto con el del idealismo trascendental kantiano (cfr. GW 5: 263), cuya lógica —al margen de lo racional contenido en la Deducción— se da para Hegel en el interior de la oposición de la conciencia, siendo así una filosofía de la reflexión. Posteriormente veremos cómo esta concepción se modifica (nunca del todo) en vista de la nueva posición de la lógica y a la “desaparición” de la metafísica, pero ahora interesa subrayar que la lógica de Jena es la consideración pura y racional de la forma habitual del saber, de las formas finitas de la relación con el objeto. Por este motivo debemos caracterizar también algunos rasgos centrales de esta forma habitual del saber, de modo que podamos tener presente lo que luego se mostrará en términos de un devenir categorial puro.

#### 4.3.1. La recepción de lo dado como criterio

En Skp, Hegel sostiene que una introducción a la filosofía, en tanto lógica escéptica, debe constituir la íntegra negación del contenido finito de la conciencia, pues “una verdadera filosofía tiene ella misma al mismo tiempo necesariamente un lado negativo propio, el cual va dirigido contra todo lo limitado”. Inmediatamente después, identifica a lo limitado con “el montón de hechos de conciencia [*Thatsachen des Bewußtseyns*] y su certeza innegable” (Skp, GW 4: 207) que Schulze-Enesidemo declara como datos inmediatos autoverificables precisamente en virtud de su inmediatez acrítica (vid. Skp, GW 4: 202). Pese a que Schulze carece de un modelo de fundamentación capaz de justificar el valor de verdad que otorga a las percepciones y a las representaciones sensibles<sup>182</sup>, la radicalidad de su posición exhibe algo muy importante para nosotros, pues nos permite comprender cómo es que

---

*die Bestimmung selbst: der unaufhörliche Ent-Schluß seiner abstrakten Abgeschlossenheit*”(F. Duque, op. cit. (1996), p. 147).

<sup>182</sup> Sobre el problema de las causas inferibles y las condiciones, vid. R. Pippin, *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 96–97.



algo limitado y empírico puede llegar a absolutizarse a través de la acción del entendimiento, o cómo un ser-puesto por la reflexión puede adquirir valor de verdad en su inmediatez.

En términos amplios, Schulze considera que sólo es posible afirmar la verdad de aquello que le es dado inmediatamente a la conciencia a través de las percepciones, ellas nos informan que las cosas (*Dinge*) son, pero de un modo *condicionado* (Skp, GW 4: 202-204), i.e. de un modo tal que no podemos acceder al fundamento último de su ser, conocer no sólo que son, sino que son lo que son (*daß sie sind, und daß sie das sind, was sie sind*), pues aquello sería un intento meramente subjetivo por conocer lo suprasensible, que sólo genera sustitutos ideales y nos aleja de la percepción sensible de la cosa, único criterio de objetividad con el que debe operar tanto la actitud natural como el conocimiento de las ciencias empíricas. El único fundamento posible para dar cuenta de *por qué* las cosas *son aquello* que son para nuestra percepción inmediata, e.d. para dar cuenta de la identidad de lo subjetivo y lo objetivo, es la confianza y aceptación humeanas del sentido común, que supone acríticamente (p.ej. en la adquisición de las ideas reinantes, de la tradición, autoridad, etc.) esa identidad como base de su comportamiento en la experiencia histórica, *crea* en ella; con esto Schulze busca en el sentido común lo que su *skepsis* le ha negado a la filosofía —es un escepticismo que duda y al mismo tiempo cree: Hegel lo llama dogmatismo de los hechos de conciencia. Desde esta posición, la ciencia en general consistiría en un tratamiento taxonómico y una consideración mecánica de estos datos irrefutables (“convierte la intuición empírica [*empirische Anschauung*] en reflexión”, dice Hegel [Skp, GW 4: 222]), mientras que el plano de la fundamentación conceptual del conocimiento (el *conocimiento* de la identidad de lo subjetivo y lo objetivo) debe ser desechado como una metafísica perteneciente a épocas pre-científicas (Skp, GW 4: 223). Desde esta base, el escepticismo de Schulze *duda* de todo saber conceptual que intente ir más allá de las percepciones, pues considera que todo lo (puramente) pensado, en la medida en que sea (meramente) pensado, no encierra a la vez un ser.<sup>183</sup> Con esto no hace sino radicalizar —hasta el paradójico grado de lo banal— la idea contenida en la crítica kantiana del argumento ontológico, que Hegel refutará con vehemencia reiteradamente (vid. p. ej. Skp, GW 4: 223).

---

<sup>183</sup> Skp, GW 4: 223: “Pero la forma fundamental de esta transformación [de la razón en reflexión], que lo atraviesa todo, consiste en hacer de un principio [*Prinzip*] lo contrario de la primera definición de Spinoza establecida más arriba, la cual explica como *causa sui* aquello cuya esencia encierra al mismo tiempo existencia [*Existenz*], con lo que es afirmado como proposición fundamental [*Grundsatz*] absoluta el que lo *pensado*, porque es algo pensado [*ein gedachtes*] no encierra al mismo tiempo un *ser* en sí. Esta separación de lo racional, en lo cual pensar y ser es uno, en pensar y ser contrapuestos, y el absoluto mantener-fijo de esta contraposición, o sea el absoluto entendimiento producido, constituye el fundamento infinitamente y por todos lados repetido de este escepticismo dogmático”.



Entonces tenemos, por el lado del sujeto, una “colección” de facultades cognitivas dadas de las cuales tenemos una “idea”, y que debemos clasificar por medio de una psicología empírica<sup>184</sup>; mientras que por el lado del objeto, tenemos una “colección” de datos perceptuales de los cuales nos hicimos una “idea”, y que deben ser aceptados y organizados, pero cuya correspondencia con el ser no es posible fundamentar.<sup>185</sup> Más que la crítica que Hegel propina a Schulze interesa aproximarnos a las operaciones contenidas en una posición tal, lo que indirectamente conducirá al objetivo del presente punto: ¿Cómo es que un hecho de conciencia, algo inmediato, dado y aislado, puede llegar a tener valor de verdad en sí mismo?

#### 4.3.1.1. Los dichos del “sano sentido común”

Hegel desvela esta ilusión al aclarar el comercio mutuo entre la reflexión y el sano entendimiento humano (*gesunder Menschenverstand*) o sentido común. En primer lugar, a la conciencia se *le aparece* un mundo de un *determinado* modo, i.e. con una *apariencia* determinada, y cuenta con la confianza de que el mundo *es* tal como a ella le *parece*: la apariencia es el aparecer de la verdad. El sano entendimiento humano es sano precisamente en la medida en que no traspasa los límites de esa apariencia, que comprende que las cosas son como ellas son para el comportamiento habitual —pues es el punto de vista dominante en la cultura— y niega lo que se sale del marco en que ha encasillado a la verdad. Sin embargo, esto *supone* la identidad entre la apariencia de la cosa y la cosa misma: “en realidad el [sano entendimiento] humano sólo tiene tal confianza en la verdad [de lo que conoce como racional o verdadero] porque le acompaña lo absoluto en un sentimiento, y esto es lo que le otorga todo el significado” (Diff, GW 4: 20). Nuevamente aparece ante nosotros, aunque ya en otra

---

<sup>184</sup> Lo que presenta el siguiente doble problema a la hora de fundamentar el yo: “Si sólo los «hechos de conciencia» (las percepciones o representaciones) son indubitables, la conciencia ¿será un hecho de sí misma? Si lo es, entonces es *causa sui* (contra la supuesta abstención de toda relación causal); y si no lo es, entonces la «conciencia» es una representación más... ¡pero de nadie y de nada, flotante en el vacío, junto con el resto de las percepciones, igualmente vacuas! Así que esto es o dogmatismo subjetivo o nihilismo absoluto” (F. Duque, *La era de la Crítica*, op. cit., p. 387 n799).

<sup>185</sup> La idea de fondo en este argumento, advierte Hegel, es que ambos, el ser y el pensar, son dos cosas *diferentes* y por eso no puede afirmarse su identidad, lo que implica una cosificación de la conciencia, en la base de esta psicología empírica: “Según este escepticismo más reciente, la facultad humana de conocer es una cosa [*Ding*] que tiene conceptos, y porque no tiene nada más que conceptos no puede salir a las cosas externas; no puede *investigarlas* ni *indagarlas* pues ambas son *específicamente* diversas; nadie razonable supondrá que en la posesión de la *representación* de algo, ese algo al mismo tiempo se posee” (Skp, GW 4: 225). Más allá de que esta concepción radicalmente pasiva de la facultad de conocimiento que Hegel atribuye a Schulze se encuentra rebatida, al menos, desde el *De anima* de Aristóteles —del cual Hegel realizó una traducción en Jena y Heidelberg—, interesa notar hasta qué punto Schulze es preso de la reflexión en su ver y fijar lo contrapuesto y exterior, llegando, a lo sumo, a concebir las relaciones entre singularidades como relaciones atomistas y mecánicas.

posición, el sentimiento<sup>186</sup>; éste mienta ahora el modo de identidad inmediata que sostiene la confianza que el sentido común otorga a su parecer de lo que es la cosa. En esta aceptación inmediata, el sentido común toma el contenido empírico —lo que es dado exteriormente— como “ley”, y se *hunde en él*, configurándose tal vez como aquello que, a propósito de la doctrina de la proposición especulativa, Hegel denomina *pensar material*: una “conciencia contingente” que está “hundida en la estofa” (Phä, GW 9: 41; trad. 121). Sin embargo, lo absoluto que se presenta en su aparición no es la aparición tal como ésta se presenta *inmediatamente*, pues sólo *en parte* se encuentra en ella. El sentido común no examina más profundamente la cosa, sino que *crea* en lo que ella parece ser, y de esta forma, llevado por la fuerza e inmediatez de su confianza, mezcla ambas dimensiones e identifica

---

<sup>186</sup> Una pregunta interesante, que nos sirve para anticiparnos a estadios posteriores de nuestro problema, se dirige a la alternativa que Hegel, en este tiempo, pone ante el sentimiento; pues aún se necesita algo capaz de unificar los productos de la reflexión, aunque ahora ese algo deba poder *corresponder* con o unificar (subsumir) al concepto, no simplemente desintegrarlo. Tal como se verá, existe un paralelo entre la función de la intuición trascendental y el sentimiento, aunque ambas se encuentran bajo una concepción filosófica muy diferente. Por lo demás, la función de unificación de los productos de la reflexión realizada a través del sentimiento la encontramos claramente expuesta en los *Discursos* (1799; vid. 50-55) de Schleiermacher, que Hegel no dejará de criticar en Phä y WdL. Según la concepción de Schleiermacher la religión “no desea [*begehrt*] determinar y aclarar el universo según su naturaleza, como lo hace la metafísica; tampoco ella desea perfeccionarlo hasta un nivel óptimo a partir de la fuerza de la libertad y los designios divinos del ser humano, como la moral. Su esencia no es ni el pensar, ni el actuar, sino la intuición y el sentimiento. La religión quiere intuir el universo, quiere escucharlo devotamente en sus propias exposiciones y acciones, en pasividad infantil quiere dejarse llenar y conmover por su influjo inmediato”. De este modo, la religión se diferencia esencialmente de la especulación (que Schleiermacher vincula con el entendimiento y la reflexión) y la moral en que éstas “ven en el entero universo solamente al ser humano como punto central de todas las relaciones, como condición de todo ser y como causa de todo devenir”; mientras que aquélla “quiere ver en el ser humano, no menos que en toda cosa singular y finita, lo infinito, quiere ver su huella [*Abdruck*], su exposición”. Así, mientras “la metafísica parte de la naturaleza finita del ser humano y quiere determinar conscientemente a partir de su concepto más simple y desde la extensión de su fuerza y de su receptividad lo que el universo puede ser para el ser humano y cómo éste debe visualizarlo, la religión también vive su entera vida en la naturaleza, pero en la naturaleza infinita del todo, del uno y todo”; por otra parte, “la moral parte de la conciencia de la libertad, desde su reino ella quiere extenderse a lo infinito y someter todo a ella; [mientras que] la religión respira allí donde la libertad misma ya ha devenido nuevamente naturaleza; ella capta al ser humano más allá del juego de sus fuerzas particulares y de su personalidad, y lo ve desde un punto de vista en el que debe ser lo que él es, lo quiera o no”. Así, Schleiermacher considera que “la *praxis* es arte, la especulación es ciencia y la religión es sentido y gusto para lo infinito”. Ahora, el fundamento de la razón teórica y la práctica proviene del sentimiento y la intuición provista por la religión, en la medida en que allí se da la captación del todo que posteriormente el saber disgrega y el actuar somete: “querer tener especulación y *praxis* sin religión es arrogancia atrevida”. Sin esta captación del todo, el actuar y el saber están condenados a disgregar y someter, sin un principio de armonía y unificación que le otorgue un sentido a su propia actividad. Por este motivo, la especulación ha provisto “en vez de un sistema, artificios [*Blendwerke*], en vez de pensamientos, palabras [...] un juego vacío con fórmulas que siempre se han retrotraído a otras, a las cuales nunca algo quiso corresponder”. La especulación no fue animada [*beseelt*] por “el sentimiento de lo infinito” y sus “finos pensamientos” no vieron como necesario “la añoranza [*Sehnsucht*] hacia ello y la reverencia ante ello” de manera que perdió toda “consistencia fija” para hacer frente a “la presión violenta” del ir y venir de sus propias fórmulas. Por tanto, “todo debe provenir del intuir, y a quien le falte el deseo de intuir lo divino carece de piedra de toque —ni naturalmente la necesita— para saber si ha pensado algo aceptable sobre ello”. Al revés de Jacobi, la idea de absoluto que Schleiermacher desarrolla en su período “romántico” tiene un sello marcadamente spinozista: “sacrifica conmigo respetuosamente un rizo a las manes del divino y repudiado Spinoza. El alto espíritu del mundo lo penetró, lo infinito fue su inicio y su final, el universo su único y eterno amor, en sagrada inocencia se reflejó en el mundo eterno; y contempló cómo también él fue su espejo más amable; él estuvo lleno de religión y del espíritu sagrado; y por eso llego a estar allí, sólo e inalcanzable; maestro en su arte, pero más allá del gremio profano, sin discípulos ni ciudadanía...”. Pese a esta diferencia fundamental, tanto Jacobi como Schleiermacher buscan un acceso *inmediato* a lo absoluto como fuente de sentido y unificación de las contraposiciones de la finitud, cosa que, paulatinamente, a Hegel se le revelará como un contrasentido pues el absoluto sólo puede ser inmediatez restaurada por y en la mediación, ya que su vida consiste en un mediarle a sí mismo...

lo meramente empírico —lo que hay de contingente, limitado, arbitrario o impuesto en nuestro parecer de lo que es el mundo— con lo verdadero, con aquello que hay de universal en lo empírico: “para el sano sentido común la identidad de la esencia y de lo contingente [*Zufälligen*] de sus dichos [*Aussprüche*] es absoluta, sin poder separar las barreras propias de la aparición de lo absoluto” (Diff, GW 4: 21). Por este motivo, el sentido común absolutiza aquello que para la filosofía es meramente contingente —el mero estar de la apariencia, un creer en los hechos de conciencia, dirá Hegel (Skp, GW 4: 216)— y se pierde en las limitaciones de lo empírico en general (en lo cósmico), donde todo lo que es diferente queda contrapuesto y relacionado mecánica, externamente. El sentido común conoce, mejor dicho siente, la identidad absoluta, pero desde el lado de lo empírico (y por ello lo absolutiza), donde el orden de la subsistencia independiente de cada ser-determinado, de cada finitud —partiendo del aquí y el ahora, las formas de lo empírico en general— tiene prioridad sobre el orden de las relaciones: primero están las cosas, caídas en un aquí y un ahora puntual precedente; luego éstas vienen a interactuar entre sí, p.ej. en una relación habitual de conocimiento.<sup>187</sup>

Ciertamente, la filosofía debe reconocer en este “tosco instinto” una presencia de lo racional en la medida en que se afirma *puntualmente* en algunas instancias la identidad del sujeto y el objeto; pero tal identidad vuelve a caer en limitaciones y contraposiciones apenas se busca salir de la mera inmediatez de la creencia, la confianza y la arbitrariedad instalada en la cultura; apenas se busca dar cuenta de por qué el parecer de la cosa debería coincidir con su ser. En Skp Hegel sostendrá lo siguiente:

“Precisamente porque en la vida cotidiana esa identidad es algo presupuesto, la conciencia común pone al objeto siempre como algo distinto del sujeto; y vuelve a poner lo objetivo así como lo subjetivo, uno sobre el otro, como una infinita multiplicidad de [elementos] absolutamente diversos; esta identidad sólo presupuesta para la conciencia común, inconsciente, la lleva la metafísica a la conciencia, ella es su principio único y absoluto” (Skp, GW 4: 226).

---

<sup>187</sup> C. Pérez Soto, ‘La filosofía de la naturaleza en la *Fenomenología del Espíritu*’: “Esta concepción mecánica del mundo tiene, desde luego, enormes consecuencias. Hace que el pensamiento moderno tenga dificultades sistemáticas para conceptualizar el cambio cualitativo, y se vea obligado a intentar reducirlo a cambio meramente cuantitativo. Hace que tenga dificultades sistemáticas con la complejidad efectiva, fuertemente no lineal, e intente una y otra vez reducirla a términos separables, cuyas complicaciones se deben más bien al número de términos y relaciones implicadas que a la cualidad de las relaciones que los afectan. Hace que tenga dificultades sistemáticas para entender incluso las mismas cualidades físicas como la masa, la carga eléctrica, el magnetismo, las que han oscilado desde las brumas de las nociones clásicas de campo hasta la mera despreocupación matemática y descriptiva, que cree resolver el asunto sustantivo simplemente omitiendo pronunciarse sobre él, y hasta las nuevas concepciones cuánticas de campo, que combinan las dos impotencias anteriores. O que incurra en la idea de lo infinito pensado como mera acumulación, y la relación pensada como interacción subyacente, que llevan a buscar, sucesivamente y sin fin, niveles atómicos, sub atómicos y sub sub atómicos que expliquen las apariencias”. (Ponencia presentada en el Coloquio: ‘Hegel, pensador de la actualidad’, Santiago de Chile, 2007).

Tal como se ha señalado, en la medida en que se afirma —toscamente— cierta identidad, la especulación filosófica “también conoce lo absoluto en aquello que está en la base de los dichos del sano sentido común” (Diff, GW 4: 20). Pero al revés no, pues “el sano sentido común no puede captar cómo eso que para él es absolutamente cierto, es al mismo tiempo nada para la filosofía; pues él siente en sus verdades inmediatas sólo la referencia de éstas a lo absoluto, pero no separa este sentimiento de su aparición, por medio de la cual ellas son limitaciones, y deben como tales [en el plano empírico] tener subsistencia y ser absoluto, pero ante la especulación ellas deben desaparecer” (Diff, GW 4: 20). De esta forma, el sano sentido común siente que la acción de la filosofía es una amenaza para sus más íntimas certezas pues, desde la perspectiva de Hegel, la filosofía debe ir más allá de lo inmediatamente dado, en búsqueda de una identidad que no se encuentre inmersa en las limitaciones de la finitud y lo empírico.<sup>188</sup> La diferencia entre estas dos formas de identidad es establecida en Diff como una diferencia entre una identidad relativa (*relative Identität*), perteneciente a la reflexión, y una absoluta. Tal diferencia es importante no sólo porque contribuye a aclarar qué es lo que Hegel entiende por un tratamiento filosófico y uno acrítico de la finitud, sino porque también permite aproximarse a la relación entre el sano entendimiento humano y la reflexión, los cuales, sin ser idénticos, coexisten en la cultura regida por el entendimiento —el *fijar* de lo contrapuesto y limitado—, apropiándose de sus diversos planos. Podría sostenerse que la verdad de la reflexión que pone y abstrae es el cándido aceptar-lo-dado del sentido común y el pensar edificante: como en un verdadero *mundo invertido*, habría que decir pues que la verdad del terrible Fichte -el titán del “jacobinismo” filosófico-, sería el fideísmo de Jacobi —algo que éste mismo entrevió ya, en su correspondencia con el filósofo- o la religión de Schleiermacher; y al revés: en su aceptar-lo-dado, el sentido común y la edificación dejan que la reflexión se imponga como su principio y verdad: existe una complicidad mutua entre el pensamiento material y el raciocinar, en términos de Phä.<sup>189</sup>

Para Hegel, lo que el sano entendimiento humano conoce como verdadero —expresado en dichos o refranes que *transmiten* una profunda verdad— consiste en “singularidades sacadas de lo absoluto, puntos luminosos que se han levantado para sí desde la noche de la totalidad, con los cuales el ser humano se conduce razonablemente [*vernünftig*] en la vida; son para él posiciones correctas [*richtige Standpunkte*] desde las que parte, y hacia las que vuelve” (Diff, GW 4: 20). El motivo por

---

<sup>188</sup> Por este motivo Hegel sostiene en Skp: “El escepticismo eleva la entera extensión de la realidad efectiva y de la certeza a la potencia de la incertidumbre y aniquila el dogmatismo común que pertenece inconscientemente a las costumbres [*Sitten*] y leyes y a otras circunstancias particulares, en tanto poder para el que el individuo es sólo un objeto [*Object*]” (Skp, GW 4: 216).

<sup>189</sup> Duque proporciona una útil tabla que ayuda a comprender el amplio y complejo espectro de posiciones y puntos de vista generales contra los que Hegel se dirige, pero también de los que se nutre. Vid. F. Duque, *Especulación de la Indigencia*, op. cit. 77.

el que tales verdades se presentan como insuficientes filosóficamente radica, precisamente, en su carácter de ser identidades aisladas, sacadas de la totalidad. Pues la filosofía “sólo reconoce [*anerkennt*] como realidad del conocimiento al ser del conocimiento en la totalidad, [por lo que] todo lo determinado tiene realidad y verdad para ella sólo en la mencionada referencia a lo absoluto” (Diff, GW 4: 20). En tal medida, la filosofía niega de las verdades del sentido común aquello que permanece aislado de su referencia a la totalidad (el carácter empírico de la aparición), concentrándose en hacer consciente aquello que está en la “base” de la certeza acrítica con la que el sentido común proclama cada una de sus identidades relativas; se trata de llevar lo sentido internamente a consciente preferencia conceptual.

#### 4.3.2. El triunfo de la reflexión: desujeción de la objetividad

Sin embargo, el destino del sano entendimiento humano es justamente el contrario —Hegel lo llamará un “ser puesto en confusión por la reflexión” (*in Verwirrung gesetzt werden*) en el momento en que éste “se deja llevar por ella” (*er sich auf sie einläßt*)—, pues es el propio carácter interno y aislado de su momento “racional” lo que hace del sano entendimiento un lugar fecundo para la acción de la reflexión. Ésta actúa precisamente en el sentido contrario a la filosofía, por cuanto desplaza la *identidad* inmediatamente *sentida* por el sentido común —aquello que volvía *concreto* al pensamiento material— y se ocupa de elevar al rango de conocimiento y saber (*als ein Wissen, als Erkenntniß zu gelten*) la *aparición, sin referencia a lo absoluto*. Con ello instala la contraposición absoluta, expresada como filosofía de la conciencia, de las formas o categorías de la reflexión de la subjetividad finita, como sugiere ya el título de GuW. Entonces, transforma el “dicho” del sentido común en “proposición” (*Satz*), i.e. le confiere la forma cognitiva de la reflexión (Diff, GW 4: 20), generando con ello una especie de conocimiento que tiene pretensión de validez, pero al mismo tiempo se halla contrapuesta, limitada y desconectada del sentimiento que servía de fundamento de la identidad del parecer y la cosa. Es por tanto una clase de *conocimiento* que *conserva* el “ser” de lo empírico en general pero carece totalmente de referencia a lo absoluto, precisamente aquello que la filosofía consideraba como lo valioso del sentido común; es la *mera forma subjetiva de lo empírico puesta como su condición*, la cual paradójicamente obtiene su contenido desde un exterior indeterminado.<sup>190</sup> Ahondando en la ilegitimidad de esta clase de saber, Hegel sostiene:

---

<sup>190</sup> Es aquí donde la crítica de Jacobi al “subjetivismo representacionalista” de la filosofía trascendental encontraría plena justificación.

“[...] No puede hablarse de conceptos singulares de por sí, de conocimientos singulares como si fueran un saber. Puede haber un montón [*Menge*] de datos [*Kenntnisse*] empíricos singulares; en tanto saber de la experiencia ellos muestran su propia justificación en la experiencia, i.e. en la identidad del concepto y del ser, del sujeto y del objeto; pero precisamente ellos no son un saber científico porque tienen esta justificación en una identidad relativa y ni se legitiman como parte necesaria de un todo de conocimientos organizados en la conciencia, ni se ha conocido en ellos la absoluta identidad [...]” (Diff, GW 4: 20).

¿Cómo entender correctamente esta operación? Ensáyese una hipótesis: la reflexión es el otro extremo del pensar material presente en el sentido común. Si éste afirmaba la identidad inmediata, relativa entre el concepto y el ser, lo que la reflexión hace es precisamente negar tal correspondencia, de modo tal que retrocede hacia el plano de la mera aparición subjetiva y la desvincula de su referencia al ser. Pero esta operación es realizada sobre la base de la estofa aportada por el sentido común<sup>191</sup>; es simplemente la abstracción del *contenido* del saber inmediato, para quedarse con la forma subjetiva de su parecer, como hecho de conciencia que es “administrado” por la reflexión. Con esto, bajo la forma de la *proposición*, quedan afirmados, en el plano subjetivo del parecer para la conciencia —i.e. carente de necesidad en la cosa—, un cúmulo de conocimientos formales, cuya base o sustrato (*hypokeimenon*) es el Yo reflexivo que se ha retirado de la cosa y que busca elevar su parecer a principio, pues se sabe libre de un criterio externo —el contenido— que opere como piedra de tope para su parecer<sup>192</sup> —a excepción de la representación, considerada como hecho de conciencia, i.e. como algo que es así *para mí*: ‘*meiner Meinung nach*’.<sup>193</sup> De esta forma, aquello que en un comienzo fue simplemente aceptado como dado y “común”, ahora es afirmado como principio subjetivo “autosubsistente”; algo finito, “afectado por una contraposición”, es elevado al absoluto por la reflexión. La razón de esta operación salta a la vista: al renunciar a la posibilidad de una correspondencia entre ser y concepto, la única posibilidad de fundamentar nuestro conocimiento del

---

<sup>191</sup> Este mero aceptar-lo-dado del saber inmediato, que, en tanto renuncia al saber, es simplemente el reverso complementario de la afirmación-de-lo-mío de la reflexión, es analogado por Hegel con la *apragmosyne* política condenada por Solón: “La *apragmosyne* filosófica de no tomar partido para sí, sino de estar decidido de antemano a someterse a lo que el destino corone con la victoria y la universalidad está afectada por sí misma con la muerte de la razón especulativa” (Skp, GW 4: 198). La idea de fondo es que, así como la libertad, el saber debe ser alcanzado y producido por el sujeto.

<sup>192</sup> Como se verá, este solipsismo egológico será determinado por Hegel, a propósito de la doctrina de la proposición especulativa, como un raciocinar (*Räsonnieren*) o pensar raciocinante (*räsonnierendes Denken*). Sobre este problema en la época vid. Bubner, op. cit. (1969), p. 134.

<sup>193</sup> Duque, ‘La naturaleza del sujeto...’ (2007), p. 36s.: “La filosofía de Hegel comienza con un decidido gesto antisubjetivista. Hegel define la opinión como «una manera de representarse un individuo las cosas y de pensar subjetivamente, *col fare di suo capriccio* (*subjektiv, beliebig*)». Y en efecto, aunque etimológicamente no sea ello cierto, parece como si la palabra misma —dicha en alemán, claro— apuntara al «yo» individual (*eine Meinung ist mein*, se dice), y por tanto no puede aspirar a validez universal. De ahí que Hegel exija del individuo el sacrificio de sus particularidades, para dejar que la Cosa misma, el tema o asunto de que se trate (justamente, *le sujet*), se manifieste y se desarrolle por sí misma, sin inferencias externas”. Sobre este punto y sus consecuencias para una ontología política, F. Duque, ‘Hegel. alabanza del saber, menosprecio del individuo’, *Eikasia: revista de filosofía*, 15 (2007), 4–17.



mundo —transmutado en (mero) parecer *para mí*— es a través de un absoluto subjetivo: el Yo=Yo de una reflexión formal. Desde esta perspectiva, el saber *filosófico* de la reflexión puede ser comprendido como *un cúmulo de conocimientos afirmados desde un parecer exterior a la cosa, cada uno de por sí y en contraposición a otros*, lo que coincide, precisamente, con el panorama de la filosofía en la época de Hegel: una batalla en torno a la proposición fundamental (*Grundsatz*) cuya única salida se vislumbra en una entrega irreflexiva al creer y lo establecido, motivo por el que Hegel, incisivamente, sostendrá en el Prólogo a Phä que el empeño en “salvar la autoridad propia”, producto de una especie de vergüenza por haber aprendido algo nuevo, es en el fondo equivalente a “aceptar lo desconocido, aplaudiéndolo” (Phä, GW 9: 41; trad. 119).

Y esto suscita un último interrogante: ¿qué ha pasado acá con el sentimiento de identidad del sentido común? Ha recibido el tratamiento reflexivo que Hegel denuncia como condición histórica de la religiosidad moderna: el sentido común se halla, por un lado, regido por el formalismo de la Ilustración, “que ha convertido la intuición empírica en reflexión”, estableciendo un modo de conocimiento que tiene a la limitación y la escisión como su principio; por otro lado, cuando busca la identidad que ha perdido, la encuentra en el más allá del creer, que al mismo tiempo sirve como “el cebo que es exigido para despertar las ganas de picar” (Phä, GW 9: 13; trad. 63), i.e. el sentimiento que la reflexión utiliza para la edificación (*Erbauung*): para decirle a los pueblos históricos aquello que deben hacer, sentir y pensar, justamente lo inverso del horaciano “*sapere aude*” que Kant proclamaba como lema de la Ilustración (*Aufklärung*). Por eso Hegel nombra este extraño engendro como una *Aufklärerei*.

#### 4.3.3. Determinación más precisa del problema

Antes de seguir avanzando en el argumento, debe conectarse concretamente la finalidad del punto anterior con los resultados obtenidos en él. El contenido lógico del entendimiento es el “material” fijo y limitado en el que la *skepsis* de la filosofía operará, por tanto debe aclararse cuál es su naturaleza. Cuando Hegel sostiene que “el inicio [*Anfang*] de la filosofía tiene que ser ciertamente la elevación de la filosofía sobre la verdad que otorga a la conciencia común y [por sobre] el presentimiento [*Ahnung*] de una verdad más alta” (Skp, GW 4: 16) se refiere precisamente a la necesidad de negar cada una de las determinaciones de la reflexión presentes en el entendimiento, en la contraposición de la conciencia, pues esta contraposición constituye el principal obstáculo para el reconocimiento de la identidad de lo subjetivo y lo objetivo, para el ingreso en el conocimiento metafísico. Tal suelo de finitud abarca, al menos, tres planos (cfr. Skp, GW 4: 202): i) las



determinaciones finitas consideradas como formas puramente subjetivas (p.ej. Kant, Reinhold, Fichte); ii) las determinaciones finitas consideradas como datos empíricos inmediatos (p.ej. Schulze, Krug, Jacobi); iii) las determinaciones finitas consideradas como la superación abstracta de la contraposición de la conciencia (p.j. Jacobi, Schleiermacher, Fichte). En la medida en que estos tres planos de la finitud responden, cada uno a su modo, a la absolutización del ser-puesto por la reflexión, y que tal absolutización se sostiene en la reflexión exterior del entendimiento, Hegel comprende los diversos momentos del predominio de la reflexión y del entendimiento en su unidad. Se trata de ver el *esqueleto lógico de todo esto*, i.e., la *forma pura* de esta actividad limitante y limitada, y entonces da igual en qué posición se encuentre cada determinación de la reflexión (lo importante es negar la unilateralidad de cada determinación y remitirla al mismo tiempo al absoluto, como un aspecto parcial del mismo). La primera forma en la que Hegel busca asumir el conocer finito abstrae su estar concreto o configuración, para quedarse con su forma pura, con la lógica pura del entendimiento, la cual *contiene en sí la diversidad de las determinaciones contrapuestas que buscan afirmarse cada una para sí desde “fuera” de lo absoluto*: los “puntos luminosos” de los que hablamos, pero abstraídos de su identidad con el objeto. Por este motivo, el filósofo “se refiere a su programa como un desarrollo [*Entfaltung*] sistemático de las categorías [de la finitud]. [...] Estas categorías no deben ser ahora ni determinaciones unilaterales subjetivas ni leyes de la naturaleza unilaterales objetivas; en una lógica pura tienen que estar ambas a la vez, o más exactamente: debe en general prescindirse de esa disyunción.”<sup>194</sup> Al prescindir de la contraposición de la conciencia, la lógica se sitúa inmediatamente fuera de su *Standpunkt*, pero también fuera de la configuración concreta en la que el saber aparece cada vez. Esto posibilita que el orden sistemático del desarrollo de las categorías sea puro, además de tener a la razón como principio, i.e. que sea tal como aparece para la razón y no para la consideración empírica de este mismo desarrollo, a pesar de que las categorías mismas se encuentren fijadas y limitadas, afectadas por contraposiciones. Ahora bien, la ejecución de esta tarea, la disolución de las formas finitas, da lugar a un modo de reflexión que se sitúa entre la reflexión exterior del entendimiento y lo racional, que Hegel denomina *reflexión filosófica* (*philosophische Reflexion*). En tanto “lado negativo de la razón” esta reflexión se constituye como el escepticismo, entendido como “primer peldaño o nivel [*Stufe*] de la filosofía” (Skp, GW 4: 216).

---

<sup>194</sup> Düsing, *Das Problem der Subjektivität*, op. cit., p. 83.

#### 4.4. La reflexión filosófica como mediación entre lo finito y lo infinito

Este último punto reviste gran importancia para nuestro problema, pues señala la ejecución de la asunción de la reflexión finita desde una dirección contraria a la que ha sido esbozada hasta ahora: el tratamiento científico de las categorías lógicas corresponde a una *expansión* de la razón al entendimiento, para captar y reducir (pero también para clarificar y deducir los conceptos de) su reflexión. Si bien el movimiento de asunción que detectamos a propósito del problema de una lógica introductoria es un movimiento que puede verse desde dos ángulos (como transmisión de lo externo a lo interior, como remisión de lo interior a lo exterior), la condición para que este movimiento acontezca radica en su ejecución *desde el nivel de la razón*, es una operación de la *ciencia*, no del conocer finito.<sup>195</sup> En otras palabras: lo que desde el conocer finito cabe apreciar como un movimiento de interiorización, desde la ciencia se aprecia como un modo de presencia de la ciencia en lo que ella misma (todavía) “no es”. Es ella la que ejecuta la asunción de la reflexión finita, y lo hace desde su nivel propio una vez que ha llegado ser posible. Sostenemos que esto es así, al menos en este nivel de desarrollo del pensamiento hegeliano, debido a una razón concreta: el conocer finito, atrapado en su finitud, no puede liberarse por sí mismo de su limitación porque —en este nivel de desarrollo de la filosofía de Hegel— carece de un principio inmanente de asunción de sus contraposiciones (i.e. de infinitud). Lo absoluto se encuentra “allí”, pero está *fijado por el entendimiento* y es necesario *disolver* esa fijación *desde el nivel de la finitud*, de modo que sea posible establecer conexiones entre las posiciones contrapuestas. Esta *disolución*, lo *negativo* de la razón, es su *presencia* en el entendimiento, de lo infinito cabe lo finito o de la especulación en la reflexión, pero todavía los planos son demasiado rígidos, de modo que la intervención presentará dificultades. Con todo, es en esta doble naturaleza donde radica el núcleo de la idea de una lógica escéptica.<sup>196</sup>

---

<sup>195</sup> Jaeschke, op. cit. (1978), pp. 98-100 comprende, al menos en parte, la “reflexión filosófica” como un “proto-modelo” de reflexión científica, motivo por el cual suscribe ya a la lógica introductoria una función positiva y, por tanto, no meramente introductoria. Lo hace motivado por dos razones: en primer lugar, porque en *Die Idee des absoluten Wesens* (GW 5: 263) Hegel llama a la lógica “ciencia expandida de la idea”, con lo cual parece exceder la función propedéutica que en textos de la misma época le otorga. En segundo lugar, porque en *Logica et Metaphysica* (GW 5: 274) Hegel asigna a la lógica la tarea de establecer “los fundamentos generales de un conocer científico”, lo cual claramente ya no es una refutación de las posiciones intelectivas. Esto nos lleva a considerar que no es posible establecer límites absolutamente nítidos entre una lógica escéptica y una de carácter especulativo pues lo que exhibe aquélla es un pensamiento en transformación que desembocará en ésta. Con todo, se trata de instantes de anticipación del carácter especulativo de lo dialéctico, que no son dominantes en la concepción hegeliana del período.

<sup>196</sup> Posteriormente tendremos ocasión de ver que esta concepción se modificará de manera importante en el segundo enfoque (el fenomenológico). Presumiblemente esto se basa en el hecho de que tal enfoque se centra en la aparición del saber, en la experiencia, y no en las formas puras de la finitud. Además ha operado una transformación profunda en el concepto de “reflexión”, de manera que será posible localizar en el conocer finito mismo un principio de asunción de sus contraposiciones. Todo esto deberá ser explorado en la Segunda Sección.

Ahora, si nos preguntamos cómo es que el filósofo ha podido llegar al nivel de la razón, entonces deberíamos retraernos a las circunstancias históricas específicas de la emergencia del pensar hegeliano, a la Revolución Francesa como el acontecimiento de la infinitud en lo finito, con todo el potencial destructivo que ello implica. La interpretación del punto se encuentra anunciada en nuestro marco general, y no nos es posible abundar aquí en ese punto; baste decir que el filósofo, desde este punto de vista, es un hermeneuta del acontecimiento, y procura traducirlo a la forma de racionalidad presente, de manera que se revele el significado y el potencial transformador que tiene el acontecimiento para el pensamiento de una época. Por esto mismo, el filósofo tuvo que haber hecho en sí mismo la experiencia de la aniquilación de la finitud y esto, podríamos decir, tuvo lugar en múltiples esbozos y lecciones que Hegel dio en Jena. Del mismo modo, el individuo debe

“haber conocido el todo, purificándose con ello de toda condición limitada [*Beschränktheit*]. Los horrores del mundo objetivo, así como todas las ataduras de la efectividad ética, y con ello también los soportes extraños que se encuentran en este mundo y toda confianza en un lazo fijo en él, tienen que ser derribados por ese ser humano. En otras palabras, debe estar formado en la escuela de la filosofía, pues a partir de ésta puede realizar el despertar de la figura latente de un nuevo mundo ético, y entrar audazmente en lucha con las viejas formas del espíritu del mundo” (GW 5: 270).

Antes de entrar en la exégesis de los textos quisiéramos apuntar sucintamente la conexión de este punto con el todo del problema, o sea, el paso que estamos dando ahora. De esta forma contaremos con un hilo conductor para la exégesis, aunque advertimos que la profundización en el tema requerirá dar pasos más allá. Además, hay aspectos muy importantes que se modificarán posteriormente, pues ésta es sólo la primera concepción elaborada por Hegel de una introducción a la filosofía.

Pues bien, el primer modelo de asunción de la reflexión se ejecuta a través de una *reflexión filosófica*, la cual, dicho ampliamente, es un término medio entre entendimiento y razón. El razonamiento es el siguiente:

- i) Para configurarse en un estar concreto, a la razón le es esencial “salir” de sí misma y ponerse como escisión, pagando el precio de su ocultamiento en cuanto esencia absoluta o sustancia. Tal ocultamiento es “necesario” para que el entendimiento adquiera “protagonismo” y se transforme en principio de la *Bildung*, determinando los diversos ámbitos de la cultura.
- ii) El entendimiento debe ser referido a su esencia para liberarse de las contraposiciones y abstracciones que produce y en las que vive y apresa a la vida. Esto implica una operación negativa contra él, una lucha contra los productos finitos de su actividad.
- iii) La referencia se realiza *desde* el *Standpunkt* de la ciencia; desde la conciencia de la identidad absoluta de la razón, de concepto y ser. Para esto, la razón se “monta” sobre el

entendimiento y aniquila las determinaciones reflexivas, pues se pone a sí misma (a lo infinito) como criterio de la finitud, de lo cual resulta lo negativo de lo racional.

iv) Que la razón se “monte” en el entendimiento, quiere decir que *reflexiona especulativamente*. Aquí debemos ser cuidadosos: esta *reflexión especulativa* tiene un carácter *provisional*, pues Hegel, con Schelling, entiende aún lo absoluto como sustancia y punto de indiferencia, mientras que “reflexión” implica siempre “diferenciación”. Veremos que, en cierto sentido, Hegel está trabajando con dos concepciones incompatibles, pero eso no es el asunto del que debemos ocuparnos ahora. Interesa subrayar que esta reflexión “racional” es una *expansión* a la finitud y para lo absoluto tiene el sentido de llegar hacia sí mismo a través de la mediación de sí mismo, a través de la exploración y captación de la racionalidad disponible en la cultura.

v) Ahora bien, si como vimos la reflexión presupone lo absoluto y lo absoluto presupone la reflexión, entonces, “reflexión filosófica” designa la *posición* de la reflexión en la razón (el punto medio), entendida como la autoposición de la razón misma (el camino hacia la metafísica *qua* ciencia racional), el poner efectivo de lo presupuesto.<sup>197</sup>

#### 4.4.1. Reflexión filosófica y escepticismo

Hegel no establece explícitamente un paralelo entre aquello que en Diff denomina “reflexión filosófica” y su concepción del escepticismo. Sin embargo, la función negativa y a la vez mediadora de ambos exige el reconocimiento de su relación.<sup>198</sup> Además, encontramos en Diff una definición extremadamente cercana al concepto escéptico de *equipolencia* (*isosthéneia*), que, como veremos, prácticamente repite, en un contexto decididamente sistemático, aquella definición que hemos

---

<sup>197</sup> ¿Hay reflexión en el interior de la metafísica? Este es un punto especialmente difícil, hacia el cual volveremos posteriormente. Sólo anunciamos lo siguiente: Düsing (*Das Problem der Subjektivität*, op. cit., p. 140) sostiene que la reflexión en la metafísica es una forma de “reflexión filosófica” que opera en la *construcción* de lo absoluto. Se puede desprender, como anunciamos ya, que tal forma de “reflexión filosófica” tiene un carácter *auxiliar* para la construcción, tal como la construcción auxiliar que Hegel critica en la geometría, pues la captación de la identidad absoluta es *puramente intuitiva* para este modelo.

<sup>198</sup> Así lo han hecho tanto Düsing (*Das Problem der Subjektivität*, op. cit., p. 100ss) como Trede (op. cit. (1972)), Bonsiepen (op. cit. (1977)), Buchner (op. cit. (1969)) y Varnier (op. cit. (1986)). Por su parte, Schäfer (*Die Dialektik und ihrer besonderen Formen*, op. cit. pp. 41-47) procura —un tanto forzosamente a nuestro juicio— distinguir dialéctica (digamos: escepticismo) de reflexión filosófica pese a reconocer su cercanía, pues inscribe esta última en el interior de la metafísica, de modo que el objeto absoluto pueda ser construido en la conciencia finita. A pesar de las valiosas observaciones que Schäfer aporta para comprender la sistemática del período, consideramos que mantener la conexión entre dialéctica y reflexión filosófica no impide adscribir cierto rendimiento auxiliar a la reflexión filosófica en el interior de la metafísica, pero su desconexión presenta dificultades para explicar el modo en que la ciencia expone las determinaciones de la reflexión finita. Por lo demás la reflexión filosófica puede comprenderse como una transposición, lo que implica que toma X desde A (entendimiento) para ponerlo en B (razón).

destacado en el *Fragmento*. Si verificásemos ahora que el sentido de esta definición coincide con la *equipolencia*, entonces la continuidad propuesta quedaría establecida, y se podría considerar la reflexión filosófica como una “*skepsis racional*” (no intelectual) que opera en la lógica reduciendo la finitud del entendimiento. A partir de aquí sería menester averiguar desde dónde Hegel obtiene tal concepto, y entonces habría que remitirse a su lectura de las fuentes antiguas del escepticismo, que es el último paso del presente capítulo.

Con expresión enigmática, Hegel se refiere a la operación de la reflexión filosófica como una “aniquilación de la conciencia misma” (*Vernichtung des Bewußtseins selbst*):

“La especulación exige, en su suprema síntesis de lo consciente y lo carente de conciencia [*Bewußtlosen*], también la aniquilación de la conciencia misma, y con esto la razón hunde su [*ihr*] reflexionar de la absoluta identidad, su saber, y a sí misma en su propio abismo [*Abgrund*]; en esta noche de la mera reflexión y del entendimiento raciocinante [*räsonnierenden Verstandes*], que es el mediodía de la vida, pueden ambos [la razón y el entendimiento] encontrarse” (Diff, GW 4: 23).

Sobre las resonancias schellingianas de este *Abgrund* habrán de aclararse algunos puntos posteriormente.<sup>199</sup> En este instante, lo decisivo es que Hegel sintetiza tanto el plan de la lógica como su “acabamiento” en la especulación. En primer lugar, a) Hegel menciona la exigencia de un abismo donde se hundirían las determinaciones puestas por la reflexión. Como se sabe, Hegel considera esta superación de la reflexión “conocimiento especulativo o infinito”, el que consiste en el ingreso de la reflexión en su “esencia”; por su parte, tal ingreso requiere la aniquilación de las determinaciones finitas —i.e. abstraídas de la totalidad— puestas por ella. Pero junto con esto, b) Hegel menciona otra clase de reflexión, que es *propia de la razón*, la cual también se hunde en la razón misma, que es concebida además como el punto de encuentro entre lo finito y lo infinito ¿Cómo entender esto?

La propuesta es la siguiente: la reflexión de la razón tiene por objetivo la *realización de la exigencia de lo especulativo*: el punto de encuentro entre razón y el entendimiento raciocinante (que reflexiona exteriormente) o el mediodía de la vida en el que sale a la luz lo que es ella en su verdad: la noche de lo finito es el amanecer de la totalidad. Esta peculiar forma de la reflexión funciona como término medio entre lo finito y lo infinito, pero no porque sea un tercer término yuxtapuesto entre ambos, sino porque es el *modo en que lo infinito opera en la finitud*: llevándolo a la nada. Lo infinito,

---

<sup>199</sup> En este instante sólo cabe consignar que, tal como ha demostrado contundentemente Düsing (op. cit. (1969)), el uso del concepto de especulación en tanto conocimiento infinito o científico de lo absoluto que se eleva sobre los límites de la reflexión y el entendimiento es un uso que Schelling adopta de Hegel e incorpora en su filosofía. Antes de ello, el uso del concepto de especulación por parte de Schelling correspondía en gran medida al kantiano: el avance ilícito del conocimiento por medio de conceptos puros. Sólo a partir de la llegada de Hegel a Jena, Schelling comenzó a entender la especulación como síntesis de reflexión e intuición, aunque, en sentido estricto, tal síntesis nunca fue comprendida del mismo modo por ambos. Retomaremos este problema hacia el final del presente capítulo.

pues, aparece en lo finito como su aniquilación. De acuerdo con esto, la diferencia entre la reflexión del entendimiento y la de la razón no radicaría en que la una sea infinita y la otra no, como si hubiera dos reflexiones<sup>200</sup>; se trata, antes bien, de la consideración infinita de lo finito (tal es el sentido de un giro en el *Standpunkt* desde donde se examina).<sup>201</sup> Podríamos decir que la razón se “monta” sobre la reflexión del entendimiento y ve “algo más” (relaciones) que lo que éste percibe de su propia actividad (limitaciones), pues el entendimiento se encuentra demasiado inmerso en su propia actividad, demasiado “ocupado” con las cosas, para poder examinar más profundamente (*skepsis*) el contenido y la forma de su experiencia.

Cabe volver desde aquí a una cuestión ya anunciada: ¿es que la aniquilación de las determinaciones de la reflexión requiere un agente extrínseco —p.ej. el filósofo— que la lleve a cabo o, antes bien, cada determinación finita comporta en sí misma, en virtud de su finitud, su autodestrucción? Este es un punto problemático, pues, todo parece indicar que Hegel se dirige a la consideración *inmanente* de la aniquilación de la finitud, asignando al “agente extrínseco” solamente el *reconocimiento* de algo que sucede en el objeto mismo, i.e. de “nuestra reflexión” en la “reflexión del objeto.”<sup>202</sup> Pero el filósofo aún mantiene una separación entre finitud e infinitud que no es compatible con el enfoque mencionado, y esto hace necesario que la asunción de la finitud caiga del lado del agente exterior y no del objeto del examen. Se echa de menos la determinación más clara de un motor negativo inmanente a la finitud, una *dialéctica* de las determinaciones mismas, tal como luego en Phä lo exhibe la *dialéctica de la conciencia*.<sup>203</sup> Hegel ya se dirige hacia este punto, además de fundar la diferencia entre entendimiento y razón en el *Standpunkt* desde el cual se examina, pero su división de la filosofía en lógica y metafísica es aún demasiado rígida y ello reviste al “término medio” entre reflexión y especulación de un aire exterior que, en rigor, no tiene; pues, tal como

---

<sup>200</sup> Es más: Hegel no reconoce en esta época una reflexión inmanente al absoluto, su rendimiento racional solamente es negativo.

<sup>201</sup> Sobre la unidad de razón y entendimiento, Duque señala: “No hay «cosas» (o proposiciones finitas) y *además* otra u otras infinitas. Lo finito y lo infinito es *lo mismo*, pero visto desde diferente respecto (desde el entendimiento reflexivo, que fija las contraposiciones, o desde la razón especulativa, que las disuelve al verlas conectadas y «compenetradas»), siendo la dialéctica —la reflexión que se refleja negativamente en sí misma— el paso del entendimiento a la razón: a la especulación” (Duque, *La era de la crítica*, op. cit., p. 435, n. 927). No obstante, veremos que en este nivel de desarrollo el pensamiento hegeliano presenta algunas dificultades.

<sup>202</sup> vid. L. M. De la Maza, *Lógica, Metafísica, Fenomenología* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2004), p. 61.

<sup>203</sup> Debido a que el primer modelo de asunción se concentra en la tematización de los conceptos puros y que aún no reconoce a la infinitud como parte de la lógica, no se ve muy bien cómo estos podrían contener en sí el principio de su asunción, por más que esto sea aseverado. En otras palabras: no se entiende cómo las determinaciones de la reflexión podrían desde sí mismas disolver su apariencia de limitación. Esto es algo que el enfoque fenomenológico mostrará mucho más satisfactoriamente, y no tan sólo porque la “infinitud” ya se encuentre incorporada en la lógica (tal el paso crucial que Hegel dio en la Lógica de 1804/05; GW 7: 29), sino porque este enfoque se concentra en el saber *tal como aparece*, y allí circunstancias psicológico-existenciales como el “errar”, la “duda” y la “desesperación”, dan cuenta de la crisis interna en toda posición finita. La pregunta apuntará entonces hacia la relación que el saber como aparecer tiene con los conceptos del entendimiento y, del mismo modo, con la interioridad de la ciencia...



sentencia el suabo, *todo lo limitado tiene en sí su ruina*, y “la infinitud es la hoguera en la que se quema lo finito, mientras que el fuego que nunca se extingue, es puesto en curso por lo que se quema.”<sup>204</sup> Pese a ciertos “problemas” de elaboración en su detalle, Hegel ya considera que cada determinación finita contiene *en sí misma* la *posibilidad* de su aniquilación, y lo que le corresponde a la ciencia introductoria es *ejecutarla* expresamente para la conciencia; dar cuenta de *ese* movimiento, guiando al conocer finito a través de él. Pero, ¿cómo “guía” la razón al entendimiento? Por el momento esta pregunta, *que marca una diferencia importante entre la lógica “especulativa” y la “escéptica”*, debe dejarse planteada, pues exige un mayor desarrollo del argumento, particularmente de la función sistemática del concepto de *intuición trascendental*.

#### 4.4.2. ¿Un absoluto limitado?

Ahora bien, debido a que, tal como se ha mencionado, la reflexión es un *factum* irreductible, y que la propia menesterosidad de la filosofía *consiste* en la forma de la reflexión, Hegel reconoce que lo absoluto “debe ser reflexionado, ser puesto” o “construido en la conciencia” (Diff, GW 4: 16), i.e. debe alcanzarse a partir de aquello que dificulta nuestro acceso a él o ser construido a través de los recursos precarios de la reflexión. Como puede apreciarse, esto comporta una contradicción, ya que “con esto lo absoluto no es puesto, sino cancelado [*aufgehoben*], pues en la medida en que es puesto, es limitado” (Diff, GW 4: 16), y por tanto no es absoluto. La forma participial del verbo ‘*aufheben*’ parece no ser empleada en este lugar con el sentido técnico propiamente hegeliano, sino que más bien busca poner de relieve la necesidad de una mediación entre la reflexión finita y lo absoluto a partir de la puesta en evidencia del carácter contradictorio de ambas formas de conocimiento: “La mediación de esta contradicción [*Widerspruchs*] es la reflexión filosófica” (Diff, GW 4: 16). Hegel comprende, desde esta extrapolación de la contradicción entre entendimiento y la razón, que lo absoluto debe incorporar lo negativo como un *momento* “previo” a la (re)construcción de lo positivo (la unidad siempre-ya-preterida por la reflexión), de modo tal que aquél sea asumido (*aufgehoben*, ahora sí en el sentido hegeliano). De otra forma, en la medida en que la reflexión finita y el conocer infinito parecen excluirse mutuamente (“producir” lo absoluto equivale a relativizarlo), es necesario que la filosofía adopte cierta forma de la reflexión para obtener desde y en ella un rendimiento racional.

Desde esta perspectiva, la reflexión filosófica, en tanto mediación entre reflexión y razón, consistiría en la unidad de los presupuestos de la filosofía que se han mencionado anteriormente: lo

---

<sup>204</sup> F. Duque, op. cit. (1996), p. 150.



absoluto mismo y el haber-salido-ya-de-ello. Así considerada, se constituye como una forma de *interiorización de la reflexión*. Mas si hay realmente una mediación entre los dos presupuestos de la filosofía, entonces la interiorización debe ser también el movimiento inverso: la reflexión filosófica es un modo de *actuación* de la razón en el plano de la reflexión, un ponerse a sí a través de y en ella; con ello, es una *exteriorización* de sí misma en el conocer finito, cuyo objetivo es llevar a la conciencia la ciencia metafísica. Ambas direcciones constituyen la asunción de la racionalidad finita en la ciencia, pues ella sólo puede conformar su interior desde la exploración de su mundo, la cual necesariamente se refleja en su contenido.

Pues bien, la transposición de la finitud tiene un sentido concreto: la liberación del conocer de sus limitaciones, de manera que pueda alzarse al absoluto. La conciencia va siendo gradualmente elevada al *Standpunkt* de la infinitud por medio de la negación de sus posiciones o determinaciones finitas, las cuales van siendo integradas en una forma de organización del conocimiento que sólo se constituirá como tal —i.e. suficientemente— al cabo de una síntesis de la totalidad de ellas, de la entera extensión de la conciencia. Antes de tal síntesis —que no es sino el *ingreso a la metafísica* en cuanto saber de la sustancia absoluta— la acción negativa de la reflexión filosófica es sólo la experiencia negativa de la aniquilación del contenido formal (valga el oxímoron) de la conciencia, que junto a cada determinación encuentra una contrapuesta, una otredad exterior. Entonces, sólo a partir de tal síntesis la conciencia reconoce aquella organización como *saber* o “identidad en la conciencia de la facultad de lo finito y lo infinito” (Diff, GW 4: 18), de reflexión y razón; y puede por tanto emprender su comprensión unitaria bajo la forma del sistema, cuyo basamento se corresponde con una metafísica: un todo orgánico de conocimiento en el que las partes sólo tienen sentido y significado en su conexión inmanente dentro del todo, no fuera de él.

#### 4.4.3. Los productos del entendimiento como imitación de la razón

Ahora bien, la peculiar forma de reflexión que hemos caracterizado sólo es posible en la medida en que exista un *vínculo* entre la reflexión y el conocimiento infinito, sólo si nuestro modo de conocer se encuentra esencialmente conectado con la razón. Posiblemente influido por el neoplatonismo<sup>205</sup>, Hegel denomina este vínculo como *imitación* (*Nachahmung*), un término emparentado semánticamente con el de “apariencia”: “El entendimiento imita a la razón en su finitud cuando se

---

<sup>205</sup> K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, op. cit., pp. 132–159; W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, 2 ed (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2004), pp. 144–153. Para una lectura de Plotino desde la perspectiva de una teoría de la autoconciencia, A. Vigo, ‘Intelecto, pensamiento y conocimiento de sí. La estructura de la autoconciencia en Plotino ( V 3 )\*’, *Acta Philosophica*, 1999, 45–68.

empeña en llevar a la unidad sus formas; pero la unidad que él puede producir es sólo una unidad formal o ella misma una unidad finita, porque él se basa en la contraposición absoluta, en la finitud” (GW 5: 272). La razón es un “poner absoluto” porque es la negación y la trascendencia de lo puesto —tal es su modo de ponerse—; contrariamente, el entendimiento busca poner absolutamente, pero lo hace absolutizando un ser-puesto, i.e. negando exteriormente todo lo demás. Por este motivo aquel ser-puesto queda inmediatamente contrapuesto y se configura como una *unidad formal*, vacía: una identidad del entendimiento ( $A=A$ ).<sup>206</sup> Esta operación mimética es caracterizada como una transformación del “negar” racional en un “producto” (*Produkt*) que actúa dogmáticamente sobre algo exterior.<sup>207</sup> La idea se expresa nítidamente en *Logica et Metaphysica*:

“El conocer finito o la reflexión sólo abstrae de la absoluta identidad aquello que en el conocimiento racional se encuentra uno a otro referido, o igualmente puesto [*gleichgesetzt*] mutuamente; sólo a través de esta abstracción deviene un conocer finito. En efecto, en el conocer racional o de la filosofía está la materia de este conocer finito, mientras que sus formas también están puestas como formas finitas, pero al mismo tiempo está también aniquilada su finitud, en la medida en que en la especulación las formas finitas son referidas unas a otras. Lo que ellas son —a saber, ellas son meramente por medio de la contraposición— se encuentra asumido en la especulación, al igual que la contraposición; como ellas son puestas idénticamente, entonces su finitud está al mismo tiempo también asumida. Pero la mera reflexión conoce las formas sólo en el interior de la contraposición, y entonces sólo las tiene en la forma de su finitud” (GW 5: 271-272).

Como se advierte, precisamente porque la reflexión se encuentra ya vinculada de algún modo a la razón, puede ser utilizada por la razón para combatir los productos del entendimiento en su propio terreno. Ahora es la razón quien “utiliza” la reflexión para ponerse a sí misma en el individuo, para darse un lugar en el plano de la efectividad: por una parte, i) la reflexión filosófica toma cada producto limitado o aislado y disuelve la acción limitante del entendimiento porque pone cada determinación finita en relación con otra determinación al mostrar su devenir o dejar-de-ser; pero al mismo tiempo, ii) otorga subsistencia o consistencia a tal determinación limitada al reconocerla como parte de lo incondicionado, al referirla a la razón; entonces se reconoce a la apariencia como reflejo (*Reflex*, *Widerschein*) de lo absoluto.<sup>208</sup> Con esto queda perfilada la labor de la reflexión filosófica

<sup>206</sup> vid. Düsing, *Das Problem der Subjektivität*, op. cit., p. 87.

<sup>207</sup> Así p.ej.: “Lo infinito, en la medida en que es contrapuesto a lo finito, es algo racional que como tal es puesto por el entendimiento; en tanto racional, sólo expresa para sí el negar de lo finito; mientras que el entendimiento fija a lo infinito, lo contrapone absolutamente a lo finito; y la reflexión, que se había elevado a la razón al superar lo finito, se ha rebajado nuevamente al entendimiento al fijar el hacer de la razón en una contraposición” (Diff, GW 4: 13).

<sup>208</sup> El razonamiento de Hegel es el siguiente: Por una parte, la reflexión es opuesta, exterior, al absoluto. Pero ella, como todo, subsiste en lo absoluto. Luego la reflexión sólo puede subsistir destruyéndose en lo absoluto, dejando de ser lo que es: lo opuesto al absoluto. Lo absoluto es, de esta forma, la presencia de esa aniquilación; el subsistir en el desgarramiento de lo finito.

dentro del contenido de la conciencia, la tarea de la lógica: “ha de mostrarse en qué medida la reflexión es capaz de captar lo absoluto” y “operar como especulación” (Diff, GW 4: 16).

Hemos podido apreciar diversas dimensiones contenidas en el concepto de “introducción a la filosofía”, pero debemos añadir una más. Tal como se dijo, la introducción puede ser vista como la actividad de la razón encargada de unificar lo presupuesto por lo absoluto y lo presupuesto por la reflexión. Precisamente porque esta operación de asunción del conocer finito es *necesaria* para el ingreso en la ciencia, una “introducción” es el *presupuesto* de la ciencia, algo que su interioridad comporta como asumido. En caso contrario, el individuo trasladaría la limitación propia de su *Standpunkt* hacia el contenido del saber especulativo, con lo cual éste devendría un conocer determinado por la reflexión. Así vista las cosas, una “introducción” no es sino una *reducción sistemática* de la totalidad las determinaciones finitas *dadas acríticamente* en la conciencia. Ello tiene un doble rendimiento: i) en primer lugar, es eliminado aquello que la conciencia tenga de finito, aislado y empírico en el contexto de un conocimiento infinito; b) en segundo lugar, el *Standpunkt* de la infinitud —el reconocimiento de las determinaciones del pensar finito, depuradas de su finitud y limitación, como determinaciones inmanentes del absoluto, la unidad pensamiento y ser— es construido gradualmente en la conciencia que se va liberando de su reflexionar abstracto y contingente. En cierto sentido, esto equivale a la destrucción del entendimiento mismo y su poder de fijación.

Ahora podemos acudir a la referencia implícita a la *equipolencia* (*isosthéneia*) escéptica anunciada al comienzo del punto.

#### 4.4.4. La *equipolencia* (*isosthéneia*) como antinomia

Atendamos directamente el siguiente pasaje:

“[Si] el entendimiento fija estos términos contrapuestos [...] de modo que ambos al mismo tiempo deben subsistir como contrapuestos uno a otro, entonces él se destruye, pues la contraposición de lo infinito y lo finito tiene el significado que, en la medida en que uno de ellos es puesto, el otro es superado. En la medida en que la razón conoce esto, ha superado al entendimiento, su poner aparece a ella como un no-poner, sus productos [*Produkte*] como negaciones. [...] *La razón unifica* [*vereint*] *ambos términos que se contradicen* [*die Widersprechenden*] poniendo ambos a la vez, y con ello los *asume*” (Diff, GW 4: 17-23. Agr. cur. S.M.).

Este pasaje es importante por, al menos, tres motivos. En primer lugar, i) apreciamos claramente la *actividad* unificante de la razón, cómo su absoluta identidad consiste en el poner y asumir las determinaciones reflexivas, siendo de esta forma su esencia incondicionada; en segundo lugar, ii)

porque se *reconoce* que la unificación de la razón conserva los términos puestos por la reflexión, pero *no* como productos aislados, sino como referidos negativamente uno al otro, como asumidos: *Contradictio est regula veri, non contradictio falsi*, reza la primera Tesis de Habilitación. La destrucción de la identidad formal del entendimiento —la condición de un pensamiento que asume el poner de la reflexión— pasa entonces por la superación (*Überwindung*) del principio de identidad, la suprema ley del pensar finito que absolutiza los términos contrapuestos, aislados de la unidad de la razón. Ahora bien, junto con esto, la operación de la reflexión filosófica es concebida por Hegel como iii) un procedimiento de *formación de antinomias*, que constituye la base metodológica que permitiría elevarse sobre la reflexión a través de una forma de conocimiento, i.e. conservando la potencia determinante y diferenciadora del concepto en general.

En este sentido, la antinomia puede entenderse como un *tratamiento racional* de los productos de la reflexión, la “expresión formal de la verdad” que permite a la razón subordinar (*unter sich gebracht*) “la esencia formal de la reflexión” (Diff, GW 4: 26). Hegel obtiene del estudio del escepticismo antiguo la base desde la que pensará el concepto de antinomia, y ello antes de su confrontación expresa con la antinomia kantiana, producida en 1802, la cual le da oportunidad de enriquecer este concepto, llegando a reconocer que: “la naturaleza antinómica o, con más verdad, dialéctica de la razón, *capta* en general cada concepto como unidad de momentos contrapuestos, a los que cabría dar forma de afirmaciones antinómicas [...] de modo que podrían ser establecidas tantas antinomias como conceptos se *hayan establecido*” (WdL, GW 11: 299; 114).<sup>209</sup> Pues bien, este proceder no tan sólo permite “suplementar” la unilateralidad de cada determinación, sino también permite que tal suplementación provenga necesariamente de la carencia que exhibe la determinación negada. La antinomia es, pues, la forma que permite examinar la conexión necesaria de cada determinación, por eso Hegel la llama “expresión formal *de la verdad*”. Esta operación, que configura una protoforma del concepto dialéctico de *negación determinada*, tiene por tanto un rendimiento fundamental para una lógica que posee un *sentido* racional pues, por una parte, permite encontrar el *orden necesario* de la deducción de los conceptos del entendimiento o de las categorías de la finitud, tarea pendiente en Kant (KrV B145-146). Además esto posibilita la aclaración del sentido y significado de cada una de estas determinaciones, i.e. lo que ellas consisten en el contexto de un tratamiento científico, lo que son para la razón. Pues junto con el giro en el punto de estancia de la finitud, acontece también un cambio del sentido de las categorías: desde una consideración

---

<sup>209</sup> Asimismo vid. Enz §48n. Sobre la antinomia, vid. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität*, op. cit., p. 50ss. Para la relación de Hegel con la doctrina kantiana de la antinomia, A. Arndt, ‘Hegels Transformation der transzendentalen Dialektik’, en *La controversia de Hegel con Kant*, op. cit., pp. 51–67; R. Schäfer, *Die Dialektik und ihren Besonderen Formen*, op. cit., pp. 47–61. La conexión entre la “*equipolencia*” escéptica y la “antinomia” es detectada por G. Varnier, op .cit. (1986), p. 134.

limitada de las mismas es posible transitar a la consideración del modo en que ellas son *ya* un ponerse de lo absoluto mismo, como determinaciones del contenido de lo absoluto (y no como mera forma de la reflexión exterior): “Por esto, según Hegel, en la especulación las determinaciones lógicas no pueden conservar su significado fijado, sino que deben transformar su sentido a través de las conexiones especulativas. Ellas se asumen en una antinomia a través de la contradicción, hacia la que la especulación lleva las expresiones finitas de la reflexión.”<sup>210</sup> Pese a que sólo desde 1805-06 comienza a establecerse un concepto especulativo de dialéctica, Hegel comprende la labor de la filosofía como la síntesis de dos impulsos aparentemente excluyentes: el aporético y el sistemático, pues el desarrollo de la ciencia y de lo científico en general consiste en la formación continua de antinomias en tanto *forma de la identidad racional*<sup>211</sup>: “un poner y asumir sistemático de las determinaciones lógicas finitas inmanentes a la reflexión.”<sup>212</sup> La antinomia es el modo en que lo infinito “completa” y “elimina” las determinaciones unilaterales de la reflexión o la forma lógica de la aniquilación del entendimiento y las leyes de la finitud. Esto implica, al mismo tiempo, que lo absoluto sólo puede *aparecer racionalmente*, no intelectivamente, en lo finito como antinomia, como una “violación” de la identidad del entendimiento, de modo que se forme “una organización de conocimientos” en la que “cada miembro tiene pues consistencia [*besteht*] en tanto referencia al absoluto”, mientras que “como [mera] parte, que tiene a otra fuera de sí, es algo limitado, que sólo es a través de los otros; aislado, como limitación, es él defectuoso. Sólo tiene sentido y significación por medio de su conexión [*Zusammenhang*] con el todo” (Diff, GW 4: 20).

Abiertas quedan, al menos, dos preguntas. En primer lugar, aquella que apunta hacia el modo *in concreto* en que acontece esta conducción del entendimiento hacia la razón por medio de la reflexión filosófica; en segundo lugar, aquella que busca determinar la condición de posibilidad del

---

<sup>210</sup> K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität*, op. cit., p. 82.

<sup>211</sup> Valga en este instante la siguiente anticipación, proveniente de 1801: a partir del concepto de antinomia se entiende una definición de ciencia como la que Hegel, contra el escepticismo de la filosofía moderna, ofrece a partir de la proposición fundamental de la sustancia de Spinoza: “Diese Trennung des Vernünftigen, in welchem Denken und Sein eins ist, in die Entgegengesetzten, Denken und Sein, und das absolute Festhalten dieser Entgegensetzung, also der absolut gemachte Verstand macht den unendlich wiederholten und überall angewandten Grund dieses dogmatischen Skeptizismus aus. Dieser Gegensatz, für sich betrachtet, hat das Verdienst, daß in ihm die Differenz in ihrer höchsten Abstraktion und in ihrer wahrsten Form ausgedrückt ist; das Wesen des Wissens besteht in der Identität des Allgemeinen und Besonderen oder des unter der Form des Denkens und des Seins Gesetzten, und Wissenschaft ist ihrem Inhalte nach eine Verkörperung jener vernünftigen Identität und von ihrer formalen Seite eine beständige Wiederholung derselben. [...] Auch die Wissenschaft der Philosophie wiederholt nur immer eine und ebendieselbe vernünftige Identität, aber dieser Wiederholung quellen aus Bildungen neue Bildungen hervor, aus denen sie sich zu einer vollständigen organischen Welt ausbildet, die in ihrem Ganzen sowie ihren Teilen als dieselbe Identität erkannt wird” (Skp, GW 4: 223-224). Como es posible apreciar, la propia contraposición suprema del entendimiento es aquello que se configura como identidad racional; Hegel logra este cambio en el modo de considerar la naturaleza de lo verdadero, a partir de una incorporación de la antinomia en el saber en tanto forma finita de consideración absoluta de la infinitud. Se volverá sobre los elementos presentes en este importante problema.

<sup>212</sup> K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität*, op. cit., p. 92.

subsistir de los miembros de la antinomia, i.e. del complemento positivo de la acción negativa de la reflexión filosófica. Sólo podremos abordar sendas cuestiones en la tematización explícita de los aspectos categoriales, por lo que deberemos esperar hasta el próximo capítulo. Ahora debemos dirigirnos hacia la fuente a partir de la cual Hegel elabora este pensamiento y para eso habremos de referirnos a las fuentes antiguas del escepticismo.

## 5. La interpretación de las fuentes antiguas del escepticismo

Como señalamos, en Frankfurt Hegel se ocupó intensamente del estudio de las fuentes antiguas del escepticismo, así como de Platón.<sup>213</sup> Esta ocupación tuvo profundas repercusiones en lo relativo a la puesta en cuestión de la actividad de la reflexión, particularmente del modo en que Fichte comprendió la reflexión del Yo y la configuró como un sistema de idealismo subjetivo que culmina en un progreso reflexivo infinito.<sup>214</sup> Sin embargo, tal perspectiva crítica no alcanzó dimensión sistemática alguna, debido principalmente a las concepciones del creer y la razón con las que entonces contaba. Al transformar su concepción de la filosofía y extender la pretensión de su modo propio de conocimiento, Hegel se enfrenta al desafío de justificar y establecer la validez, evidencia y necesidad de la pretensión de un conocimiento racional de lo incondicionado, i.e. de justificar su concepto de ciencia o metafísica. El modo en que el filósofo se propone realizar esta tarea —que se configura como introducción a la ciencia— consiste en la puesta en evidencia del carácter deficiente e incompleto de todo lo finito, lo cual revelaría al mismo tiempo en qué medida la finitud representa un impedimento para alcanzar el objeto propio de la filosofía, la esencia absoluta, así como la necesidad y posibilidad del conocimiento especulativo de ésta, mediado negativamente por la reflexión filosófica.

Para este desafío, el escepticismo le proporciona un rendimiento metodológico y sistemático importante pues si, en términos generales, es posible sostener que la estrategia del antiguo escepticismo consiste en conducir cada percepción (*aisthéseis*) de los *fenómenos* (*tà phainómena*) y cada proposición (*lógos*) sobre lo que estos sean o no (consideraciones teóricas, *noúmena*) a la incertidumbre (*aporía*) conducente a la suspensión del juicio (*epoché*) por medio del establecimiento

---

<sup>213</sup> Apuntamos también que, en su interés por Platón y el escepticismo, el filósofo fue probablemente influido por Hölderlin y la “liga de los espíritus”, quienes se valieron de argumentos escépticos para corroborar los límites de la reflexión, particularmente contra Fichte, quien, por lo demás, había sido estimulado por el *Enesidemus* de Schulze para ir más allá de Reinhold (vid. V. Serrano, ‘Las tres “Reseñas” de Fichte del Otoño de 1793’, *Anales del seminario de la historia de la filosofía*, 11 (1994), 171–87).

<sup>214</sup> SW 1: 115 “Auf unser System bezogen gibt diese dem Ganzen Haltbarkeit und Vollendung; es muss verbunden werden, so lange noch etwas Entgegengesetztes ist, bis die absolute Einheit hervorgebracht sey; welche freilich [...] nur durch eine geendete Annäherung zum Unendlichen hervorgebracht werden könnte, welche an sich unmöglich ist”.



de antítesis (*antikeímenon*) en cada *parecer* de lo que es la cosa, entonces el escepticismo representa el movimiento necesario contra todo lo finito (los productos de la reflexión, el entero contenido de la conciencia<sup>215</sup>) que pretende, ilegítimamente, fijarse para sí —establecer *sus* límites como absolutos— como si fuera algo autosubsistente, i.e. el movimiento necesario para traspasar los estrechos límites de cada identidad formal del entendimiento. Precisamente, esto coincide con el movimiento negativo de la reflexión filosófica que se ha esbozado en el párrafo anterior.<sup>216</sup> Respecto al sentido *lógico* del escepticismo, o *escéptico* de la lógica, Düsing sostiene que “el verdadero escepticismo es para Hegel propiamente una lógica de las determinaciones finitas de la reflexión, las cuales se encuentran cada vez en contraposiciones y antinomias; se demuestra entonces en las propias determinaciones del entendimiento como [una lógica] antinómica en sí misma y con esto como contradictoria.”<sup>217</sup> De acuerdo con esto, la estrategia que Hegel diseña para superar las

---

<sup>215</sup> Duque establece un importante vínculo entre el terreno del aparecer para la conciencia, por tanto el ámbito de la aplicación de la *skepsis*, y la modernidad filosófica. No en vano Descartes, quien descubrió la negatividad del Yo, fue influido por la tradición escéptica y sólo pudo establecer la indubitabilidad del yo pienso (y su identidad inmediata con el ser en tanto representación que “me parece”) incorporando una *skepsis* absoluta: la suspensión del juicio relativa al contenido de lo que se enjuicia tras haber negado sistemáticamente el ámbito de lo sentido y pensado en general. De algún modo, el triunfo cartesiano sobre el escepticismo, oculta un triunfo escéptico sobre la filosofía, que deviene con esto una suerte de continuadora del escepticismo antiguo hasta el extremo de revelarse como una reflexión exterior incapaz de reconocer su negatividad como negatividad del contenido mismo y se mantiene en la contraposición de la conciencia. Sin embargo, al mismo tiempo, y tal como lo muestra la Tercera y Quinta Meditación, el triunfo escéptico sobre la filosofía es, a su vez, superado por el fideísmo (no es casualidad que en el *Vorbegriff* de Enz [§§ 76-77], Descartes comparta lugar con Jacobi), el cual traslada la certeza inmediata del yo a la identidad de la representación de Dios y su existencia, de manera que cabría *mantener conectados* los diversos momentos de este proceso: “Für Hegel ist der gesamte Gang der Moderne in de Umkreis des *Skeptizismus* eingeschrieben. Dieser Skeptizismus hat nun aber überhaupt nichts mit jener *Unphilosophie* eines Schulze und seinen *Tatsachen* des Bewußtseins zu tun [...]. Der skeptische Verlauf der *Neuzeit* gibt demgegenüber genaue Rechenschaft vom Gang des antiken Skeptizismus und —auf der Seite des philosophischen Bewußtseins— subjektive Gründe für diesen *echten Skeptizismus*, den Hegel an den *Pyrrhoneischen Hypotyposen* des Sextus Empiricus exemplifiziert. [...] Was ist nun gewissermaßen Hegels *Grundoperation* bezüglich dieses *revisited scepticism*, den er in den scheinbar entgegengesetzten Auffassungen Descartes’ und Jacobis wahrnimmt? Meiner Meinung nach besteht Hegels Leistung darin, die *operativen* Voraussetzungen des *libre penseur* und des *Fideisten* zu thematisieren und ans Licht zu bringen, wobei er sich weniger auf ihre Begriffe oder Vorstellungen bezieht als vielmehr auf die Konsequenz ihres Gedankengangs. Denn schließlich ist das *Räsonnieren* nichts anders als eine in ihren Resultaten aufgehende Vernunft, die den Weg zu diesen Resultaten, oder besser: die ihm innewohnende *Dialektik* vergessen hat” (F. Duque, op. cit. (1996) pp. 142-143). Para la influencia del escepticismo en la formación del pensamiento de Descartes, R. Popkin, *La Historia del Escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (Mexico D.F.: F.C.E., 1983), p. 159 ss.. Para la “tercera actitud del pensamiento” en el *Vorbegriff*, vid. J. Sandkaulen, op. cit. (2010).

<sup>216</sup> En concreto, sobre este paralelo Buchner señala lo siguiente: “Zum ersten überhaupt innerhalb der uns erhaltenen Schriften erwähnt er den „ächten Skeptizismus“ am Schluß der wenige Monate vor den Thesen entstandenen Differenzschrift. Im Zusammenhang einer sehr merkwürdigen Stelle [...] heißt es dort zusammengezogen, „ächter Skeptizismus“ entstehe, wenn im wachsenden Bedürfnis der Philosophie, also in der wachsenden Entzweiung und dem wachsenden Willen der Vereinigung, die Reflexion überwiege. Reflexion meint hier nicht die formelle, isolierte und fixierende Verstandesreflexion, sondern jene Spekulation, die Hegel in der Differenzschrift „philosophischen Reflexion“ nennt und die darin besteht, die Vermittlung des Widerspruches im Setzen und Reflektieren des Absoluten selbst zu vollbringen. Echter Skeptizismus also entsteht dort, wo der Anspruch des Absoluten in der Entzweiung des Denkens so mächtig geworden ist, daß er das Denken in die Notwendigkeit jener Vermittlung zwingt. In seiner echten Skepsis gerade wird dann das Denken zur Vermittlung des Absoluten selbst und bewahrt diesem die ihm notwendige, freie Seite seiner selbst”. H. Buchner, op. cit. (1969), p. 56.

<sup>217</sup> K. Düsing, ‘Formen der Dialektik bei Plato und Hegel’, en *Hegel und die antike Dialektik*, ed. by M. Riedel (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990), pp. 169–91 (p. 182).



determinaciones finitas de la reflexión consiste, justamente, en *poner de relieve* las contraposiciones que éstas comportan en virtud de su finitud, de manera que lo que cada determinación tiene de finito y unilateral quede negado y, al mismo tiempo, entre en relación con aquello que excluye como condición necesaria de su propia determinación o identidad.

A continuación se intentarán destacar los aspectos más relevantes para comprender el rendimiento sistemático del escepticismo, e.d. cómo es que Hegel se apropia del proceder escéptico para combatir a la reflexión desde sí misma y, a la vez, forjar un concepto de razón que comporte internamente una dimensión negativa.<sup>218</sup>

### 5.1. *Phainomenon, Erscheinung*

En el punto anterior se ha procurado establecer la conexión entre el contenido de la conciencia y el cúmulo de determinaciones reflexivas instauradas por la reflexión exterior de la subjetividad en tanto “hechos inmediatos de conciencia” o el “parecer” de lo que la cosa es. Asimismo, se afirmó que es en este campo donde la acción aniquilante del escepticismo opera, tal que cada determinación finita es negada y referida al absoluto a través de un procedimiento gradual de formación de antinomias: “[El escepticismo] llama en su ayuda a las apariciones [*Erscheinungen*] e igualmente a las finitudes, y desde la diversidad de estas mismas, así como del igual derecho que todos tienen a hacerse válidos, [i.e.] desde la antinomia que ha de conocerse en lo finito mismo, conoce la no-verdad de lo finito mismo” (Skp, GW 4: 215). Ahora bien, el modelo desde donde Hegel piensa esta verdad de la filosofía de la conciencia, e.d. de aquello que denomina, en un sentido restringido, *idealismo*<sup>219</sup> (digamos *mutatis mutandis* la filosofía desde Descartes a Fichte, particularmente el tramo que va desde Kant a este último), proviene del escepticismo antiguo y su acción en el campo de los fenómenos: “el criterio del escepticismo, según se expresa Sexto, es lo que aparece [*erscheinende*] (φαίνόμενον), bajo lo cual entendemos de hecho su aparición (φαντασίαν αὐτόν), o sea lo subjetivo”

<sup>218</sup> El sentido de la argumentación impide detenerse en un examen más detallado de la interpretación hegeliana del escepticismo antiguo, así como también de la lucha de Hegel contra Schulze, que sirve de pivote para recuperar la “esencia” del escepticismo antiguo. Buscaremos aproximarnos a lo esencial. Para un tratamiento más detallado de Skp me permito remitir a mi Trabajo de Fin de Máster, que se ocupa del concepto de escepticismo hegeliano tal como fue determinado en Skp: *El concepto de escepticismo en la génesis del pensamiento hegeliano (período 1801-1807)*.

<sup>219</sup> En términos estrictos, al comienzo del período jenense Hegel utiliza el término idealismo para referirse a la filosofía de Fichte considerada como una explicación del contenido inmanente de la reflexión finita (no se trata de lo que posteriormente entenderá como “auténtico idealismo”), i.e. las categorías formales del Yo. En este sentido, la tarea explícita de la lógica sería tematizar negativamente este idealismo, aniquilando su finitud tal que pueda ser complementado con el polo real de lo absoluto. Esta empresa no deja de recordar al *Sistema de idealismo trascendental* de Schelling (cfr. Düsing, op. cit. (1988), pp. 172-175), cuyo enfoque Hegel pronto abandonará, pese a que su influencia relativa se extienda hasta Phä en tanto “historia de la autoconsciencia”. Sobre la conexión de escepticismo e idealismo trascendental J. Rivera de Rosales, ‘Sujeto y realidad. Del Yo analítico sustantivo al Yo sintético trascendental’, *Daimón. Revista de Filosofía*, 9 (1994), 9–38; Hoyos, *El escepticismo y la filosofía trascendental*, op. cit..

(Skp, GW 4: 204). Desde aquí parece necesario dirigirse a la relación entre los conceptos de aparición y fenómeno, pues debería hacerse claro, para nosotros, en qué sentido pueden ser relacionados y cuáles son los límites de esta relación.

Una prueba contundente del hecho de que Hegel piensa el idealismo y la filosofía de la conciencia a partir del concepto de *phainomenon*, se encuentra en WdL, donde expresamente relaciona la apariencia (*Schein*) con “el fenómeno [*Phänomen*] del escepticismo o también la aparición [*Erscheinung*] del idealismo” (WdL, GW 11: 246; trad. 433).<sup>220</sup> Esta asimilación de *phainomenon* a *Erscheinung* resulta clave para comprender la apropiación hegeliana de la lógica escéptica en el contexto de la filosofía de la reflexión de la subjetividad, tanto por lo que homologa como por lo que mantiene diferenciado.

Ahora bien, aunque sólo en la última parte de esta investigación tendremos la ocasión de explorar el tratamiento que se otorga en WdL al concepto lógico de apariencia (y su relación con la esencia), resulta útil adelantar lo siguiente: tanto el escepticismo como el idealismo tienen en común la comprensión de la apariencia como algo carente de un *ser indiferente* (*ein gleichgültiges Sein*) a la *referencia subjetiva* (*Beziehung auf das Subjekt*), i.e. ambos permanecen en la esfera de la contraposición de la conciencia, aunque con una importante diferencia, que es lo que marca la valoración del antiguo escepticismo por parte de Hegel: el idealismo, en su extremo, se constituye como un escepticismo dogmático debido a que niega la posibilidad de un conocimiento de lo que sea en sí la cosa (*Ding*), afirmando, a su vez, la verdad del conocimiento en cuanto hecho de conciencia; con esto, el idealismo restringe la validez del conocimiento al plano subjetivo del aparecer para la conciencia. Contrariamente, el escepticismo, niega todo conocimiento de la cosa en sí *en cuanto que* el conocimiento no *consiste sino* en el aparecer para la conciencia; niega por tanto la *entera extensión* de lo fenoménico en tanto “fantasmático” o unilateralmente subjetivo.<sup>221</sup> De esta forma, mientras que

---

<sup>220</sup> Tal como afirma Duque, en el fondo de este tratamiento terminológico se encuentra la necesidad de “acorrallar a Kant” y su confuso —y algo artificioso— intento de distinguir entre *Erscheinung* y *Schein* (la dialéctica; el método escéptico empleado en la Antinomia, p.ej.) a base de distinguir la objetividad del primero de la mera subjetividad del segundo. El problema, sostiene Duque, sería el extraño estatuto de aquella “objetividad” del *Erscheinung*, que no pudiendo provenir de la cosa en sí, tampoco puede ser algo meramente pensado, siendo la pura posición vacía de una objetividad en general (*Objekt*) —algo que empero no deja de ser un mero pensamiento. Agradezco al profesor Duque por facilitarme sus notas a WdL.

<sup>221</sup> Según Varnier, aquí radicaría una de las claves para la interiorización hegeliana del momento crítico-escéptico en su método, que el idealismo no es capaz de llevar a cabo debido a que se mantiene dentro de la reflexión y el solipsismo de la conciencia, sin inscribir la negatividad de la *skepsis* en el núcleo cordial de toda experiencia de mundo: “Die Problematik der Skepsis wird stets unter Heranziehung der neuzeitlichen metaphysischen Theorien um Rahmen einer solipsistischen Deutung des Vorstellungsbegriffs und der Frage nach der Erkennbarkeit der äußeren “Gegenstände an sich” durch Vorstellungen und Empfindungen uminterpretiert. Demgemäß wird sie als eine Position konstruiert, die entweder die Wahrheit oder Gewißheit der empirischen Vorstellung gar nicht leugnet und nur dogmatische Idee einer Entsprechung zwischen ihnen und den Dingen an sich, oder besser, zwischen dogmatischen Begriffen und einer der *subjektiven*, empirischen Erfahrung äußeren Wirklichkeit angreift, oder als eine Position, die alle wahre Erkenntnis in

el idealismo busca un fundamento subjetivo para refugiarse del multiforme torbellino de lo múltiple en general —un punto *fijo y fijado por la reflexión*—, el escepticismo se inmiscuye en el torbellino mismo, o más bien se identifica con él en su afán por suspender tanto al fenómeno como lo pensado respecto de él. Interesa ahora examinar más precisamente ese afán por cuanto Hegel obtiene desde allí el procedimiento para la negación de lo finito en general: el entero contenido de la conciencia o el reino de la reflexión de la subjetividad.

## 5.2. El campo de la *skepsis* antigua

Según Sexto (*Hipotiposis*, L.I, I), el escepticismo establece tres posibilidades en el contexto de una investigación (*skepsis*) acerca de la verdad: i) aseverar un descubrimiento, e.d. decir que aquello que es manifiesto para mí coincide con el ser de la cosa misma; ii) negar toda solución posible, e.d. aseverar que no es posible alcanzar un conocimiento de la cosa; iii) seguir investigando, i.e. *ir más allá de los límites de sentido establecidos por cada aseveración de lo que es o no es la cosa*. De acuerdo con esto, los nombres de la escuela escéptica (zetética, escéptica, efética o aporética) vendrían dados por el hecho de que pretende negar lo aseverado por las dos primeras con el objetivo de hacer una *investigación más profunda*, de seguir investigando. Esta negación es realizada a través de procedimientos o direcciones (tropos) encaminadas al establecimiento “de antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas o juicios de cualquier modo posible”, que obtiene como resultado la suspensión de cada aseveración particular por cuanto “ninguna es más” verdadera que la otra, un “estado de la mente en que ni rechazamos ni admitimos cosa alguna” (*Hipotiposis*, L.I., IV). Finalmente, el escéptico alcanzaría la imperturbabilidad del espíritu o ataraxia en la medida en que renuncia a la tarea imposible de alcanzar lo verdadero por medio de recursos inadecuados, e.d. escapa a la *desesperación de la conciencia* que pretende conocer *aquello que está ahí fuera, subyacente* (*tà exothen hypokeimena*), encontrando siempre que lo que parece ser para ella, en realidad no es tal, pues lo contrario puede aseverarse con igual validez.

Ahora bien, el escepticismo comprende i) por fenómeno, la percepción en general (*aísthesis*), mientras que entiende ii) por consideraciones pensadas, aquello que se declara sobre el fenómeno o *proposición* (‘La miel es dulce’, S es P). De esta manera, la estrategia del escepticismo consistiría en contraponer tanto fenómenos a fenómenos como proposiciones a proposiciones, y unos a otros tal como éstos aparecen en nosotros, i.e. tal como son para el “sujeto” que percibe y propone. Este punto

---

Zweifel zog, da sie dieses richtige, kritische Moment nicht mit einer Begründung der Regelmäßigkeit der Erfahrungserkenntnis zu ergänzen wußte” (Varnier, op. cit. (1986), p. 131).

marca desde ahora una diferencia entre el escepticismo antiguo y aquello que Hegel, en referencia a Schulze, denomina como “dogmatismo de los hechos de conciencia”, pues si bien, tal como se menciona en *Hipotiposis* (L.I, VII), el escepticismo asiente a la sensación evidente, jamás otorga indubitabilidad a tal sensación, pues p.ej. tal como parece ser dulce, la miel puede parecer amarga a quien ha probado una más dulce.<sup>222</sup> Lejos de declarar una certeza tal, el escepticismo consiste en un llevar a incertidumbre todo cuanto *parece* ser para una consideración finita (no olvidemos a Descartes: todo sentir es *ya* un pensar por cuanto se manifiesta para el sujeto en el plano judicativo del “me parece”), y en hacerlo a través de una lógica antinómica basada en la igualdad de validez (*equipolencia*) de lo contrapuesto, la cual se expresa como un principio según el cual “a toda razón o proposición [*lógos*] examinada por mí y que establece algo dogmáticamente, me parece oponerse otra razón o proposición, equivalente a ella en verosimilitud e inverosimilitud [...] de tal manera que el enunciado de la frase no es dogmático, sino indicativo de una afección humana evidente para quien la padece” (*Hipotiposis*, L.I, XXVII).

No resulta forzado relacionar este “fondo idéntico” de lo contrapuesto con la idea de la razón que se eleva sobre las contraposiciones de la reflexión a través del reconocimiento de la antinomia de todo lo finito en general, i.e. de toda declaración que se realiza en el marco de la contraposición de la conciencia. Por este motivo, Hegel procura mostrar que los tropos escépticos tienen validez en la medida en que están dirigidos a las determinaciones intelectivas, pero que son ineficaces dirigidos contra la razón puesto que, desde la perspectiva de la razón, su constitución es antinómica, o más bien, esos tropos están puestos por la razón misma.

### 5.2.1. El doble valor de los tropos escépticos

Lo señalado anteriormente queda puesto de manifiesto con gran nitidez en la lectura de los cinco tropos de Agripa, que se encontrarían dirigidos contra la razón por medio de conceptos reflexivos:

“Porque [los 5 tropos] contienen evidentes conceptos de reflexión [*Reflexionsbegriffe*], entonces tienen una significación completamente contrapuesta según estén dirigidos hacia uno de los diversos lados [a la filosofía o al dogmatismo]; dirigidos contra el dogmatismo, aparecen del lado en que pertenecen a la razón, que junto a la parte afirmada por el dogmatismo pone la necesaria antinomia de la otra; contra la filosofía, por el contrario, aparecen del lado en que pertenecen a la reflexión (Skp, GW 4: 219)”.

---

<sup>222</sup> Skp, GW 4: 205: “[...] Los escépticos explicaron toda percepción como una apariencia, en lugar de suscribirle certeza indudable, y afirmaron que precisamente se debe declarar con derecho igualmente lo contrario de lo que se ha declarado del objeto [*Objekt*] de la apariencia”.

Tal como se ha señalado, Hegel realiza una doble operación para hacer notar su “doble filo”. En primer lugar muestra cómo es que éstos resultan eficaces contra el dogmatismo del entendimiento —prueba de ello, sostiene Hegel, es su eficacia contra la física y la matemática aplicada: “el verdadero almacén de la reflexión” (Skp, GW 4: 219)—; en segundo lugar, muestra que su impotencia contra la razón se debe a que “lo racional que hay en ellos [patente en la operación que los tropos realizan contra las determinaciones del entendimiento] está ya en la razón” (Skp, GW 4: 219). Para esta segunda operación Hegel altera el orden de la exposición de la manera siguiente: 1-3-5-4-2. Antes de entrar en su lectura es necesario dirigirse hacia la faz escéptica de los tropos de Agripa, donde Hegel argumenta según el orden 3-5-4-2-1.<sup>223</sup>

#### **5.2.1.1. Contra las determinaciones de la reflexión**

Dado que la reflexión fija uno de los opuestos y le otorga independencia, la razón muestra su necesaria *referencia* a lo otro, con lo cual reestablece la antinomia, aplicándose de esta forma el tercer tropo. Tal referencia necesaria indica, a su vez, que la primera determinación reflexiva tiene su fundamento en la segunda y ésta en la primera, lo que resulta ser el tropo del dialelo. Pero si no se reconoce tal acción recíproca, entonces se afirmará dogmáticamente, por hipótesis, que el primero está fundado en sí mismo y fundamenta al segundo: un presupuesto que presupone de igual modo al opuesto, pues si el fundamento carece de demostración, todo lo que es fundado por él se encuentra afectado por tal carencia; este sería el cuarto tropo. Por otro lado, si no se quiere aseverar la hipótesis, entonces el fundamento ha de necesitar otro fundamento y éste a su vez otro, incurriendo en un regreso *ad infinitum*, un infinito reflexivo. Por último, aquella determinación reflexiva debería ser universal, pero necesariamente no lo es en tanto se encuentra contrapuesta, motivo por el cual es posible aplicarle el tropo del desacuerdo o de la diversidad.

#### **5.2.1.2. Inmunidad de la razón ante los tropos**

Junto con esto, Hegel muestra la inmunidad de la razón ante estos tropos, i.e. cómo éstos pueden ser desarrollados racionalmente en la medida en que la razón es el poner de la contradicción y, en cuanto

---

<sup>223</sup> Röttges sostiene una interesante hipótesis para comprender la filosofía hegeliana en su conjunto en directa conexión con los Tropos de Agripa (vid. Röttges, *Dialektik und Skeptizismus*, op. cit. p. 11).

tal, es capaz de comprenderla positivamente, sin verse afectada por la unilateralidad de los términos puestos, pues la razón no es sino *relación*.

Respecto del tropo de la diversidad, Hegel plantea que toda diferencia es una diferencia interna de la razón en tanto es puesta por su “modo de ser” finito: la reflexión del entendimiento; por este motivo afirma que “algo que sea puramente desigual sólo lo hay para el entendimiento; todo lo desigual es puesto por la razón como uno (Skp, GW 4: 220).” Asimismo, el tercer tropo tampoco puede afectar a la razón, debido a que no se trata de que la razón esté en relación con algo, “en una necesaria referencia [*Beziehung*] a otro”, pues lo racional mismo “no es nada más que la relación [*Verhältnis*]”, e.d., la “referencia misma” (Skp, GW 4: 220). En el mismo sentido, el tropo del dialélo sólo afecta a los términos recíprocamente referidos, pero no a la referencia misma “pues en la referencia nada se ha de fundamentar recíprocamente (Skp, GW 4: 220).” Por otro lado, lo racional no sería, para Hegel, una hipótesis indemostrada, frente a la que pudiera presuponerse otra con igual derecho, debido a que lo racional carece de contrarios, de referencia externa; sólo a las determinaciones finitas puede presentárseles algo así como un otro externo y contrapuesto, pero la razón, en tanto poner de la antinomia, “los incluye a ambos en sí (Skp, GW 4: 220).” Por último, Hegel considera que la exigencia de un regreso al infinito no atañe a la razón porque ella no busca fundamentar externamente a elementos opuestos, sino más bien ha de comprenderse como un infinito en acto que se autodetermina, cuya infinitud consiste en la disolución de todo lo fijo, y en el reconocimiento de lo puesto como expresión de su actividad negativa, el hacerse finito de lo infinito para reconocer en lo finito la infinitud.

De este modo, Hegel concluye su consideración sobre este escepticismo que “ataca” a la filosofía sosteniendo que lo que éste produce son, más bien, determinaciones finitas para desde allí aplicar su *skepsis*. Hegel considera que lo racional no debe ser buscado como un esto o un aquello, sino que se da en la comprensión de los procesos de mediación implícitos que han dado como resultado el que esto y aquello sean lo que son. La determinación de aquellos procesos de mediación, las diversas operaciones implícitas que llevan a forjar la identidad de las cosas, es lo que Hegel considera como digno de ser comprendido bajo el nombre general de razón, más allá de la puntual división de la filosofía en lógica y metafísica. Y allí no hay ningún elemento contrapuesto, sino más bien un todo orgánico cualitativamente diverso y cohesionado por la acción de poner la diferencia.

“Como todos estos tropos encierran en sí el concepto de algo finito, y se fundan sobre esto, por medio de su aplicación [*Anwendung*] a lo racional acontece inmediatamente la conversión de eso mismo en algo finito; pues, para que pueda rascarse, los tropos le dan a lo racional la sarna de la condición limitada [*Beschränkheit*]. Ellos no van en y para sí contra el pensar racional, pero si van contra ello, como Sexto también los usa, entonces alteran inmediatamente lo racional [...]. Entonces,



si el escepticismo entra en una campaña contra la razón, en seguida hay que rechazar los conceptos que él trae y repudiar sus malas armas, inservibles para un ataque” (Skp, GW 4: 220).

### 5.3. El “lado libre de la filosofía”

En la cuarta Tesis de Habilitación (Agosto de 1801), Hegel sostiene que “la idea es síntesis de lo infinito y lo finito, y la entera filosofía reside en las ideas” (*Idea est synthesis infiniti et finiti et philosophia omnis est in ideis*). Es posible comprender parte del sentido de esta importante tesis a partir de lo expuesto hasta el momento: con el giro en su concepción de la filosofía y del conocimiento racional en general, Hegel asigna a la metafísica la concepción de lo absoluto en tanto síntesis de lo finito y lo infinito, de lo particular y lo universal, del sujeto y el objeto, etc. Como se dijo, bajo esta concepción la introducción científica a la metafísica tiene por objetivo la elevación del conocer finito al infinito a través de la aniquilación de sus formas y modos de síntesis deficientes, intelectivos, formales. Ahora bien, la séptima Tesis contiene un elemento clave para el presente problema. Allí se define a la filosofía crítica como una “forma imperfecta de escepticismo” (*imperfecta est Scepticismi forma*) por cuanto “carece de ideas” (*caret ideis*) ¿cómo y en qué contexto entender esta definición? La propuesta es la siguiente: la filosofía crítica limita el conocimiento de lo verdadero al plano subjetivo del fenómeno (*Erscheinung*), i.e. del aparecer para la conciencia que se representa el mundo a través de sus dos facultades cognitivas: el entendimiento (*Verstand*) y la sensibilidad (*Sinnlichkeit*). Con este gesto, la filosofía crítica se constituye como una forma de escepticismo en la medida en que niega la posibilidad de conocer “más allá” de la representación subjetiva, lo que para Hegel quiere decir: que niega la condición objetiva del concepto al producir una distancia infranqueable entre el conocimiento (la forma) y lo que es verdadero en sí (el contenido)<sup>224</sup> o, como sostiene Buchner, representa una “huida ante la pretensión propia de la filosofía”<sup>225</sup>. Desde este punto de vista, es posible afirmar que Schulze y su exaltación acrítica de los

---

<sup>224</sup> No obstante, Hegel reconoce ya en 1802 que, con su idea de un entendimiento intuitivo (*intuitiver Verstand*) e imaginación trascendental (*transcendentale Einbildungskraft*), así como su concepción del juicio reflexionante (*reflectirende Urtheilskraft*) y de la organización teleológica de la naturaleza, Kant formuló una idea de conocimiento y racionalidad que supera las limitaciones constitutivas de un entendimiento discursivo y empírico, e.d. la verdadera aprioridad de la idea de la razón en tanto unificación presupuesta de las contraposiciones puestas por el conocer reflexivo: “Pero en la medida en que él mismo piensa un entendimiento intuitivo, hacia el que es guiado en tanto idea absolutamente necesaria, establece él mismo la experiencia contrapuesta del pensar de un entendimiento no discursivo, y corrobora que su facultad de conocimiento no conoce sólo el fenómeno [*Erscheinung*] y la separación de lo posible y lo efectivo en él mismo, sino también la razón y lo en-sí. Kant tiene ambas cosas ante sí: la idea de una razón en la que posibilidad y efectividad son absolutamente idénticas, y la del fenómeno de ella misma como facultad de conocimiento, en la que están separadas; encuentra en la experiencia de su pensar ambos pensamientos, pero en la elección entre ambos su naturaleza ha despreciado pensar la necesidad, lo racional o la espontaneidad intuyente [*anschauende Spontanität*] y se ha decidido sin más por el fenómeno” (GuW, GW 4: 341). Cfr. KU §§ 77-78.

<sup>225</sup> H. Buchner, op. cit. (1969), p. 52.



hechos de conciencia es la radicalización “paródica” (la comedia de la tragedia que fue Kant, diríamos con el Marx del *Dieciocho Brumario*) de esta tendencia subjetivista presente en Kant, quien no pudo establecer un vínculo satisfactorio entre nuestra finitud constitutiva y la idea de infinito que también nos es constitutiva, como él mismo reconoce apenas iniciada KrV (AVII). Es por este motivo que, una vez determinado el reino del entendimiento finito como el lugar donde es posible conocer, niega escéptica o polémicamente (en la Dialéctica Trascendental en tanto “*Logik des Scheins*”) la posibilidad de un conocimiento de lo racional<sup>226</sup>, para asignar en el plano práctico una posición contrapuesta a los objetos incondicionados de la razón pura (vaciados de contenido por el tratamiento escéptico), que se relacionan con el sujeto de la acción a través de la constricción y la sumisión a una ley vacía<sup>227</sup>, que abre espacio para el dogmatismo, como el filósofo constató en Tubinga. Así, plantea Hegel respecto del tratamiento kantiano de la Antinomia de la Razón Pura:

---

<sup>226</sup> En NTr se encuentra valiosa información al respecto. En efecto, Hegel critica allí tanto el tratamiento de los objetos absolutos realizado por la “metafísica del entendimiento [*Verstandes-metaphysik*]”—particularmente el concepto de alma de la psicología racional— como la solución kantiana a los problemas planteados por aquélla. La crítica a la metafísica se clarifica con la siguiente reflexión sobre el concepto de alma de la psicología racional: “la razón no tolera ninguna substancia de la reflexión [*Reflexionssubstanz*] en tanto es algo diverso del mundo exterior; la psicología racional debe entonces comportarse ante ella [el alma] de un modo completamente diferente al que hasta ahora ha tenido, como algo ante el entendimiento” (NTr: 74). La crítica general es que la metafísica, por encontrarse inmersa en el mundo de las contraposiciones reflexivas fijadas por el entendimiento, piensa a los “objetos absolutos” (vid. Enz §1) de la filosofía, como si fueran objetos empíricos pero “más grandes”, por decirlo de algún modo, con lo que siguen estando determinados por la abstracción, la contraposición y la exterioridad, mientras que las relaciones que es posible establecer entre éstos son insuficientes. Así, p.ej. la metafísica pone al alma por medio de tres dimensiones (correspondientes a las categorías de relación): la simplicidad (identidad [*Einfachheit*]), la personalidad (referencia a lo real [*Beziehung auf das Reelle*]) y la comunidad [*Gemeinschaft*] con el cuerpo [*Körper*] (acción recíproca). Mientras que la identidad consiste en la contraposición de lo idéntico a la multiplicidad [*Mannigfaltigkeit*] del mundo —por tanto el ser-puesto del alma en tanto abstracción vacía, o sujeto sin predicados—, la personalidad pone a la relación de causalidad como referencia unilateral entre los términos contrapuestos (Hegel sostiene que Kant vio mejor el asunto al distinguir entre dos clases de causalidad, de libertad y de sensibilidad, no sin enredar ambas legislaturas). Por su parte, la comunidad de alma y cuerpo no puede ser concebida por la metafísica del entendimiento por cuanto “los dos objetos [alma y mundo] se contraponen como absolutamente diferentes [*different*]” (Ntr: 76) y a lo sumo pueden unificarse en un tercer miembro (*Mittelglieder*) condicionado (finito). Al respecto Hegel sostiene que es “un miserable recurso eso de interponer miembros intermedios para homegeneizar por así decir las dos sustancias, como si de un sedante se tratara”. En este punto, Hegel desliza una crítica a Fichte al mencionar que el problema “no mejora por medio del reemplazo de aquella expresión por la de yo y no-yo o razón y sensibilidad porque eso no es ninguna asimilación [de los miembros contrapuestos]” (Ntr: 76), y se reproduce más bien la acción de la reflexión. Pero la crítica definitiva se dirige hacia la teoría kantiana de los postulados en tanto recurso para salvar los objetos absolutos. Mientras que la reflexión de los antiguos metafísicos llega al concepto condicionado de Dios en tanto sustancia reflexiva, “los nuevos buscaron rescate en un orden moral del mundo. Establecieron la armonía del todo del mundo y de la razón en la conformidad de moralidad y felicidad [*Glückseligkeit*], conformidad que pusieron como finalidad suprema de la razón [*höchsten Vernunftzweck*]. Pues la razón está existiendo sólo como subjetividad, y aquella finalidad es sólo una idea, sólo un postulado de aquella subjetividad” (Ntr: 76). Como puede apreciarse, Hegel no critica a Kant el haber puesto al descubierto los contrasentidos e insuficiencias de la metafísica del entendimiento, sino más bien el que el filósofo de Königsberg no haya “aprendido” de su propia crítica. Kant no consigue salir de la consideración metafísico-intelectiva de los objetos absolutos, elevándose sobre el nivel de la reflexión, y sólo consigue conferirles rendimiento subjetivizando los objetos absolutos, sumergiéndolos en el formalismo del Yo=Yo, pero con ello se sigue comportando como entendimiento. Como se ve en la nota siguiente, Hegel desprenderá otro sentido de la teoría kantiana de los postulados.

<sup>227</sup> Valls Plana subraya la importancia que la octava tesis de habilitación tiene para comprender el sentido profundo de la relación entre Hegel y Kant, así como también el papel que en esta relación juega Spinoza. La idea es que, bien visto, el postulado de la razón esconde la posibilidad de “completar” la unilateralidad de la filosofía crítica. La tesis reza: “La materia del postulado de la razón, que presenta la filosofía crítica, destruye esta misma filosofía y constituye el principio

“Kant puede usar el idealismo trascendental sólo como clave negativa para su solución [de la antinomia matemática], en la medida en que niega [*leugnet*] que ambos lados de la antinomia sean algo en sí; pero por medio de esto no conoce lo positivo de estas antinomias, su término medio [*Mitte*]; la razón aparece meramente pura desde su lado negativo, como superando a la reflexión, pero ella no se pone de relieve en su propia figura” (GuW, GW 4: 337).

De acuerdo con lo expuesto, es posible sostener que Hegel critica una unilateralidad doble en la negación del idealismo trascendental. Por una parte, el idealismo trascendental afirma el polo subjetivo en tanto unidad relativa o formal del entendimiento, mientras que el contenido es contrapuesto y fijado como algo indeterminado.<sup>228</sup> Con esto niega sólo un polo de la antinomia de la idea (lo objetivo), mientras el otro es afirmado dogmáticamente (lo subjetivo). Por otro lado, cuando en el tratamiento de lo “racional” logra negar ambos polos de la contraposición de lo finito (la apariencia), no es capaz de apreciar en ello la elevación sobre la finitud de cada determinación reflexiva, la afirmación o momento positivo de lo racional, sino más bien, comprende en ello la expulsión de la razón de la esfera de todo conocimiento posible, desplazándola hacia un “más allá”. Y entonces la reflexión nuevamente se apropia de ambas determinaciones, contraponiendo lo negativo (la antinomia) a lo positivo (la idea vacía de la razón).

Sin embargo, a pesar de la escasa capacidad especulativa exhibida en el tratamiento kantiano de la Antinomia de la Razón Pura, Hegel vio en él un modelo de escepticismo especulativo<sup>229</sup> por cuanto exhibe “inconscientemente” la idea de la razón precisamente como la negación de cada determinación finita a través de la contraposición de un término de igual validez, i.e. como la actividad del poner y aniquilar en sí la finitud. Con esta concepción, Hegel piensa comprender la verdadera significación del escepticismo para la filosofía, que lejos de representar una amenaza para

---

del spinozismo”. Según la lectura de Valls Plana, Kant, al postular la armonía entre deber y felicidad, habría introducido en el interior de la filosofía crítica una verdadera “carga explosiva” debido a que “integra en su filosofía una experiencia moral incompatible con la restricción trascendental”, a saber, la “experiencia de lo absoluto” que se realiza cuando “nos ponemos a actuar obedeciendo a la conciencia moral” de modo que “hacemos que verdaderamente se sinteticen lo físico y lo moral, aunque sea inicial y parcialmente” (R. Valls Plana, op. cit. (2004)). El propio Hegel señalará en 1802: “Wenn wir dem praktischen Glauben der Kantischen Philosophie etwas von dem unphilosophischen und unpopulären Kleide nehmen, womit er bedeckt ist, so ist darin nichts anderes ausgedrückt als die Idee, daß die Vernunft zugleich absolute Realität habe, daß in dieser Idee aller Gegensatz der Freiheit und der Notwendigkeit aufgehoben, daß das unendliche Denken zugleich absolute Realität ist oder die absolute Identität des Denkens und des Seins” (GuW, GW 4: 344). Esta realidad de la Idea, que supera toda contraposición entre ser y pensar, y que expresaría el *contenido* del postulado, sería un principio immanentista (spinozista) inserto en la filosofía crítica debido, precisamente, a que conecta la idea abstracta de la razón kantiana con la *materialidad* del obrar, y con ello establece una antinomia entre dos conceptos contradictorios (lo real y lo ideal), en la proposición spinozista de *causa sui*.

<sup>228</sup> Hegel expresa esta crítica ya en el comienzo de su tratamiento de la filosofía kantiana en GuW, cfr. GW 4: 325. Para la crítica de Hegel a la moralidad kantiana, vid. K. Düsing *Das Problem der Subjektivität*, op. cit. pp. 38-50; J. Rivera de Rosales, ‘La Moralidad. Hegel versus Kant (I)’, op. cit. (2004); ‘La Moralidad. Hegel versus Kant II’, *Endoxa*, 18 (2004), 383-416.

<sup>229</sup> vid. A. Arndt, op. cit. (2004) pp. 51-67.

su pretensión de conocimiento de lo racional, se constituye más bien como el “lado negativo de la filosofía”. Por este motivo afirma que “sin la determinación de la verdadera relación del escepticismo con la filosofía y sin la intelección [*Einsicht*] de que el escepticismo mismo es en lo más íntimo uno con cada verdadera filosofía y que entonces sólo hay una filosofía que no es ni escepticismo ni dogmatismo, sino ambos a la vez, todas las historias y cuentos y nuevas ediciones del escepticismo no podrán conducir a nada” (Skp, GW 4: 206).

### 5.3.1. El *Parménides* de Platón

Pero no será Kant sino Platón quien presente ejemplarmente la relación genuina entre filosofía y escepticismo en un diálogo que conservará para Hegel un carácter modélico de razonamiento dialéctico.<sup>230</sup> Sobre este aspecto Düsing sostiene: “La lógica de la reflexión finita en tanto «escepticismo científico» es tanto una introducción sistemática a la metafísica, al conocimiento especulativo de lo infinito y absoluto, como también el componente negativo de la metafísica. Para una lógica tal, que aún no es una lógica especulativa, así como para su procedimiento en la explicación de las antinomias, contempla Hegel como modelo, por una parte, el establecimiento kantiano de las cuatro antinomias, pero por otra parte, y más fundamentalmente dada su mayor universalidad, contempla la dialéctica eleática mejorada de Platón en la segunda parte del *Parménides*.”<sup>231</sup> Lo fundamental en este instante es subrayar que Hegel busca combatir los límites exhibidos por la reflexión a partir del legado antiguo conservado en textos como éste. Nos encontramos, por tanto, con un momento de suma importancia para la comprensión de la génesis del pensamiento dialéctico hegeliano. Pero, ¿qué es lo que ve Hegel en el *Parménides*?

---

<sup>230</sup> Probablemente, el *Parménides* de Platón es a la lógica hegeliana, lo que el *Timeo* es a la filosofía de la naturaleza de Schelling (el filósofo realizó un comentario de este diálogo a los 19 años, donde lo interpreta desde Kant): un modelo a partir del cual la aporía filosófica de la modernidad, enredada en la abstracción y el mecanicismo, puede vislumbrar una salida. El hecho de que en el Prólogo de Phä —posiblemente aludiendo a su lectura por parte de Ficino— lo refiera como “la más grande obra de arte de la *dialéctica* antigua” (Phä, GW 9: 48; trad. 135) y que en Skp lo caracterice como el “sistema más perfecto y consistente de auténtico escepticismo”, sólo debe indicarnos la profunda cercanía que Hegel percibe en sendos conceptos (vid. Buchner, op. cit. (1990), p. 236ss). En la medida en que los Tropos de Enesidemo son aplicados a concreciones sensibles, como medio de elevar a la conciencia común sobre el dogmatismo presente en su opinar de lo que es la cosa, el escepticismo es una forma natural, prosaica y no metódica de la dialéctica de los conceptos puros de Platón, quien, como afirman Duque y Düsing, superó al escepticismo *avant la lettre*. Para el comentario de Schelling del *Timeo* vid. H. Ochoa, ‘Schelling y el Timeo’, *Hypnos*, 29 (2012), 258–68.

<sup>231</sup> K. Düsing, op. cit. (1990), pp. 128-129.

Tal como se desprende del pasaje recién citado, Hegel encuentra en el *Parménides* la verdadera relación del escepticismo con la filosofía —i.e. el criterio para enjuiciar todo intento escéptico<sup>232</sup>— por cuanto ve en este diálogo la negación de los conceptos puros de la reflexión:

“¿Qué documento y sistema más acabado y evidente [*für sich stehende*] de auténtico escepticismo podríamos encontrar en la filosofía platónica que el *Parménides*, el cual abarca y destruye todo el ámbito de ese saber a través de conceptos del entendimiento? Este escepticismo platónico no se dirige a *dudar* de estas verdades del entendimiento, el cual conoce las cosas [*Dinge*] como múltiples, como [un] todo que consiste en partes, como un surgir y un desaparecer, una pluralidad, una similitud, etc., y hace afirmaciones objetivas de esa clase, sino que se dirige a negar toda verdad de un conocer tal” (Skp, GW 4: 207).

Cuando Hegel sostiene que el auténtico escepticismo “abarca y destruye el ámbito del entendimiento”, sostiene, al mismo tiempo, según se ha venido planteando, que el campo de aplicación de la *skepsis* no es sino la entera extensión de la conciencia, i.e. los conceptos finitos y modos deficientes de síntesis que surgen en el interior de la reflexión exterior de la subjetividad, en la contraposición de la conciencia. Pero, junto con esto, el último pasaje seleccionado marca un criterio de demarcación respecto del escepticismo “más reciente” de corte subjetivista, criterio que será repetido —como se verá— en Phä: el escepticismo que a Hegel le interesa para su filosofía, la *skepsis* que quiere incorporar *dentro* del procedimiento filosófico, no se limita a *dudar* de la posibilidad de conocer algo determinado para retroceder desde la duda hacia un “algo otro” indubitable —pensemos p.ej. en la duda metódica cartesiana como el paradigma de una duda que retrocede a un fundamento indubitable: el pensar en tanto *hypokeimenon*—; antes bien, este escepticismo *niega* toda verdad de lo puesto por un procedimiento como el mencionado: es la negación de toda certeza del pensar finito, sea declarada como perteneciente al sujeto o al objeto. Contrariamente, el entendimiento fija contraposiciones o conceptos reflexivos y propone unilateralmente a uno de los términos como verdadero, sin percibir que ambos se niegan y determinan recíprocamente. Es precisamente en este punto donde radica la profundidad especulativa del escepticismo platónico, su utilidad para el conocimiento racional.

Desde este punto de vista, el conocimiento racional comporta en sí la posibilidad de negar todo aquello que considera como insuficiente, insatisfactorio o simplemente injustificado, lo que queda demostrado, como nos recuerda Heidegger en *Ser y Tiempo*, en que la filosofía se constituye como *pólemos*, una gigantomaquia en torno a la *ousía* (para Hegel: una historia); de esta forma, la

---

<sup>232</sup> Como se sabe, a partir de este criterio, Hegel distingue tres clases de escepticismo: i) Aquel que es uno con la filosofía; ii) aquel que se separa de la filosofía, pero que no se dirige con ella (i.e. contra el conocimiento racional), iii) aquel que, fuera de la filosofía, se dirige contra la posibilidad de un conocimiento filosófico...

potencia de lo negativo se encontraría inscrita en lo más profundo de cada intento filosófico genuino; y en realidad de todo, tal como reconoce Heráclito en el *Fragmento* B53 (“el *pólemos* es el padre de todas las cosas, el rey de todo, y algunos muestra como reyes, y a otros como dioses, a unos hace libre y a otros esclavos”, es lo negativo lo que pone la determinación, de lo esencial y lo inesencial), a quien por lo demás Hegel vincula con “lo escéptico” (Werke 20: 459). En tal sentido, Hegel viene a radicalizar esta tendencia ínsita en la naturaleza del pensar que interroga, por cuanto no se propone negar esto o aquello para afirmar el miembro no negado sino, antes bien, negar todas las certidumbres de la conciencia como un modo de purificación de la particularidad injustificada y arbitraria extendida en el espacio intersubjetivo, de modo que sea la ciencia (el pensar del yo que es el nosotros) aquello que exponga y construya el sentido de lo particular desde sí misma, en vez de que lo particular utilice a la ciencia para afirmar su parecer de lo que es la cosa, pues lo particular exhibe sólo *un* aspecto de lo universal, que tiene tanta validez como otro; y lo hace sin exponer la organización del todo que presupone al resaltar unilateralmente un aspecto de éste. Pero el punto es cómo ha de considerarse tal negatividad: ¿Como simple exclusión de lo otro y afirmación de lo mismo, o como relación entre lo otro y lo mismo? Y es aquí donde el *Parménides* viene a mostrar que lo otro y lo mismo son diferentes e iguales a la vez, i.e. viene a mostrar cómo las determinaciones reflexivas se niegan y relacionan mutuamente porque, en cuanto finitas, poseen igual validez<sup>233</sup> (*equipolencia*): forman pues una antinomia.<sup>234</sup> Por tal motivo, Hegel considera que el *Parménides* expresa el “lado

---

<sup>233</sup> No obstante, el carácter aporético del diálogo no encuentra lo positivo en lo negativo, lo cual se diferencia de la lectura neoplatónica del mismo. Cfr. K. Düsing, *ibíd.*, p. 181.

<sup>234</sup> Esto nos lleva a un punto muy enigmático dentro del diálogo. En efecto, luego de la demoledora crítica de Zenón, Parménides, el pensador de lo Uno, alaba el que Sócrates haya dirigido el problema de la verdad de lo múltiple hacia la región inteligible, así como también su facultad investigadora (dialéctica); pero, al mismo tiempo, sostiene que el supuesto de la inmovilidad de las formas con que cuenta Sócrates fue lo que le permitió a Zenón la posibilidad de negar la conexión entre la región eidética y los fenómenos: tomados los conceptos puros tal como Sócrates los piensa, se torna inevitable la duplicación de los planos, así como también la duplicación de las entidades y de las ciencias (el siervo ideal es siervo sólo en relación con el señor ideal; la ciencia ideal sólo conoce los objetos ideales / el siervo fenoménico es un siervo relativo al señor fenoménico; la ciencia fenoménica, aparente, es ciencia relativa a los objetos fenoménicos, aparentes), lo que en el fondo torna imposible nuestro acceso al plano fundamental (y lo que es peor para Parménides, niega la divinidad de los dioses mismos, los cuales se encontrarían, impotentes, en un más allá, imposibilitados de intervenir en los asuntos de los hombres). Resulta particularmente enigmática la posición del anciano Parménides, pues da la impresión de que Platón, en su dramaturgia filosófica, lo pone, hasta cierto punto, de su propio lado, pues el sabio le da a Sócrates la clave necesaria —el método— para conocer la realidad de las formas, y esto lo hace recomendándole el método de Zenón, pero cambiando la finalidad con que éste lo emplea: Zenón pretendía, a través del método de la hipótesis y sus consecuencias, negar escépticamente la realidad de la multiplicidad, mientras que Sócrates —recomendado e instruido por Parménides— debería emplearlo para *exhibir la condición dialéctica de la idea*, a la cual sólo es posible acceder desde el desarrollo de las oposiciones que comporta en sí —vemos aquí cómo la lectura positiva que, según Hegel, Ficino hace del *Parménides* encuentra algunas señas en el propio texto. De esta manera, el método que Parménides desarrolla, a modo de ejemplo, en relación a lo Uno consiste en que: “En una palabra, a propósito de algo, se suponga que él es o que él no es o que está afectado por cualquier otra determinación, se deben examinar las consecuencias que se siguen tanto respecto de sí mismo como respecto de cada uno de los otros, el que se prefiera elegir, e igualmente respecto de una pluralidad y todos en conjunto (Par: 136b-c).” Inmediatamente se aprecia cómo el método de Zenón se “completa”: no basta con examinar las consecuencias de la primera afirmación, sino también debe ponerse la antítesis de ésta como hipótesis segunda. Además de esto, la frase final del pasaje nos advierte aquello que sería el



libre de toda auténtica filosofía” (Skp, GW 4: 208), su capacidad de negar todo aquello cuanto le es dado inmediata y dogmáticamente, todo lo que obliga a la filosofía a encerrarse en límites fijos predeterminados. En cuanto tal<sup>235</sup>, el lado libre, negativo de la filosofía “no constituye una posición particular de un sistema” sino, antes bien, es “lado negativo del conocimiento de lo absoluto y presupone inmediatamente a la razón como el lado positivo” (Skp, GW 4: 208). Hegel establece aquí la división de la filosofía a la que se ha recurrido anteriormente: la lógica forma el lado negativo de la filosofía, y no es sino el escepticismo en tanto *introducción* (se ingresa a la metafísica negativamente, desde lo que ella aún no es); por este motivo, es el lado “reflexivo” —finito— de la metafísica, pero precisamente porque se encuentra *referido* a la metafísica, el paso por la reflexión y sus determinaciones es *negativo*: la aniquilación y asunción de la finitud. Por su parte, la metafísica sería el conocimiento positivo de la razón al cual se accede una vez negada toda finitud y contraposición en el conocer. De este modo, el escepticismo no es una *posición particular* de un sistema filosófico o filosofar, sino más bien la relación negativa que las diversas determinaciones del filosofar —en tanto apariciones, no-libres, finitas, empíricas de la filosofía— guardan entre sí. Desde este punto surge una importante cuestión, que ya ha sido aludida: *¿cómo es posible el paso hacia el lado positivo?* Desplazamos nuevamente el interrogante, pues en este pasaje de Skp, donde Hegel se concentra en rescatar la potencia negativa del escepticismo, el “paso” mencionado aparece sólo como un *presupuesto*, y sólo se menciona a Ficino como aquel que supo *intuir* (la palabra no es casual,

---

movimiento “especulativo” final: la consecuencia de la hipótesis particular debe remitirse a la totalidad del argumento. Una de las cosas que probablemente ha de haber admirado mucho a Hegel es que el desarrollo de este método ejecuta un desplazamiento en todos los límites que el propio concepto aseverado en la hipótesis necesariamente presenta. Cada concepto pasa a ser más bien lo contrario de sí mismo, pues revela que sólo puede ser explicado y demostrado a partir de la relación con su contrario (su ser sólo tiene sentido en tanto *ser-con* o relación, en tanto se refleja en el *ser-otro*), siendo esta explicación la expresión de su devenir interno, aquello que la simple posición contiene como no-desarrollado (vemos cómo lo que en Par y Sof se juega es una reformulación dialéctica del modo de ser del *eidos*, un intento por elevar el movimiento al plano inteligible); por este motivo Parménides puede hacer afirmaciones tales como “lo uno es igual y es más grande y más pequeño que él mismo y que las otras cosas” (Par: 151b) o “lo uno está necesariamente siempre él mismo en sí mismo y en algo diferente, y siempre se mueve y está siempre en proceso (Par: 146a).” La conclusión general de esta dialéctica es que todo se encuentra en relación con su determinación contraria, por lo que —contra Zenón— la contradicción no sería un criterio para negar un concepto o la realidad de una cosa (sólo lo es para negar su consideración finita), sino, más bien, para afirmar su verdad en un plano fundamental (incondicionado), como relación que produce o determina a partir de la negación birreferencial. Yendo un poco más lejos de lo expresado en el diálogo, podríamos considerar que la ataraxia del carácter de Pirrón —lo positivo del escepticismo en tanto imperturbabilidad *ante* la contradicción de los fenómenos o de las proposiciones con que estos son pensados y referidos— encontraría su expresión conceptual inmanente (como idea especulativa) en la conclusión final del *Parménides*: “[...] Al parecer, si lo uno es o bien si lo uno no es, él y las otras cosas son absolutamente todo y no lo son, aparecen como absolutamente todo y no lo aparecen, tanto respecto de sí mismas como entre sí (Par: 166c)”. Cabe señalar que en el *Sofista* esta concepción fundamental será incorporada en una teoría del juicio, entendido como diafresis-síntesis.

<sup>235</sup> Cabría preguntarse por el lado no-libre de la filosofía (de cada configuración, se dijo anteriormente). Éste correspondería *al carácter que todo filosofar tiene de algo empíricamente dado*, el encontrarse determinado por las condiciones históricas de su emergencia y la singularidad de su punto de vista, i.e. la posición desde la cual se le aparece a cada examen lo verdadero. ¿Se encuentra Hegel fuera de los límites del filosofar? No, pero su enfoque proporciona la posibilidad interna de que todo filosofar se libere a sí mismo de su condicionamiento finito ¿absolutamente?

como veremos) lo positivo en el torbellino negativo (la “purificación del ánimo” [*Gemüt*], la “libertad del espíritu”) del *Parménides*.

Pero aún es necesario mencionar un último punto de importancia para nuestro argumento, en lo relativo al lado negativo de la filosofía: el modo en que opera la *skepsis* en el conocer finito.

### 5.3.2. “*Panti logoì lógos isos antikéitai*”

Anteriormente se caracterizó a la operación del entendimiento como un conocer formal debido a que fija cada determinación puesta por la reflexión, de modo tal que excluye de sí toda relación con la otredad que se encuentra más allá de sus límites. En términos de la lógica tradicional esto no quiere decir otra cosa que lo siguiente: el saber del entendimiento se aferra al principio de identidad —la suprema ley del pensamiento (finito)— y lo considera como norma absoluta para el establecimiento de lo verdadero. Ahora bien, el entendimiento expresa su saber sobre lo verdadero a través de proposiciones —i.e. a través de la estructura judicativa (S es P)—, las cuales adoptan el esquema sustancia-accidente. La identidad formal del sujeto es precisamente aquello que se pone en el lugar de la sustancia, mientras que lo “no esencial” es subsumido a partir de la referencia del predicado al sujeto. Con esto, la proposición forma una unidad de sentido y declara unívocamente que algo es o no es. Esta declaración univoca es la operación a través de la cual la reflexión pone una determinación, que queda fijada y contrapuesta a otra. Hegel considera que la proposición en general tiene un carácter *formal* y *dogmático* debido a que “es puesta solamente para sí, sin afirmar igualmente la que se le contrapone contradictoriamente”, y “precisamente por eso es falsa” (Skp, GW 4: 208). Por tal motivo, la operación del escepticismo, en tanto intervención de la razón en los productos del entendimiento, consistiría en la aniquilación del saber formado por proposiciones puestas para sí, aisladas. Con este objetivo, Hegel se apropia del lema escéptico *panti logoì lógos isos antikéitai*: toda proposición tiene una contrapuesta de igual validez. A partir de aquí, el filósofo afirma que toda proposición del entendimiento puede ser desarrollada racionalmente, organizada, lo que equivale a una destrucción del principio de identidad en el marco del tratamiento filosófico:

“Por esto el así llamado principio de contradicción tiene también para la razón tan poco de verdad formal, que, por el contrario, cada proposición de razón debe contener, en vista de los conceptos, una violación del mismo. [...] Reconocer [*anerkennen*] el principio de contradicción como formal quiere decir entonces conocerlo [*erkennt*] al mismo tiempo como falso. —Porque cada filosofía auténtica tiene este lado negativo, o asume constantemente el principio de contradicción, quien tenga ganas puede poner de relieve inmediatamente este lado negativo y exponerse [*sich darstellen*] desde éste un escepticismo” (Skp, GW 4: 208-209).



Con esto han quedado caracterizados, al menos en términos generales, tanto la apropiación hegeliana del proceder escéptico antiguo, como también el sentido en que éste se constituye como lado negativo de la razón. En la medida en que el escepticismo se constituye como una elevación sobre la verdad que otorga la conciencia común y su corazonada (*Ahnung*) de infinitud, i.e. sobre los conceptos y representaciones finitas, Hegel determinará su posición sistemática como el “comienzo [*Anfang*] de la filosofía”, su “primer peldaño o nivel”, pues la aniquilación de las certezas de la conciencia finita es, al mismo tiempo, la preparación del *Standpunkt* en el cual puede desarrollarse el *saber*, el elemento de la identidad de concepto y ser (vid. Diff, GW 4: 18). Y esto en, al menos, un triple sentido: i) por una parte, el escepticismo pone en evidencia la imposibilidad inscrita en todo lo finito, y con ello disuelve el poder de fijación del entendimiento, los obstáculos que éste impone para el conocer especulativo; ii) por otra parte, pone en evidencia la *conexión* entre las determinaciones finitas, y con ello les otorga un tratamiento racional; iii) finalmente, pone en evidencia tanto la necesidad como la posibilidad de lo absoluto, por cuanto se construye paulatinamente, vía negativa, el horizonte de unificación donde las determinaciones de la reflexión tienen subsistencia.

## Recapitulación

Viniendo de la concepción religiosa elaborada en el *Fragmento*, se ha mostrado cómo el contenido sintético-vivificante del creer se abre a una forma de conocimiento conceptual, determinada como una “metafísica”. Desde aquí comenzamos a caracterizar el *primer modelo de asunción del conocer finito*, a través de los siguientes pasos:

- En primer lugar (punto 3.) nos aproximamos a la transformación hegeliana del modo de considerar la relación entre la vida finita y la infinita, así como también la elevación de aquella hacia ésta. Esto se realiza introduciendo un enfoque contextual-histórico para pensar la relación entre lo absoluto y la finitud. Con ello se abre a la consideración filosófica y sistemática de las configuraciones concretas de la razón en cada época, particularmente aquella que forma su presente: la cultura del entendimiento que tiene a la escisión como “principio”. Hegel piensa la relación mencionada través de la estructura esencia-apariencia (este última reconocida ahora como *aparición*), de manera que la esencia absoluta, identificada con la razón en tanto sustancia, aparece en sus diversas configuraciones finitas, las cuales “olvidan” su referencia esencial debido a que se sumergen en las limitaciones de la finitud, obteniendo allí una individualidad empírica (un estar contingente y concreto), desde la que el entendimiento se da la apariencia de razón.

- En segundo lugar (punto 4.) iniciamos la exploración del primer modelo de asunción del conocer finito, el cual se concentra en la lógica del entendimiento, entendida como introducción escéptica a la metafísica. Apuntamos que el conocer finito, la reflexión, puede ser considerado tal como se da en la configuración (el estar del saber) o según sus conceptos puros, i.e. abstrayendo la forma figurativa. Hegel exploró esta segunda consideración tras su arribo a Jena y desde ella propuso como tarea de una introducción la elevación de la reflexión a especulación, del entendimiento a la razón, a través de la crítica de la finitud. Igualmente, nos detuvimos para caracterizar algunos rasgos concretos del conocer finito, el objeto de la ciencia introductoria. Finalmente determinamos el concepto de reflexión filosófica como término medio entre entendimiento y razón, localizando en ella el primer modo de transmisión de la ciencia hacia “más allá” de ella misma, con el objetivo de *trasponer* el conocer culturalmente disponible.
- Finalmente (punto 5.) acudimos a sectores del *corpus* que ilustran la apropiación hegeliana de las fuentes antiguas del escepticismo, en parte para profundizar en la idea de una introducción escéptica (como “lado negativo de lo racional” y “primer nivel de la filosofía”), en parte para detenernos en concepciones escépticas que Hegel proyectará en su propia filosofía.

## Tránsito

Pese a que hemos esbozado las líneas generales del modelo de asunción “lógico-escéptico”, hay numerosos aspectos que solicitan mayor concreción. En cierto sentido, lo expuesto puede ser considerado como una primera aproximación general, pues carece de un tratamiento categorial detallado. Por este motivo, en el próximo capítulo buscaremos concretar lo expuesto hasta ahora a través de un tratamiento más detallado de los conceptos de la lógica temprana. Además, sólo de esta forma será posible rastrear un motivo posible para la crisis de este enfoque temprano, la cual puede localizarse, precisamente, en el tránsito a la metafísica. Esta crisis se reflejará en un cambio en la concepción de lo absoluto en cuanto “vida infinita”, de la que resultará una transformación en la división de la filosofía y, en consecuencia, un cambio en el modelo de asunción del conocer finito.



### Capítulo 3. Aspectos categoriales. La elevación *lógica* a la vida infinita

Como anunciamos, en el presente capítulo buscaremos aproximarnos al despliegue categorial de la lógica temprana. Lamentablemente no se conserva una fuente directa de aquello que hubiese sido la “lógica escéptica” de Hegel, tampoco se sabe a ciencia cierta si tal lógica fue redactada. Esto obliga a moverse en un plano conjetural. Sin embargo, una determinación aproximada del contenido de esta lógica resulta extremadamente útil; principalmente por dos motivos: en primer lugar, porque permitiría aclarar gran parte del contenido avistado hasta el momento al especificar concretamente el orden y las categorías presentes en la elevación a la infinitud; en segundo lugar, porque nos conduciría hacia punto en el que acontece el paso a la especulación o el conocer infinito, con lo cual podremos apreciar la culminación de la lógica, así como también la naturaleza del conocimiento especulativo. Precisamente en este instante se revelarán ante nosotros motivos posibles para la crisis del enfoque “lógico introductorio”, crisis que, como se ha venido anunciando, se relaciona con el desmarque hegeliano del enfoque intuicionista-indiferentista de Schelling.

Si bien nos encontramos frente a la dificultad de proponer una reconstrucción del contenido de esta lógica, consideramos que es posible realizarla, en términos aproximativos, naturalmente. Al menos en parte, es posible sortear la dificultad señalada acudiendo a los textos del período en que Hegel presenta las pautas generales de su pensamiento, así como también a los que les suceden inmediatamente y a otros intentos de reconstrucción de esta lógica.<sup>236</sup> A su vez, para el propósito central del presente capítulo existen dos textos clave, en los que Hegel establece las pautas y objetivos de la lógica entendida como una introducción a la metafísica. Estos textos fueron destinados a las lecciones del semestre de invierno de 1801/02 y se encontraron en un grupo de fragmentos más amplio<sup>237</sup>: *Introductio in Philosophiam*, lección que al parecer no fue dictada; y *Logica et*

---

<sup>236</sup> Intentos de una reconstrucción del contenido de la lógica temprana han sido llevados a cabo por autores como K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit., ‘Absolute Identität und Formen der Endlichkeit. Interpretationen zu Schellings und Hegels erster absoluter Metaphysik’, en *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik*, op. cit., pp. 101–93; J.H. Trede, op. cit. 7 (1972); J. L. Gómez, *Fichte, Schelling y Hegel. La doctrina de las categorías como criterio de diferenciación*. (Quito: Efímera, 1995). Además, se encuentran referencias vitales en: W.C. Zimmerli, *Die Frage nach der Philosophie*, op. cit., XII; F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit., pp. 373–456

<sup>237</sup> Los fragmentos pertenecen al primer período de Hegel en Jena, y fueron encontrados en la *Berliner Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz* hacia el año 1975 junto a un gran número de apuntes de clases realizadas por el filósofo en el *Gymnasium* de Nuremberg. La mayor parte de estos documentos estaban allí guardados desde 1889, y los manuscritos correspondientes al período de Jena habían sido confundidos como parte del material proveniente de la época de Nuremberg, hasta que una inspección del estado del archivo de la biblioteca dio lugar a su revisión más detallada. Se trata de textos redactados por el propio Hegel entre los años 1801–1803, en el marco de sus primeras lecciones en la Universidad de Jena. El conjunto se compone de seis fragmentos que pueden ser divididos en dos grupos. El primero de ellos proviene del año 1801 y está compuesto por tres fragmentos: 1. *Diese Vorlesungen*; 2. *Die Idee des absoluten Wesen*; 3. *Daß die Philosophie*. Por su parte, el segundo grupo se compone nuevamente de tres fragmentos, probablemente elaborados en el año 1803 (GW 5: 363–377): 1. *ist auf das Allgemeine*, 5. *Das Wesen des Geistes*. 6.

*Metaphysica*, que muy probablemente corresponde a NTr. Junto con pasajes de Diff y NTr, los textos servirán como base para el presente recorrido, que pretende servir de orientación para la comprensión de lo expuesto y para profundizar en el sentido de conceptos y operaciones que marcarán la crisis del enfoque lógico introductorio.

Procederemos en el siguiente orden:

1. En primer lugar ofreceremos una visión de conjunto del sistema de la filosofía tal como fue determinado en el período, localizando la lógica en su interior, como primera parte.
2. En segundo lugar emprenderemos el intento de reconstrucción categorial hasta la asunción del conocer finito, que prepararía el tránsito-a y su proyección-en la metafísica.
3. En tercer lugar abordaremos el “principio de la filosofía” o del “conocer infinito”, tal como ha resultado del camino por la finitud. En este lugar abordaremos la concepción de lo absoluto como *sustancia*, así como del “inicio” de la metafísica.
4. Finalmente, nos dirigiremos hacia la crisis del modelo “lógico-escéptico” a través de la exploración del concepto de “intuición trascendental”.

## 1. La presentación (*Vortrag*) de la idea de la filosofía

En el semestre de invierno de 1801/02, Hegel enseña la filosofía como “el conocer de la esencia absoluta” (*absolutes Wesen*) en cuanto “idea especulativa” (GW 5: 262). Bajo el influjo de Schelling y Spinoza, la esencia absoluta es, en términos generales, comprendida como sustancia: uno-todo. Pero más determinadamente, la sustancia es caracterizada como un *movimiento* de realizarse (*realisieren*) a sí misma a través de la creación de su propio cuerpo, desplegado dentro de ella misma (*in ihr sich seinen entfalteten Leib erschafft*); o también, caracterizada como *naturaleza*; este movimiento de “encarnación” es al mismo tiempo el regreso a sí misma, pero ahora como espíritu real y autoconocimiento del espíritu, vale decir, especulación.

Antes de continuar debemos matizar un punto. Hegel no identifica el “conocimiento de la esencia absoluta” como “idea” con la “esencia absoluta”, sino que aquél es un momento en el interior de su desarrollo, momento en el que ésta se conoce en el elemento de la “idea”, del “saber especulativo”. Por tanto, ni la “esencia absoluta” se agota en su exposición científica, ni la exposición científica hace superfluas otras configuraciones de la esencia absoluta, lo que incluye también formas

---

*seiner Form*. Sobre la cronología de Jena y aspectos relacionados con la actividad docente del filósofo, vid. H. Kimmerle, op. cit. (1967).

de saber no-especulativas. Pero a la inversa, la exposición científica de la “esencia absoluta” es idéntica a ésta, pero *como idea*, i.e. como especulación y ciencia. Por tanto, la ciencia no tiene el modo de ser de otras configuraciones de la “esencia absoluta”, no tiene el modo de ser de la finitud: es conocimiento racional de la razón.

Por este motivo, Hegel diferencia entre una suerte de “base empírica” no-libre compartida por las restantes ciencias y el carácter *incondicionado* del conocimiento filosófico. Ello en el siguiente sentido: mientras que toda ciencia se inicia con un *presupuesto*, al cual acepta acríticamente (p.ej. que “allí” hay un “objeto dado”), la filosofía sólo puede iniciarse consigo misma, pues es la “esencia absoluta”, pero como “idea”. Ello tiene, al menos, dos implicaciones importantes: en primer lugar, i) que el saber especulativo debe construir la identidad de la esencia absoluta desde sí mismo, sin tomar nada exterior; y sólo así es él idéntico con ella, pero en el elemento de la idea; ii) en segundo lugar, que aquello que otras ciencias presuponen el saber especulativo no puede presuponerlo, motivo por el que la especulación funda desde sí misma las diversas áreas relativas a las configuraciones de la esencia absoluta. Por tal motivo, Hegel sostiene lo siguiente: “Toda otra ciencia es una parte de la entera extensión del conocimiento científico: tanto ella como su objeto [*Gegenstand*] tienen su lugar determinado en este todo [*Ganzen*], dependiendo, tal como las restantes, del punto central de todas, de la filosofía” (GW 5: 259). El conocimiento especulativo posibilita la *localización* (*Erörterung*) de los conceptos elementales, más básicos, de la experiencia y los conocimientos derivados de ella; pero no porque conozca algo “nuevo” que trascienda tales conceptos, sino porque es el todo construido científicamente, en el conocer infinito.

En *este* sentido es que la especulación puede ser considerada como la *culminación* o el *regreso* a sí de la esencia absoluta; pero, tal como se dijo, cada momento del desarrollo del espíritu tiene su derecho propio. Por tal motivo, el filósofo sostiene que la esencia absoluta es el *movimiento* del realizarse y regresar a sí, de modo que no puede ser ni (solamente) su realización ni (solamente) su autoconocimiento, sino el continuo devenir y actualizarse de los extremos pendulares. Afirmar lo contrario sería tan disparatado como pensar que puede haber filosofía del arte sin arte, o que la filosofía puede ahorrarse los acontecimientos históricos.

Como decíamos, dentro de este movimiento pendular se le asigna a la filosofía la extraña posición de situarse como “culminación” —si es que podemos hablar de culminación en Hegel, un infatigable diseñador de círculos infinitos— del movimiento de la idea (desde la naturaleza a la filosofía, pasando por la eticidad) y, a la vez, como el inicio de su conocimiento (desde la filosofía a la realización del espíritu, pasando por la naturaleza). Ahora, precisamente por ser el conocer de la esencia absoluta (entiéndase el genitivo en sentido subjetivo y objetivo), la *filosofía es ella misma el movimiento en que consiste su objeto*, lo absoluto, pero idealmente. De este movimiento se deducen,

por tanto, las partes del sistema de la filosofía: i) el puro autoconocimiento de la esencia absoluta o “ciencia expandida de la idea”; ii) la idea como naturaleza; iii) la elevación de la naturaleza al espíritu, desde donde emprende su regreso a sí, que culmina con la vuelta al inicio plenificado “en la filosofía de la religión y el arte”, allí donde se “organiza la intuición de Dios” (GW 5: 264).<sup>238</sup>

Desde aquí cabe observar que, dentro del sistema de la filosofía, el “saberse a sí en cuanto tal” de la esencia absoluta, que Hegel denomina como *metafísica*, tiene una función —no posición— análoga a la de la filosofía en el orden de la efectividad de la esencia absoluta. La metafísica es al resto de la filosofía lo que la filosofía es al conocer no-filosófico, *pero en un sentido inverso*: la metafísica contiene las configuraciones exteriores de la esencia absoluta, pero como idea, i.e. “disciplinadas” por el conocer especulativo. Por eso, la metafísica ha desplazado ya el carácter empírico y finito de lo “extra-científico”, y sólo así constituye su interioridad: ella organiza sus partes desde sí misma y se expande sistemáticamente a las ciencias reales de la filosofía. Hemos visto ya que es la reflexión filosófica la encargada de ejecutar este movimiento de interiorización al extenderse “provisionalmente” el territorio de lo “no-científico”. El punto nuclear para nosotros es que la conexión entre lo “no (más bien: pre)-filosófico” y la “filosofía” viene dada por este acto de introducción.<sup>239</sup> Pero una vez traspasado el umbral de la razón no hay *interiorización sino interioridad*: es *el movimiento mismo* de la idea que debe determinarse a sí misma primero en cuanto tal, para posteriormente volcarse en sus determinaciones reales, i.e. ver cómo ésta *es* como naturaleza, y finalmente la unidad de ambos aspectos: el espíritu que se auto-intuye. Allí *la idea vuelve nuevamente hacia sí*, pletórica de contenido, *intuyéndose como arte*. Por este motivo, sostiene Hegel que “desarrollaremos esa idea para el conocimiento, y asimismo en este conocimiento ingresaremos en la diferencia de cada determinación de la idea, pero totalmente bajo el dominio y según la necesidad [*Nothwendigkeit*] de la idea misma, de modo que en este estar-fuera-uno-de-otro

---

<sup>238</sup> Este es un punto problemático, que señala ciertas incoherencias o vacilaciones dentro del enfoque hegeliano. Parece ser que, bajo la influencia de Schelling, Hegel ve la culminación de la filosofía -de la metafísica- en la organización de la intuición de lo absoluto, en tanto clarificación conceptual de aquello que acontece en el arte y la religión. Carente aún de contenido *lógico* (i.e. de comprensión de lo absoluto como *sujeto*), la metafísica sigue dependiendo de los conceptos alma, mundo y Dios, cuyo acceso al conocer humano vendría garantizado por una forma infinita de intuición suscitada por la representación bella y sacra en tanto “exposición de lo absoluto”. Sin embargo, en la propia exigencia de *organización* de la intuición se encuentra el germen de la culminación de la metafísica en el elemento conceptual referido a sí, puro (la filosofía de la filosofía, por decirlo de algún modo). Poco tiempo después, Hegel comprenderá que el concepto especulativo no requiere una intuición para liberarse de la reflexión, sino que es ya aquella intuición. Desde aquí, la intuición que suscita la representación bella es sólo un momento inmediato dentro de la captación de lo infinito, necesitado de un desarrollo conceptual suficiente; además, en la medida en que acontece como representación, aquella intuición se encuentra aún presa de la finitud y la conciencia ya que ese “saber” aún no corresponde cabalmente a su objeto. Se volverá sobre la función de la intuición.

<sup>239</sup> Aunque en diversos contextos, tanto Nuzzo (op. cit. 2010, pp. 97–103) como Fulda (*Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik* op. cit., pp. 18–54) afirman la irreductibilidad de la *posición sistemática de la “introducción”*. Y ambos coinciden al plantear que, a través del desarrollo de su pensamiento, pone en la *posición* de la “introducción” diversos intentos, *uno* de los cuales fue Phä.



[*Aussereinander*] no perdamos la unidad; pero en la extensión en la que ésta se prolonga mantenemos siempre la unidad, de modo que cuanto más extenso es el conocimiento, también deviene más profundo, y finalmente toma conjuntamente su extensión y su profundidad, y el entero desarrollo de la naturaleza ética y espiritual se reúnen [*zusammenfassen*] en la idea una” (GW 5: 262).<sup>240</sup>

Desde aquí el filósofo sostiene algo que ya nos es familiar: antes que toda esfera particular del conocimiento filosófico, “lo primero [...] es conocer la idea simple de la filosofía misma”, idea a la que “sólo la lógica puede servir de introducción [*Einleitung*], siempre que ella conozca íntegramente tanto las formas de la reflexión, en cuanto tales fijadas, al igual que la reflexión, despejándolas del camino, de modo que no queden obstáculos en el camino a la especulación; y al mismo tiempo, en cierto modo, que se ponga delante siempre en un reflejo [*Widerschein*] la imagen del absoluto y, con ello, la haga familiar” (GW 5: 272-273). Como se aprecia, estamos en el terreno de la filosofía que nos ocupó anteriormente.

### 1.1. La (im)posibilidad de una introducción

Debemos volver brevemente sobre el concepto de “introducción” para enfatizar su carácter “denegativo”, desde allí transitaremos al desarrollo categorial de la finitud. Pues bien, debido a que el conocimiento filosófico no puede presuponer nada, es que deben reducirse todos los presupuestos ante-filosóficos (hemos hablado ya de los dos presupuestos que configuran el espacio introductorio). Ciertamente, Hegel sostiene que “la filosofía como ciencia no necesita ni tolera una introducción” pues “para su fundamentación [*Begründung*] [...] necesita en tan escasa medida de alguna otra ciencia, como de alguna clase de instrumentos ajenos” (GW 5: 259), pero él mismo se ocupa intensamente de elaborar una. Debido al carácter *a priori de lo histórico*, el filosofar se encuentra situado en un mundo y formado por él, “es algo empírico”; esto es exactamente lo mismo que decir que la razón se pone en la escisión y finitud para darse un estar, y sólo desde ella ingresa hacia sí misma. Esto nos lleva a realizar una afirmación crucial para nuestro problema: *de conexión de la*

---

<sup>240</sup> El adjetivo “profundo” corresponde aquí a la “intensión” o “comprensión” de un concepto. Hegel está aquí “contraviniendo” la regla básica de la lógica formal: la relación inversa entre extensión e intensión. P.e. ‘esto’ es el más extenso de los conceptos —porque a todo le conviene, al menos “ser esto: *tóde ti*”—; pero por ello es el menos intenso: no se comprende nada con él. Contrariamente, según Hegel la Idea es el concepto más intenso (es pues lo uno) pero también lo más comprensible: toda WdL da cuenta de la idea, que es la verdad y toda la verdad (GW 12: 236). Respecto a la doctrina de la proposición especulativa (la inherencia de los predicados en el punto intensivo del sujeto y la subsunción del sujeto en la extensión de los predicados), Duque subraya lo siguiente: “A la base de esta lectura está, latente, la ley de reciprocidad inversa de la extensión e intensión, que Hegel es el primer lógico [...] que haya negado (e.d. disuelto en la dispersión del juicio infinito, contraído en el punto vacío del juicio idéntico)”, ‘Propuesta de lectura de la “Proposición Especulativa” de Hegel’, en, op. cit. (1990), pp. 87.

ciencia con lo extra-científico es de carácter negativo, e incluso, en un sentido más estricto, escéptico, pues niega todas las certezas previas a su constitución en cuanto tal, pura. En cierto modo, ella misma es el resultado de ese gesto antifundacionalista inaugural y radical.<sup>241</sup>

En términos más concretos, la ciencia debe comenzar por combatir aquello que obstaculiza su propia realización como conocer especulativo, a pesar de que ello va en contra de la naturaleza de lo especulativo mismo.<sup>242</sup> Ella debe propiciar (el acontecimiento de) un giro en el nivel propio de la reflexión, liberar la apariencia en el conocer, pues la propia idea de una “introducción”, de una “antesala preparatoria”, proviene de él ya que pone al objeto (*Gegenstand*), así como al inicio del conocimiento filosófico, más allá de la filosofía misma. La introducción hegeliana pretende reducir la racionalidad que solicita una introducción y que además termina presa en ella. En el texto señala una crítica que también encontramos años después, en la Introducción a Phä<sup>243</sup>:

“No hay, por el contrario, nada que deba ser más evitado, que transformar la entera filosofía en una introducción [*Einleiten*], o que ésta sea tomada por la filosofía; un tal filosofar introductorio se da bastante en los tiempos actuales —bajo los nombres de fundamentación de la filosofía, criticismo, método escéptico o refugio contra el dogmatismo— en favor de la seguridad [en el conocer], seguridad con la que este filosofar afirma ir hacia la obra; pero si la cosa [*Sache*] se examina más de cerca, entonces se encuentra que la seguridad de este fundamentar [*Begründens*], de este proceder crítico, consiste propiamente en esto: en mantenerse fuera del filosofar” (GW 5: 259-260).

En principio, notemos lo siguiente: Hegel reúne bajo un mismo *Standpunkt* tendencias que cuentan con objetivos disímiles; y no sólo en apariencia, sino de fondo; p.ej. la renuncia escéptica a una fundamentación conceptual del conocimiento y el intento de asegurar trascendentalmente el conocimiento objetivo del mundo.<sup>244</sup> Más allá de lo que esas tendencias busquen, la razón de su reunión bajo una misma posición radica en lo que ellas realizan de hecho: como medio para prevenir el error en el conocimiento de lo verdadero, se supone una separación entre éste y su objeto, de modo tal que la primera acción necesaria para conocer —el conocimiento previo al conocimiento de lo verdadero— sería determinar qué es lo que se puede *realmente* saber. Pero se ha producido de este

---

<sup>241</sup> En este punto sigo a Varnier: ‘Versuchte Hegel eine Letztbegründung? Bemerkungen zur Wissenschaftlichen skepsis als Einleitung und zum Begriff einer “skeptischen Wissenschaft”’, en *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, op. cit. pp. 285–330.

<sup>242</sup> Tal vez por eso Hegel se esfuerza, tanto aquí como en el enfoque fenomenológico, por dotar de cientificidad a la “Introducción”.

<sup>243</sup> Cfr. J.M. Navarro Cordón, op. cit. (1974), pp. 262.

<sup>244</sup> Incluso estas tendencias contrapuestas se hallan en el interior de un mismo filosofar, como en el caso de la filosofía crítica kantiana: mientras que en el tratamiento del entendimiento finito —la deducción de las categorías— predomina la búsqueda de fundamentación conceptual del conocimiento, en el tratamiento de las ideas de la razón —dialéctica trascendental— lo que denomina es el método escéptico. En ambos casos se da un vacío irremediable en el que se hunde el conocimiento, vacío que Hegel identifica con una forma deficiente de escepticismo, como reza la séptima tesis de Habilidad.

modo una inmersión en la esfera subjetiva y formal, que culmina o con la declaración de la imposibilidad de conocer el objeto, puesto como un más allá, o con la remisión de todo conocimiento posible a la esfera subjetiva del aparecer para la conciencia. Y en eso consiste el entendimiento y la reflexión: el poner límites y la fijación de los miembros contrapuestos, de modo tal que éstos no consiguen relacionarse: o bien se excluyen o uno somete al otro dogmáticamente.

De acuerdo con lo señalado, sería esta tendencia a un filosofar previo lo que convierte a la entera filosofía en una mera introducción: “el miedo al error como el error mismo”, dirá Hegel años después, puesto que culmina con la posición de lo subjetivo como límite absoluto y transforma la filosofía en reflexión de la subjetividad.<sup>245</sup> Fiado de esta apariencia, el filosofar presupone estar *fuera del todo*, sin poder reconocerse en él. Contrariamente, el suabo advierte que: “el conocer finito o reflexión” no se encuentra frente al todo, “como si ambos fueran absolutamente contrapuestos entre sí”, sino que esto es un producto del entendimiento, una “abstracción de la absoluta identidad” (GW 5: 271). Desde esta perspectiva, una vez que las determinaciones de la reflexión se encuentran purificadas de su finitud, los conceptos de la reflexión deberían poder reconocerse en el objeto absoluto de la filosofía, pues “en el conocer racional o de la filosofía *está la materia* [subrayo] de este conocer finito” (GW 5: 271).

Nos dirigimos así al proceso de elevación categorial, donde el filosofar empírico es captado por la filosofía y conducido sobre su finitud: “comenzar desde lo finito en sí mismo —sostiene Hegel— para desde ello, en la medida en que es aniquilado [*vernichtet*], ir hacia lo infinito” (GW 5: 271).

## 2. Desarrollo racional de las categorías de la finitud

La esfera de la lógica se encuentra constituida por “las formas del pensar especulativo”, tal como éstas son para la reflexión, i.e. carentes de contenido (de objetividad) y fijadas por el entendimiento, la “facultad del pensar finito”. Hegel dilucida el objeto de una verdadera lógica a partir de los siguientes objetivos a cumplir en ella:

- i) En primer lugar la lógica debe “establecer las formas de la finitud y, ciertamente, no amontonadas empíricamente [*empirisch zusammengehaftet*], sino tal como ellas brotan de la razón, pero privadas de lo racional por el entendimiento, [i.e.] que sólo aparezcan en la finitud”.

---

<sup>245</sup> Con intención polémica, en GuW (GW 4: 14-15) Hegel llegará a identificar los proyectos filosóficos de Locke y Kant.

- ii) En segundo lugar ha de exponerse “la aspiración [*Bestrebung*] del entendimiento, [i.e.] cómo imita a la razón en una producción de la identidad, aunque sólo puede producir una identidad formal”. En este punto, Hegel agrega que este arte mimético en que consiste el entendimiento sólo puede ser desenmascarado si se pone “delante el modelo [*Urbild*] que él copia, la expresión de la razón misma”.
- iii) Por último, la lógica debe superar gradualmente las formas intelectivas (*die verständigen Formen*) a través de la razón, con lo cual debería ponerse en evidencia “qué significado y enjundia [*Gehalt*] tienen estas formas finitas” para ella. Esto es precisamente lo que Hegel llama *conocer negativo de la razón*, por cuanto el entendimiento y todas las determinaciones finitas de la reflexión —la entera extensión de la conciencia, digamos— son reconocidos como una aparición finita, *antinómica*, de lo absoluto. Debido a que estas determinaciones finitas reciben un tratamiento racional en la lógica, ellas son *negadas* en lo que tienen de unilateral y aislado, pero, a su vez, subsisten en sus conexiones necesarias en el interior del todo de la lógica, cuyas determinaciones reflexivas se encuentran referidas a la razón (recordemos: reflexión *como* especulación). Según la concepción hegeliana de la época, en este punto brotaría *el principio de la filosofía*, a partir del cual sería posible *ingresar en el conocimiento metafísico*, lo positivo de lo racional, donde las categorías de la lógica se encontrarían asumidas como *concepto especulativo*.<sup>246</sup>

Con esto han quedado delineados los *objetivos* de la lógica. Pero Hegel también ha pensado un programa y un orden para su consecución. En *Logica et Metaphysica* (GW 5: 273-274), Hegel establece el siguiente orden para la elevación hacia la infinitud:

- i) En primer lugar, deben aparecer “las formas generales o leyes de la finitud, tanto en un respecto objetivo como subjetivo, o abstraídas de que sean formas subjetivas u objetivas; con esto, se expone siempre su finitud, y a ellas como reflejo [*Reflex*] del absoluto”. Según una indicación presente, esto corresponde al desarrollo de las categorías.
- ii) En segundo lugar se encuentra el tratamiento de las formas de síntesis subjetivas, con las que el entendimiento imita a la razón: “el entendimiento se examinará en el curso de sus niveles, a través de los conceptos, los juicios y los silogismos”.
- iii) En tercer lugar, “se señala el asumir de este conocer finito a través de la razón; en parte aquí será el momento de investigar el significado especulativo de los silogismos (cómo ellos se destruyen para abrir paso a la especulación); en parte señalar la asunción de las formas

---

<sup>246</sup> vid. Trede, op. cit. (1976), p. 142.

del entendimiento que se han presentado previamente o las leyes de la finitud; en parte, será también lugar de indicar los fundamentos en general de un conocer científico: las leyes propias de la razón, siempre que ellas pertenezcan a la Lógica, i.e. lo negativo de la especulación”.

Según este orden procederemos en nuestro intento de reconstrucción. No obstante, antes de explorar los niveles de la lógica temprana, dando con ello comienzo a nuestro intento de reconstrucción, debemos realizar una consideración metódica importante.

## **2.1. El principio metódico de la triplicidad: poner, contraponer, referir**

Carente aún de una concepción metódica especulativa de la dialéctica, Hegel se ve en la necesidad de obtener un procedimiento deductivo mediante el cual desarrollar la “dialéctica” de las categorías, que hasta el momento viene identificado con un “escepticismo” en cuanto lado negativo de lo racional. Como se vio, el papel de aniquilación de las formas finitas es asignado a una reflexión de carácter filosófico, la cual ejecuta una *skepsis* en los productos de la reflexión, aun cuando (o precisamente porque) lo positivo de este acto sea reservado a la metafísica entendida como un conocer infinito. Por tal motivo, debemos preguntarnos según qué “principio” específico se ejecuta la deducción de las formas finitas, i.e. cómo la reflexión puede ser asumida con sus propios medios. En NTr se menciona un elemento muy concreto para comprender el proceder de la reflexión filosófica. Allí el método “escéptico” de formación de antinomias es caracterizado por medio de los conceptos fichteanos de poner (*Setzen*), contraponer (*Entgegenzetzen*) y referir (*Beziehen*), con lo que la acción de la reflexión es utilizada como instrumento racional (NTr: 71). Según este método de “cumplimentación”, a cada determinación finita ha de contraponerse otra igualmente finita, de modo que posteriormente sea explicitada la referencia existente entre ambas, resultando de ellas una unidad a la que debe ser contrapuesta otra en virtud de su finitud. Probablemente este principio se encuentra en estrecha vinculación con aquello que en la tercera Tesis de Habilitación el filósofo denominó como “ley del espíritu” (“*Quadratum est lex naturae, triangulum mentis*”). Con independencia de esto, lo cierto es que el principio juega un triple rol sistemático i) ejecuta la aniquilación de cada categoría; ii) permite establecer las conexiones particulares dentro de cada grupo de categorías, iii) permite establecer la conexión general entre los tres grupos de categorías.<sup>247</sup>

A través de este movimiento de aniquilación gradual de las determinaciones finitas, que al mismo tiempo las deduce, conserva y unifica, se prepara o forma el *Standpunkt* requerido para el

---

<sup>247</sup> vid. K. Düsing, op. cit. (1988), p. 164.

conocer infinito<sup>248</sup>, pues la conciencia conoce allí en qué medida cada determinación finita es insuficiente y al mismo tiempo parte de lo absoluto, i.e. construye o concibe en sí la asunción de su propia finitud; casi como si se tratase de un teología negativa: sólo desde el conocimiento de lo que lo absoluto no es, es posible dar con su ser, desde la nada de lo finito es que se ingresa en el horizonte de lo absoluto.

## 2.2. Formas generales de la finitud

La lógica comienza por la exposición de las “formas generales o leyes de la finitud”, que involucra tanto a las “formas puras de la intuición empírica”, como a los “conceptos del entendimiento”. Siguiendo el esquema kantiano, se comienza por la intuición:

### 2.2.1. Tiempo y espacio como “abstracciones supremas de la finitud”

En NTr, Hegel llama al tiempo y al espacio —i.e. las condiciones de toda experiencia posible— “abstracciones supremas de la finitud” (NTr: 66) o “modos [*Modi*] de todo ser de la finitud” (NTr: 65), pues el mundo abierto por el tiempo y el espacio —el mundo que la física y la matemática

---

<sup>248</sup> Como se subrayó en otros lados, la transformación del saber proviene de una transformación del espíritu, pues el pensar habita un mundo, al que expresa (también en sus necesidades y falencias, por cierto). Hegel parece pensar que actualizando la forma de la racionalidad disponible al nivel del *acontecimiento* (lo posible en la historia) podría conseguirse la renovación de las instituciones y del individuo. Así, la filosofía es al entendimiento lo que el individuo es a su mundo. Al respecto, Duque sostiene lo siguiente: “Los «inicios finitos» del filosofar —o sea: la lógica como *introducción a la filosofía*— están relacionados con el conocimiento infinito e incondicionado de una manera exactamente simétrica a la actitud que un sujeto (sea un individuo o un estamento particular) tiene con la formación histórica de un pueblo, entendido como totalidad. En lo político se trata pues de licuar las formas *enfrentadas* [...] para que, dentro del reconocimiento de sus particularidades [...] se aúnen y mancomunen, formando un Estado. Por eso el estado de necesidad de la filosofía no solamente corresponde al hecho de que haya de comenzar ésta por la lógica del entendimiento en el ámbito teórico, sino que esa «indigencia» está aconteciendo de manera bien real en medio de la *crisis* de una «forma ética antigua» y dentro de una nación dividida, como Alemania. [...] Y la necesidad de pasar de la lógica del entendimiento a la metafísica corresponde así exactamente al paso de una «formación cultural» (*Bildung*), cuya «naturaleza ética» ha quedado envejecida y hecha pedazos, a una nueva configuración ” (F. Duque, *La Era de la Crítica*, op. cit., pp. 423-424). Ahora bien, el paralelo kairológico-político de la reflexión filosófica —que se monta sobre la reflexión finita para dirigirla a la razón— es el héroe —Alejandro, ejemplarmente (GW 5: 271)— que se ha purificado de toda finitud y singularidad —lo que no deja de ser un trágico sacrificio— para identificarse con la totalidad (el todo que ha negado-recorrido-asumido sus momentos), pagando el precio de su destrucción, como escribe el poeta Pablo de Rokha en ‘Canto del Macho anciano’: “el hombre que rompe su época y arrasándola, le da categoría y régimen, pero queda hecho pedazos y a la expectativa” (*Acero de invierno*, 1961). Desde aquí podemos entender dos cosas: por qué, tal como la libertad, la verdad es algo que debe ser *alcanzado* (el movimiento de llegar a ella es a la vez su producción), y por qué Hegel pudo pensar la política desde su enfoque filosófico en textos como *System der Sittlichkeit* y el *Naturrechtsaufsatz* (en los que, por lo demás, comienza por primera vez hablar de “dialéctica” propiamente tal). Sobre esto último, vid. Trede op. cit. (1976), pp. 153-159.



conocen formalmente— es justamente el reino abierto por y para la reflexión: lo empírico.<sup>249</sup> Tiempo y espacio son pensados como “puntos con continuidad” (NTr: 65) en tanto “un infinito fuera-de-sí” (*ein unendliches Außersich*), que avanza de contraposición en contraposición. La idea parece ser la siguiente: el mundo abierto por la sensibilidad es un continuo de exterioridad; las cosas nos son dadas en el tiempo y el espacio, encontrándose una fuera de otra, y naturalmente también fuera de nosotros; es más, si se examina más profundamente, las propias cosas se componen de elementos exteriores entre sí, lo cual parece inaugurar una cadena causal al infinito tanto para explicar el mundo en general, como para explicar la composición íntima de cada cosa (nivel atómico, subatómico, etc.). La forma de su relación se da en un nivel mecánico, bajo el principio general de la causalidad; esto nos recuerda la determinación reflexiva de la vida, avizorada a propósito del *Fragmento*. Desde aquí Hegel piensa las dimensiones del tiempo a través de las categorías modal-ontológicas, utilizando el modelo “poner-contraponer-referir”: “el presente es un punto, un momento, antes del cual se encuentra el pasado y después del cual se encuentra el futuro. Él es lo efectivo, el futuro es lo posible y lo pasado su referencia [i.e. lo necesario]”. Sin embargo, la cosas no son vistas así desde el nivel de la reflexión, pues si ella “ahora exige algo infinito, entonces pone lo pasado sin inicio y lo futuro sin final —y es así como surgen allí dos supuestas infinitudes!” (NTr: 65). La reflexión piensa la infinitud en el tiempo tal como piensa las *cosas* dentro del tiempo, i.e. empíricamente, motivo por el cual cae en un avance indefinido, que Hegel llama en esa época “infinito de la reflexión” o “infinito empírico”, y que posteriormente denominará “infinito malo” (cfr. WdL, GW 11: 80; trad. 262) <sup>250</sup>

---

<sup>249</sup> No es casual el orden de los temas del curso: se comienza haciendo referencia a la contraposición de la conciencia, para luego preguntarse por la materia, que se ha desplazado hacia un más allá del sujeto: i) la materia, ¿es creada (*geschaffen*) o sólo está formada? ii) ¿son uno la materia y la forma? iii) ¿es simple o múltiple, un todo o partes? iv) está viva o muerta (i.e. ¿determina su movimiento para sí?). Pero estas preguntas son irresolubles para la reflexión, precisamente debido a la exterioridad de su poner; o mejor dicho: surgen desde aquella exterioridad (“die Frage der Reflexion”, dice Hegel). El entendimiento busca responder a tales preguntas a través de proposiciones, pero “yo puedo decir lo contrario con el mismo derecho” (NTr: 64) —recordemos pues la *equipolencia*. Desde estos interrogantes, pasa Hegel a la consideración del tiempo y el espacio como formas supremas de la reflexión, y posteriormente ejemplifica el conocer finito de lo empírico a través de ciencias reflexivas: la matemática, la física y la geometría, las cuales avanzan de condicionado en condicionado y por tanto no pueden conocer la identidad de lo racional. Sólo después de esta múltiple consideración del mundo de la reflexión, Hegel se dispone a esbozar la deducción y crítica de las categorías de la finitud. De acuerdo con esto, y tal como en Kant (cfr. Prol §14-17), ellas serían los conceptos puros que subyacen a las leyes y principios establecidos por las ciencias. Kant fundamentó transcendentamente el mundo de la reflexión, pero aquella fundamentación exhibe sus propias insuficiencias: las determinaciones de la reflexión no pueden “aplicarse” a lo absoluto sin caer en *contradicciones* —como Kant mismo reconoce, de mal modo según Hegel, al final de la *Analítica Transcendental*, en la ‘Anfibología de los conceptos de reflexión’ (KrV A269/B325ss), donde critica tanto el intelectualismo de Leibniz como el sensualismo de Locke.

<sup>250</sup> A este respecto no deja de ser sintomático que se nombre el movimiento natural como un aspirar [*Streben*] y una añoranza [*Sehnsucht*] de lo diferente por devenir idéntico, cosa no conseguida. Esos términos son utilizados normalmente por Hegel para combatir a las filosofías de la reflexión, particularmente a los románticos y Jacobi, pero también al progreso infinito de corte kantiano-fichteano.



(Antes de continuar debemos advertir que, si bien este tema ha sido apenas señalado, posteriormente adquirirá gran relieve, particularmente cuando sea puesto en conexión con el conocer representativo y el conceptual).

### 2.2.2. Sobre el concepto de ‘categoría’

Comenzamos la reconstrucción de las categorías en su especificidad, refiriéndonos al propio concepto de ‘categoría’. En cuanto leyes de la finitud, las categorías son los conceptos básicos del entendimiento *discursivo*, que en términos amplios puede ser determinado a partir de la contraposición fundamental dentro de la que se encuentra: el entendimiento discursivo supone un mundo exterior conformado por una multiplicidad óptica que configura el territorio de su experiencia posible. De acuerdo con esto, lo característico del entendimiento discursivo es el *llegar* a un mundo previo, externo, dado de antemano (en el tiempo y el espacio), con el cual se relaciona y al que se refiere mediante el lenguaje predicativo: las categorías serían, de esta forma, los conceptos básicos de la predicación.<sup>251</sup> Ahora bien, en la medida en que, ya en Aristóteles, es posible verificar una tendencia a conformar una correspondencia entre los conceptos discursivos básicos y la constitución íntima de la objetividad<sup>252</sup>, y dado que el propio Kant busca con denuedo —aunque infructuosamente, diría Hegel— la forma de otorgar un papel activo a las categorías del entendimiento discursivo (esa “gramática del pensar”) en la constitución de la objetividad, la pregunta que se dirige hacia la naturaleza de las categorías es compleja: ¿son las categorías el reflejo discursivo de la naturaleza de las cosas, la mera forma de su aparición para nosotros, meros recursos imaginarios del lenguaje, o expresión de un proto-encuentro trascendente, al modo de una inteligencia originaria leibniziana<sup>253</sup>, entre el hombre y Dios? No obstante, precisamente porque el tratamiento de las categorías en la Lógica acontece *tal como éstas aparecen para la reflexión filosófica, aunque persistan en su finitud y contraposición*, la Lógica prescinde de la contraposición de la conciencia para la consideración de las categorías, pues presupone de antemano (y esto no deja de ser problemático, como se ha venido

---

<sup>251</sup> Así, p.ej. la atribución del predicado ‘rojo’ al sujeto ‘rosa’ en un juicio categórico supone el concepto de cualidad como condición de la atribución en la medida en que lo rojo de la rosa indica una cualidad particular de ella inducida empíricamente, pero el concepto general de cualidad no es algo que se induzca empíricamente de la rosa, sino que es más bien algo supuesto en la predicación.

<sup>252</sup> En la que nombres como el de Escoto han llegado incluso a vincular, a partir de las categorías, lo finito y lo infinito, por cuanto ambos comparten una esencia común. Sobre la conexión Aristóteles-Escoto-Kant en el contexto del problema de las categorías, vid. A. Rosales, *Ser y Subjetividad en Kant. Sobre el origen subjetivo de las categorías* (Buenos Aires: Biblos, 2009), pp. 31–96. Sobre las categorías en Fichte, Schelling y Hegel, vid. Gómez, *Fichte, Schelling y Hegel*, op. cit.

<sup>253</sup> En un pasaje de Skp (GW 4: 232ss.), Hegel mismo sugiere este modo de interpretar a Leibniz, precisamente en polémica contra el esfuerzo kantiano-schulzeano de restar objetividad al concepto.

sugiriendo) la identidad del ser y el pensar, considerando también como síntoma de una consideración insuficiente, finita, la dicotomía que expresan las preguntas señaladas. Esta es la crítica básica que Hegel, al menos desde Jena, dirige a la concepción de las categorías de la filosofía crítica:

“El puro ser (no lo absoluto, sino el que surge a partir de la negación de una oposición) no puede ser considerado ni como un todo [*Ganzes*] de por sí independiente, ni como partes que fueran de por sí independientes. Esto último coincide con la visión [*Ansicht*] del entendimiento, según la cual lo objetivo se desintegra en determinidades. El entendimiento planteó hace tiempo la pregunta respecto a cómo son las cosas-en-sí, y, tal como lo demuestra la filosofía crítica, comprendió al respecto que aquella forma del ser no es algo objetivo, sino sólo subjetivo. Aquí surgió el concepto de lo indeterminado (la materia capaz de cualquier determinación) y del conocer condicionado. El absoluto (no el verdadero) se contrapuso a éste [al conocer condicionado] y entonces no fue posible ninguna identidad, y por ello tampoco un conocimiento de las cosas en sí, ya que siempre lo condicionado es seguido por lo condicionado.<sup>254</sup> Pero allí mismo se ve la exigencia de una visión única, desde la cual, naturalmente, ni la determinación ni la determinidad puedan [*darf*] ser separadas” (NTr: 67-68)

Por los motivos expuestos, la propuesta en este contexto es comprender las categorías en sentido amplio como determinidades de la finitud en general, o sea como formas de la abstracción de la identidad originaria que configuran el “material” con que el entendimiento se “ocupa” en su determinación reflexiva de la objetividad. A qué correspondan tales determinaciones de la finitud no es una pregunta pertinente en el tratamiento de las categorías en la Lógica, pues precisamente lo que se busca es aniquilar la contraposición que está en la base de la pregunta formulada. En este mismo sentido, el propio Hegel señala que la finitud de las categorías siempre debe exponerse “como un reflejo de lo absoluto”, i.e. en su referencia racional, entendiéndolas como modos de abstracción de la esfera fundamental, en la que concepto y ser son idénticos.

Pasamos ahora al desarrollo de las categorías.

---

<sup>254</sup> Resulta curioso ver cómo Hegel se apropia de la crítica de Jacobi (a quien un año después atacará en duros términos) para mostrar la nulidad del conocer del entendimiento, cómo este desemboca necesariamente en la nada de lo que se propone conocer. Más allá de la crítica de GuW, esto demuestra la importancia que tuvo para su pensamiento, y nos permite apreciar como un gesto coherente la inclusión de éste en el tercer posicionamiento del *Vorbegriff* así como también la reseña favorable que en 1817, menos apremiado por la necesidad de consolidar su punto de vista a través de la polémica, Hegel le otorga en el marco de la publicación de sus obras completas (Werke 4: 429-461). Pöggeler (‘Die Ausbildung der spekulativen Dialektik in Hegels Begegnung mit der Antike’, en *Hegel und die antike Dialektik*, op. cit., pp. 42–62 (p. 43ss)) ha llamado la atención sobre la intensa lectura de las obras de Jacobi durante sus años de formación.

### 2.2.3. La noche del ser

Tal como puede verificarse en Diff, el concepto de “ser”, con el que se inicia el desarrollo de las categorías, pierde en Jena la significación que tuvo en Frankfurt. Como se vio, allí este concepto correspondía, ante todo, a la unificación presupuesta por la reflexión, que podía presentarse en el espíritu humano por medio del creer. El cambio de enfoque en la comprensión del suabo se evidencia cuando sostiene que

“Cada ser que el entendimiento produce es algo *determinado* [S.M.], y lo determinado tiene algo indeterminado ante y tras de sí, y la multiplicidad del ser yace entre dos noches; carente de sostén, descansa sobre la nada, pues lo indeterminado es nada para el entendimiento, y finaliza en la nada” (Diff, GW 4: 17).

El pasaje es complejo y debe ser leído con detención.<sup>255</sup> Es posible sostener, en primer lugar, que Hegel está abriendo el itinerario de la elevación hacia la infinitud a partir de la delimitación del campo de acción del entendimiento: si nos es lícito establecer una analogía con Kant, podría decirse que la acción se sitúa entre la nada de la cosa en sí y la nada de la idea de la razón. A diferencia de la concepción de Frankfurt —y también la posterior identificación dialéctica entre ser y nada del enfoque maduro—, ‘ser’ mienta la esfera general de la *determinidad* (el “siempre-haber-salido-ya-de-la-nada”) y es identificada con la esfera del entendimiento; por tanto, con el territorio del ser-puesto por la reflexión, el cual debe ser aniquilado hasta que la exterioridad de la reflexión respecto a lo en sí, la objetividad, sea evidenciada completamente en su no-verdad. Esto es importante por, al menos, dos motivos: en primer lugar, porque así se establece expresamente la conexión general e *irreductible* entre determinación y reflexión (i.e. finitud).<sup>256</sup> En tanto poner de la *limitación*, la reflexión es también la condición de posibilidad de la configuración de algo así como una “experiencia”, hecho que debe ser tenido en cuenta para comprender adecuadamente el modelo de superación de la reflexión que Hegel desarrolla en Jena. En segundo lugar —y más próximo ahora—, porque otorga un indicio claro del comienzo y el sentido del tratamiento de las categorías en el marco de la Lógica. Tomando en cuenta NTr (68-70), Düsing<sup>257</sup> sostiene que Hegel se orienta en general por la tabla kantiana de las categorías<sup>258</sup>, pero no sin introducir una diferencia significativa,

---

<sup>255</sup> vid. W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität*, op. cit. pp. 29–31.

<sup>256</sup> vid. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit. p. 93.

<sup>257</sup> *ibíd.*, p. 81.

<sup>258</sup> Asimismo vid. L. M. De la Maza, *Lógica, Metafísica, Fenomenología*, op. cit., pp. 43–58.

que no desaparecerá de su filosofía: Hegel comienza su deducción por las categorías de cualidad<sup>259</sup> en tanto modo más básico de determinidad —lo pensable en general— que ha de preceder a uno más específico, como lo cuantitativo. Esta esfera, la de la determinidad en general, es aquello que se identifica con la “variedad del ser” en tanto determinaciones de la reflexión; pero debido a que toda determinación de la reflexión es finita, y por tanto se encuentra llamada a desaparecer desde su nacimiento, la esfera del ser no encuentra sostén alguno, constituyéndose como un *devenir categorial*: la unidad de ser y no ser.<sup>260</sup>

### 2.2.3.1. Cualidad

Dentro de la esfera del ser, i.e. de la determinidad, la cualidad (*Qualität*) contiene las categorías de realidad (*Realität*), negación (*Negation*) y limitación (*Limitation*)<sup>261</sup>, las cuales son tratadas por Hegel

---

<sup>259</sup> El comienzo por la cualidad y no por la cantidad marca una diferencia fundamental de Hegel con respecto a Kant, pero también con respecto a Schelling, quien piensa lo absoluto como indiferencia cuantitativa: “Hegel, por el contrario, considera que el absoluto se expresa mediante la *diferencia cualitativa* ya que ésta expresa la contraposición de los entes en el absoluto, en virtud de que el absoluto se diferencia *en* los entes y no fuera de ellos. Hegel critica a Schelling cuando éste intenta pensar el absoluto como “indiferente” a la contraposición de cada determinidad consigo misma, indiferente al contenido contradictorio de cada determinidad. En general, Hegel considera que este concepto de Schelling, así como la consideración meramente *cuántica* del absoluto, queda por esto mismo “exterior” o “fuera” del absoluto, en cuanto se “abstrae” de la diferencia cualitativa de *cada cosa*” (Gómez, *Fichte, Schelling, Hegel*, op. cit., p.190). La diferencia cualitativa, en tanto esfera general de la determinidad, será siempre mantenida por Hegel como primera determinación del absoluto, y es por tanto el horizonte general del trabajo del concepto. Esta idea se encuentra en la base del distanciamiento crítico de Hegel con respecto al enfoque intuicionista indiferentista schellinguiano. Se ha llegado a ver (tal vez en un lugar demasiado prematuro) en la cualidad la clave del desarrollo de “lo lógico” en cuanto proceso de autodeterminación (ser-para-sí), vid. J. E. Fernández, *Finitud y Mediación. La cualidad en la Lógica de Hegel* (Buenos Aires: Ediciones del signo, 2003), pp. 34–40.

<sup>260</sup> Si se permite el excurso, cabe recordar al respecto que, en su *Análítica Existencial* del ser finito, Heidegger determinó la “trama de la vida” del *Dasein* como una “extensión” entre dos términos: el nacimiento y la muerte (*Ser y Tiempo* §72); pues bien, puede verse en esta Lógica hegeliana de la finitud un antecedente de esta concepción; existe sin embargo una diferencia importante: los dos términos de la extensión del entendimiento no poseen el mismo significado, o mejor dicho, la nada que antecede a la determinación se resignifica una vez que la esfera de la determinación es asumida en la infinitud; no obstante, mientras la infinitud aparezca *para el Standpunkt de la reflexión* —i.e. como determinación de reflexión— ésta tendrá el valor de “*postulado indeterminado*” o “*infinito de la reflexión*”. De esta forma, las dos noches entre las que se despliega la extensión del entendimiento, i.e. la vida inmersa en la contraposición de la conciencia, mientras la *nada* del ser en el sentido específico del ser como esfera de la determinidad, lo que equivale a decir: ellas mientras el no-ser de la conciencia, su aniquilación. Pero el modo de este mentar difiere en cada una de las noches: mientras que la primera noche es la nada de lo indeterminado inmediato, en la segunda noche se anuncia o se determina apofáticamente lo absoluto como *más allá* de la reflexión —recordemos lo señalado a propósito de la labor mostrativa de la razón en el *Fragmento*—; una vez que, por obra de la razón, esta noche es alcanzada, se revela a sí misma como el mediodía de la vida infinita: como pletórica de determinaciones immanentes. Son dos sentidos de una nada: el inicio inmediato y la vuelta al inicio mediado por su desarrollo, el inicio de la *metafísica* en tanto nada de todo lo finito.

<sup>261</sup> Debe reconocerse que, tal como se desprende de NTr, en 1801 la tabla de categorías de Hegel presenta un escaso desarrollo. Si bien en la concepción de fondo y en el horizonte general en el que la deducción acontece se distancia ya notoriamente de Kant, Hegel no introduce allí las numerosas modificaciones que serán verificables a partir de la lógica de 1804/05. Es altamente probable, empero, que Hegel hubiese introducido ya modificaciones en la tabla de categorías, como parece sugerirlo al tratamiento previo de las ciencias finitas en NTr y pasajes de Diff y Skp. La simplificación de la tabla en NTr, su apego cuasi irrestricto a Kant, podría deberse a las numerosas dificultades expositivas que Hegel tuvo, tanto por su escasa capacidad oratoria —literalmente, Hegel tuvo que construirse un estilo adaptado a su escaso “encanto”

bajo el concepto de división-separación de Grados (*Grade*), que es entendido como la *posición de identidades relativas* o finitas. De acuerdo con el principio metódico que mencionamos más arriba, la realidad corresponde a la identidad en tanto poner(se) de la reflexión, mientras que la negación es la no-identidad o el contraponer(se) de la reflexión. El referir de ambas categorías vendría dado por el límite, el cual determina la identidad cualitativa (*Sichselbstgleichheit*) al establecer los grados de realidad presentes en el ente. Sin embargo, el acto de poner el límite avanza indefinidamente al infinito en la medida en que es una actividad formal del entendimiento, el cual se encuentra contrapuesto absolutamente a la objetividad o materia (*Materie*). Así, debido a que “estos grados infinitos no determinan ninguna diferencia de lo objetivo” (NTr: 68), Hegel considera que la identidad conseguida en la cualidad se pone en el lugar (*Stelle*) de lo absoluto, pero permanece contrapuesta a ello, y es en tal sentido una no-identidad (sólo así se comprende por qué después dirá que la cantidad es “asimismo”, [*ebenso*], una no-identidad [*Nichtidentität*]).

Lo anterior permite aclarar un posible malentendido: cada determinación de la reflexión, tanto en su poner como en su contraponer y referir, es una determinación formal y finita, aun cuando sea la síntesis de dos elementos contrapuestos (en caso extremo de la cualidad y la cantidad). En la medida en que se permanece en la reflexión hablamos de idealismo subjetivo e imitación de la razón; allí, toda síntesis genera nuevamente una identidad relativa, la cual queda contrapuesta a una no-identidad, y así al infinito.

### 2.2.3.2. Cantidad

La cualidad es seguida por la cantidad en tanto “no-identidad” que es puesta por la reflexión. Esta es “o bien un poner infinito [de la reflexión] o bien un poner de algo singular en oposición a un otro” (NTr: 68) desde donde puede desprenderse la magnitud continua (la mala infinitud de algo idéntico) y la discreta (la mala infinitud de lo no-idéntico). Junto con esto, Hegel sienta las bases tanto de la magnitud extensiva como intensiva, al sostener que la dimensión de la cantidad hacia fuera va al infinito, mientras que hacia dentro consiste en la misma diferencia (*Differenz*), pero en grados proporcionales (*verhältnismäßigen Graden*). De esta forma se constituiría el sistema numérico en tanto escala de repetibilidad infinita de la unidad numérica.<sup>262</sup>

---

retórico natural a fuerza de trabajo y práctica, estilo que luego en Berlín acabaría por volverse famoso, para desgracia de Schopenhauer— como por la dificultad de la cosa misma y la falta de desarrollo de sus esbozos sistemáticos.

<sup>262</sup> La idea de una repetibilidad infinita de la unidad numérica se conecta con el “realismo lógico” de Bardili, que puede ser considerado como la contraparte “realista” del idealismo subjetivo. Bardili busca desmarcarse del potente influjo de la filosofía crítica y purgar el subjetivismo que ésta contiene. Para ello asume como principio, como lo Uno, la identidad del ser y pensar desde una perspectiva realista, vale decir, la pensar contiene determinaciones efectivas, ontológicas. Por

Más concretamente, y siguiendo el mismo principio “fichteano” de deducción y el mismo orden “kantiano” de las categorías, la cantidad estaría conformada por las categorías de unidad (*Einheit*), multiplicidad (*Vielheit*) y omnitudo (*Allheit*) en tanto poner, contraponer y referir de la reflexión. Düsing<sup>263</sup> supone que junto a estas categorías deben haberse encontrado conceptos aritméticos básicos, como los de todo (*Ganze*) y parte (*Teil*), que Hegel toma de Platón para verificar la posibilidad de un tratamiento escéptico de todos los conceptos de la matemática y la física: “el verdadero almacén de la reflexión, de los conceptos limitados y de lo finito” (Skp, GW 4: 219).<sup>264</sup>

### 2.2.3.3. Relación y modalidad

Los *Apuntes* mencionan las categorías de relación (*Relation*) como correlato de las de cantidad; en tanto referir, aquéllas son caracterizadas por Hegel como un poner “de la cualidad en [*in*] la cantidad” (NTr: 69) que, en principio, no logra establecer una identidad satisfactoria por cuanto uno de los miembros relacionados tiene preeminencia sobre el otro.<sup>265</sup> Aquí se encuentran las categorías de sustancialidad<sup>266</sup> y accidentalidad, de causa y efecto, y la acción recíproca (*Wechselwirkung*), donde

---

este motivo, el conocimiento del pensar humano que expone la lógica coincide con el conocimiento de la esencia de las cosas mismas. Pero desde la perspectiva de Hegel, el modo en que Bardili entiende la naturaleza del pensar sigue estando en el nivel del entendimiento, por cuanto la forma del pensar (A) se contrapone a la contradicción o no-pensar (-A). Pero ¿cómo puede el pensar así determinado tener una presencia efectiva en lo real? Es aquí donde la repetibilidad se presenta como una alternativa para “auxiliar” al formalismo una vez dado el hecho de que el pensar está en las cosas: el pensar, lo uno igual a sí, se encuentra en el no-pensar, lo no-uno y desigual, diseminado en una multiplicidad cuantitativa, de modo que la diversidad de la materia (-A) se explica para el pensar como la repetición de sí mismo infinitamente (A, A, A, A, A...). Al respecto vid. Duque, *La Era de la Crítica*, op. cit. pp. 239-40 n. 477, M. Bondeli, ‘Hegel und Reinhold’, op. cit. (1995), M. Zahn, ‘Fichtes, Schellings und Hegels Auseinandersetzung mit dem “Logischen Realismus” Christoph Gottfried Bardilis’, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 19 (1965), 201–23.

<sup>263</sup> Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit., p. 85ss.

<sup>264</sup> No es posible saber a ciencia cierta si Hegel introdujo el concepto de *Quantum* que en la lógica de 1804-05 precede a la infinitud. Lo que sí es posible establecer, al menos con mayor certeza que lo anterior, es que los conceptos de infinitud (*Unendlichkeit*) y contradicción absoluta (*absoluter Widerspruch*) no figuran dentro de las categorías de la finitud, como sí lo hacen en la Lógica de 1804/05, pues éstas pertenecen al final de la Lógica temprana, momento en el que la aniquilación de la finitud se eleva a principio, preparándose con esto la transición a la metafísica o conocer infinito.

<sup>265</sup> Cabe consignar que, en un contexto sistemático mucho más complejo, WdL asignará esta función a la “medida” (vid. WdL, GW 11: 189; trad. 380).

<sup>266</sup> Düsing llama la atención de dos sentidos de sustancialidad usados por Hegel: el discursivo, que coincide con el que se desarrolla en este punto y se encuentra en la base de la consideración reflexiva y mecánica del ente; y el especulativo o metafísico, que coincide con la expresión antinómica de lo absoluto o el punto de vista de la proposición spinozista de sustancia, la máxima expresión de lo absoluto en tanto vida infinita, para el Hegel *de ese entonces*: “Innerhalb der Logik der endlichen Reflexion wird damit nicht der spekulative Begriff des Absoluten als der Einen Substanz gedacht, sondern eine Verhältnisbestimmung, deren Relata getrennt bleiben” (op. cit. (1988), p. 169). Esto se verifica en el siguiente pasaje de Diff: “Die Wissenschaft vom subjektiven Subjekt-Objekt hat bisher Transzendentalphilosophie geheißen; die vom objektiven Subjekt-Objekt Naturphilosophie. Insofern sie einander entgegengesetzt sind, ist in jener das Subjektive das Erste, in dieser das Objektive. In beiden ist das Subjektive und Objektive ins Substantialitätsverhältnis gesetzt; in der Transzendentalphilosophie ist das Subjekt als Intelligenz die absolute Substanz, und die Natur ist Objekt, ein Akzidens, – in der Naturphilosophie ist die Natur die absolute Substanz, und das Subjekt, die Intelligenz, nur ein Akzidens” (GW 4: 67-78).



culmina el desarrollo de las categorías. A diferencia de Kant, Hegel no incluye en un grupo aparte las categorías modal-ontológicas, precisamente por algo que Kant ya menciona, a saber, que son sólo subjetivas (KrV A74/B100). Sin embargo, existe en NTr un indicio de su incorporación paralela en las de relación —que es la posición adoptada en WdL— puesto que el suabo comprende a la sustancia y el accidente: “el uno como lo efectivo, el otro como lo posible”. Esto puede explicarse porque los términos que son determinados en la relación de sustancialidad “son de significación ontológica, aun cuando allí lo absoluto no sea adecuadamente captado”<sup>267</sup> y, en este sentido, deben ser pensados también con las categorías del ser-posible, ser-efectivo y ser-necesario, las cuales adquieren de esta forma una significación objetiva, o al menos se disponen a una adquisición tal. Ahora bien, con la categoría de acción recíproca culmina el desarrollo de las categorías por cuanto “lo que es causa es también efecto y viceversa” (NTr: 69), alcanzándose con ello una identidad relativa de mayor profundidad que la alcanzada en la cualidad y cantidad, ya que los términos contrapuestos de la relación son inmediatamente referidos uno al otro. Con ello el referir o la síntesis no sólo se revela como verdad de la relación (de la sustancialidad y la causalidad), sino como verdad de la cualidad y cantidad, e.d. como fundamento del entero despliegue categorial y, en tal sentido, como ser o principio de la reflexión y lo finito (todo ser-puesto por la reflexión, lo sepa o no, es un ser-referido a otro; es relativo y no absoluto). Desde aquí el desarrollo se dirige a las formas subjetivas de síntesis.

#### 2.2.4. Las formas subjetivas de síntesis

Antes de introducirnos en el asunto, quisiéramos hacer notar que en este sitio se introduce una observación muy oscura, pero que otorga un indicio de aquello que puede haber servido de transición hacia las formas subjetivas de producción de identidad, a saber, el concepto, el juicio y el silogismo (*Schluß*). Al finalizar la descripción de la acción recíproca se apunta: “aún algunas observaciones dialécticas (*dialektische Bemerkungen*)” (NTr: 70).<sup>268</sup> Si bien lo pantanoso del terreno que brinda esta laguna sólo permite dar pasos conjeturales, no deja de ser útil sugerir dos hipótesis: en primer lugar, Hegel debió haber culminado la consideración de las categorías con una referencia a la “antinomía” que forma la acción recíproca por cuanto podría apreciarse, ya en este sitio, una forma rudimentaria y aún formal de lo verdadero: la identidad como unidad en la contradicción. Esto sería completamente coherente con la unidad subjetiva que es el concepto, y permitiría establecer el vínculo entre el fin del desarrollo de las categorías y el inicio de las formas subjetivas con las que el

<sup>267</sup> Düsing, *ibíd.*, op. cit., p. 169.

<sup>268</sup> vid. R. Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, op. cit., pp. 33–41.



entendimiento imita a la razón.<sup>269</sup> En segundo lugar, Hegel (cfr. NTr: 61; 70) adjetiva las observaciones como *dialécticas* pese a que, según la documentación existente, no emplea en sus escritos ese término en un sentido metodológico propio, aunque no definitivo, sino hacia 1802, en el *System der Sittlichkeit*, mencionándolo por primera vez como sustantivo en *Naturrechtsaufsatz*.<sup>270</sup> La explicación de esto, según sugiere Düsing<sup>271</sup>, se relaciona con la proximidad y la colaboración mutua que en ese entonces Schelling y Hegel mantuvieron: Schelling no sólo tomó de Hegel la diferencia sistemática estricta entre reflexión y especulación<sup>272</sup> en tanto formas de conocimiento de diverso alcance, procedimiento, pretensión y legitimación, sino también el motivo metodológico central que Hegel extrajo desde su examen de las fuentes antiguas del escepticismo, y parece haberlo vinculado expresa y públicamente con la dialéctica en tanto destrucción de la finitud y “antesala” de la especulación.<sup>273</sup> Pese a que Hegel aún no reconoce expresamente su proceder en la lógica como una

<sup>269</sup> Cosa que, por lo demás, Hegel no realizó en las lecciones a las que Troxler asistió, entre otras cosas porque debieron suspenderse antes de lo previsto a causa de la falta de alumnos. No obstante, es posible que Hegel haya terminado las lecciones de manera privada, según observa Kimmerle (‘Dokumente zu Hegels Jenaer Dozentantätigkeit (1801-1807)’, *Hegel-Studien*, 4 (1967), 21–99 (p. 76)) basándose en la correspondencia de Troxler.

<sup>270</sup> En efecto, Hegel menciona el lado “dialéctico” o “meramente negativo” de lo absoluto en referencia a la universalidad política de la eticidad, que tendría como condición de su establecimiento como pueblo libre la aniquilación de las barreras impuestas por su propia constitución finita interna (p.ej. su diversidad histórica de individuos e intereses). Notemos que Hegel *niega* el paso de la dialéctica a lo positivo al distinguir dos formas de asunción, lo que será importante para nosotros más adelante: “Die Aufhebung der Bestimmtheiten muß die absolute sein, die Aufnahme aller Bestimmtheiten in die absolute Allgemeinheit. Dieses Aufnehmen ist das absolute und positive, aber es ist auch bloß negativ. Wie die absolute Form sich als Bestehen des Gegensatzes im vorigen ausgedrückt hat, so drückt sie sich in ihrem Gegenteil oder im Vernichtetsein des Gegensatzes aus./ Aber dies Vernichtetsein ist entweder rein negativ, so ist es dialektisch, die Erkenntnis der Idealität und das reale Aufheben der Bestimmtheit; das Negative wird nicht fixiert, ist nicht im Gegensatz, und so ist es im Absoluten [...] Die absolute Sittlichkeit erhebt sich über die Bestimmtheit dadurch, daß es sie aufhebt, aber so, daß es sie in einem Höhern mit ihrem Entgegengesetzten vereinigt, also nicht in Wahrheit es bestehen läßt [...] Ganz anders ist die negative Aufhebung. Sie ist selbst Aufhebung gegen die Aufhebung, Entgegensetzung gegen die Entgegensetzung [...] also seine Einzelheit und sein Entgegengesetztsein bestehen läßt, den Gegensatz nicht aufhebt, sondern die reale Form in die ideelle umwandelt.” (SdS: 45-46). Para un paralelo entre la Lógica de 1801/02 y el *System* vid. Trede, op. cit. (1976), pp. 152-159. Sobre las primeras dos menciones por parte del Hegel del término dialéctica en un sentido propio (año 1802), vid. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit., pp.103-104.

<sup>271</sup> Düsing, op. cit. (1988), p.160.

<sup>272</sup> Düsing, op. cit. (1969), pp. 95-128.

<sup>273</sup> Como consignan las *Lecciones sobre el método del estudio académico*, provenientes de un curso dictado en Jena el semestre de verano de 1802 (aunque publicadas en 1803), Schelling ocupaba expresamente el término dialéctica al referirse a la relación de la reflexión con la razón. Hegel en cambio no parece haber identificado expresamente el proceder destructivo y escéptico de la lógica con un *método* “dialéctico”, pese a que ya estaba operando cierta dialéctica (vid. Düsing, op. cit. (1988), p. 159; *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit., p. 100ss). Como tendremos la ocasión de ver más adelante, posteriormente el concepto de dialéctica alcanzará protagonismo y un perfil propio, hasta desligarse del escepticismo. En lo que concierne a Schelling, cabe detenerse en el siguiente pasaje de sus *Lecciones*: “Ohne dialektische Kunst ist keine wissenschaftliche Philosophie! Schon ihre Absicht, alles als eins darzustellen und in Formen, die ursprünglich dem Reflex angehören, dennoch das Urwissen auszudrücken, ist Beweis davon. Es ist dieses Verhältnis der Spekulation zur Reflexion, worauf alle Dialektik beruht” (Sexta Lección). Además, Schelling, a diferencia de lo señalado en *Bruno*, sostiene expresamente la idea de una introducción de carácter lógico y escéptico y la conecta expresamente con una dialéctica que tiene como objetivo aniquilar el Standpunkt empírico: “Der bloße Zweifel an der gemeinen und endlichen Ansicht der Dinge ist ebensowenig Philosophie; es muß zum kategorischen Wissen der Nichtigkeit desselben kommen, und dieses negative Wissen muß der positiven Anschauung der Absolutheit gleich werden, wenn es sich auch nur zum echten Skeptizismus erheben soll. / Ganz zu den empirischen Versuchen in der Philosophie gehört auch, was man insgesamt Logik nennt. Wenn diese eine Wissenschaft der Form, gleichsam die reine Kunstlehre der Philosophie sein sollte, so müßte sie das sein, was wir oben unter dem Namen der Dialektik charakterisiert

“dialéctica”, es perfectamente plausible que la consideraciones “finales” del proceso escéptico de destrucción, en las cuales, como veremos, el conocer exhibe su poder aniquilador de la finitud, dado que no se encuentra entrampado en ella, pudieran ser consideradas como una “dialéctica”.<sup>274</sup> Con todo, esto sólo puede permanecer en el territorio de lo conjetural, lo que no representa tantas dificultades para nuestro argumento en comparación con el hecho de que Hegel no prosigue sus lecciones con el tratamiento de las formas subjetivas de la finitud, lo que supone un vacío importante, aunque subsanable si acudimos a otros textos.

#### 2.2.4.1. La síntesis finita, o el entendimiento como mimesis de la razón

La Lógica debe tematizar las “formas subjetivas de la finitud o el pensar finito”, lo cual equivale para Hegel a la realización de un examen del entendimiento en tanto “organización del espíritu humano” (GW 5: 273). En esta sección se trata de establecer los diversos modos en que el entendimiento imita a la razón en su poner absoluto<sup>275</sup>, i.e. deben ser señaladas las formas insuficientes, formales de identidad que el entendimiento discursivo produce, para la organización de su conocimiento finito. Si se han caracterizado las formas de la finitud como una especie de material que el entendimiento toma para construir su representación de lo verdadero, entonces estos modos finitos de producción de identidades formales, o formas deficientes de síntesis, pueden ser entendidos como *actos de determinación por medio de los cuales el entendimiento fija y administra las categorías de la reflexión finita, produciendo de esta forma identidades relativas: el concepto, el juicio y el silogismo.*

---

haben. Eine solche existiert noch nicht. Sollte sie eine reine Darstellung der Formen der Endlichkeit in ihrer Beziehung aufs Absolute sein, so müßte sie wissenschaftlicher Skeptizismus sein: dafür kann auch Kants transzendente Logik nicht gehalten werden” (Sexta Lección).

<sup>274</sup> En este punto hay una interesante divergencia entre las interpretaciones de Trede y Düsing. Mientras que el primero (Trede, op. cit. (1976), p. 151) sostiene que la superación de las determinaciones finitas da paso a un método exclusivo de la tercera parte de la lógica (la “dialéctica” propiamente), o al menos que no se encuentra en el desarrollo de las categorías, Düsing sostiene que es la explicitación del movimiento destructivo de las determinaciones finitas mismas (*Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit., p. 107 n113).

<sup>274</sup> Al respecto Düsing sostiene: “Sicherlich stellte Hegel zum Schluß die Antinomie und die Dialektik des Endlichen als solche auf, die bereits vorher als methodische Hinsichten die ganze „dialektische Behandlung“ der Reflexionsbestimmungen leiteten. Diese Dialektik am Ende der Logik ist die negative Seite der Erkenntnis des Unendlichen, die allerdings noch der positiven Seite der nicht aus der Dialektik resultierenden Anschauung bedarf” (ibíd., p. 107).

<sup>275</sup> Respecto a esta parte de la lógica Trede sostiene: “Insofern die vernünftige Identität das wahre Unendliche ist, handelt es sich also offenbar um die Darstellung der Produktion des Unendlichen als einer selbst noch endlichen oder „formellen“ Gestalt. Auch hier soll die Kopie aus dem Vergleich mit einem als solchen vorausgesetzten Urbild, dem „Ausdruck der Vernunft“ erkannt werden” (Trede op. cit. (1976), pp.149-150). Como puede apreciarse, la apropiación de Platón no sólo es decisiva para la formación del concepto hegeliano de escepticismo, sino además para la determinación del modo en que la razón, en tanto modelo, se relaciona con el entendimiento, la copia (*Abbild*) o apariencia. Esto nos conducirá a la pregunta acerca de la relación entre la reflexión y el método de la metafísica (en esta época, la *Konstruktion* del absoluto)...

Así, valiéndose de la exposición de la doctrina tradicional de la lógica, la tarea de la reflexión filosófica sería, en primer lugar, evidenciar la finitud de cada uno de estos niveles (cómo sus productos son necesariamente insuficientes en su búsqueda de unificación); y en segundo lugar, dirigir estas formas subjetivas hacia su aniquilación por medio de una consideración racional del silogismo, el cual “expresa más claramente la forma racional”<sup>276</sup>.

#### 2.2.4.2. Concepto, juicio y silogismo

El entendimiento discursivo busca pensar en términos unitarios la diversidad fenoménica en general; para esto cuenta con *conceptos* que operan una síntesis-enlace de lo diverso, o bien a través de la determinación de lo universal a lo particular (síntesis determinante), o bien a través de la abstracción de notas comunes en diversos individuos (síntesis empírica). Esta operación de enlace exige, sin embargo, la diferencia previa de los términos a enlazar (aquí, lo universal y lo particular), lo que supone la partición originaria del concepto o juicio (*Urteil*), que expresaría entonces la relación implícita de aquél como referencia del predicado al sujeto, lo universal a lo particular, por medio de la cópula: “En el juicio brota expresamente como cópula la identidad formal que en el concepto, en cuanto unidad de muchos, debe ser conjuntamente pensada. [...] Un juicio es, según esto, la síntesis de miembros separados e incluso contrapuestos, a los cuales señala como sujeto y predicado”<sup>277</sup>.

Sin embargo, debido a su carácter formal, la unidad alcanzada en el juicio mantiene la exterioridad de los términos referidos, y esto en al menos dos sentidos posibles<sup>278</sup>: i) o bien la conexión del sujeto con el predicado es dada *a posteriori*, empíricamente, con lo cual el conocer se limita a reproducir un hecho contingente; ii) o bien el acto de determinación, i.e. la referencia del predicado al sujeto es realizada por un sujeto exterior a la cosa sobre la que juzga y entonces el predicado es un mero accidente —algo *innecesario*— del sujeto, el cual, a su vez, es una mera determinación formal de la reflexión exterior. En ambos casos la referencia inmediata del sujeto al predicado que expresa la cópula resulta insuficiente, debido a que no existe una “instancia” que, participando de los términos contrapuestos, medie entre ellos, posibilitando así su vinculación efectiva.

---

<sup>276</sup> vid. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit., p. 88.

<sup>277</sup> loc. cit.

<sup>278</sup> De igual modo, posteriormente, en Enz §30n, Hegel sostiene que „Ohnehin ist die Form des Satzes oder bestimmter des Urteils ungeschickt, das Konkrete – und das Wahre ist konkret – und Spekulative auszudrücken; das Urteil ist durch seine Form einseitig und insofern falsch”. Sobre la insuficiencia de la forma judicativa en el contexto de la doctrina de la proposición especulativa vid. F. Duque, ‘Propuesta de lectura de la “Proposición Especulativa” de Hegel’, en op. cit. (1990), pp. 90–91.

A diferencia del juicio, el silogismo, como unidad de tres juicios, vincularía, incluso en su nivel discursivo, los extremos que en el juicio aparecen contrapuestos, por cuanto el término medio participa de los extremos (la premisa menor o el sujeto y la mayor o el predicado), lo que para Hegel significa que los contiene en tanto momentos de un desarrollo doble (la menor y el término medio son referidos a la mayor; la mayor y el término medio son referidos a la menor), el cual se constituye como su *identidad mediada*, expresada en la conclusión presente en el consecuente: “En el silogismo, la identidad no es producida ya inmediatamente a través de la cópula, sino mediatamente a través del término medio [*Mittelbegriff*]. El término medio, que en la lógica formal es un concepto discursivo, contiene los extremos, el concepto mayor y el menor [*Ober- und Unterbegriff*], pero no en sí; entonces también él expresa sólo una identidad formal”<sup>279</sup>. Tal como se señala en el pasaje, en la medida en que el término medio —y el entero silogismo, naturalmente— es meramente discursivo (i.e. se encuentra contrapuesto al ser), el enlace que éste realiza no contiene en sí mismo los extremos enlazados (como unidad especulativa), lo que puede apreciarse ya en el propio desdoblamiento de la forma del silogismo en antecedente y consecuente. El silogismo en su “mera significación externa y *subjetiva*”, sólo consigue derivar una conclusión por medio de un razonamiento formal perteneciente a un sujeto enfrentado a la objetividad, pero carece del sentido ontológico que Hegel considera como lo propiamente racional de las formas del pensar. Ello no obstante, la triplicidad del silogismo expresa más adecuadamente la forma de la razón, motivo por el cual puede realizarse desde él la transición hacia el conocer infinito, que coincide con una operación doble: por un lado, el silogismo es plenificado (la cópula se llena de contenido al recorrer los momentos del razonamiento), pero al mismo tiempo es *destruido*, pues tal como sostiene Duque<sup>280</sup>, en la época Hegel aún no se encuentra en posesión de una *teoría especulativa* del silogismo, y sólo utiliza su forma porque es la más apropiada para expresar la identidad de la razón. Retomaremos a continuación este punto a propósito de la asunción del conocer finito, pues allí radica el “significado especulativo” que el silogismo tendría en la época.

---

<sup>279</sup> K. Düsing *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit., p. 88. Asimismo, ibíd., pp. 88-92; ibíd., pp. 160-176; op. cit. (1986) pp. 15-38; R. Schäffer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, op. cit., pp. 23-33.

<sup>280</sup> Con todo, “hasta 1809, [...] no dispone aún el suabo de una doctrina *especulativa* del silogismo. Trabado como está por su concepción general jenense de que la lógica es antesala de la filosofía, la exposición del silogismo de 1804/05 no llevará sino a la destrucción sistemática del silogismo *formal* [discursivo], sin poder proponer una doctrina de alcance especulativo” (F. Duque, ‘Propuesta de lectura de la “Proposición Especulativa” de Hegel’, en op. cit. (1990), pp. 94-95). Esto se verifica en el tratamiento del silogismo en la Lógica de 1804/05, donde éste no logra plenificar el término medio en tanto identidad de lo universal y lo particular, y debe ser asumido en la Proporción, donde son tematizados los fundamentos metodológicos del conocer (definición, partición y el conocer). De acuerdo con Duque, en lo que toca a su rendimiento “especulativo” el silogismo, en su ejecución sistemática, no se corresponde con lo que luego Hegel entenderá como movimiento del pensar objetivo (en la lógica de Nuremberg), sino más bien a su propia autodisolución, en cuanto forma del entendimiento que más se aproxima a la razón.

### 2.3. La ascunción del conocer finito en la infinitud

Luego de este recorrido por las formas de la finitud corresponde determinar en sus líneas generales el último movimiento anterior al inicio de la metafísica: la ascunción del conocer finito en el infinito. Es importante señalar que esta ascunción será considerada desde un doble aspecto, a saber, como último paso de la finitud y preparación del primero de la infinitud, lo cual puede esperarse si consideramos que la infinitud no es algo diferente a la finitud, sino es lo finito mismo una vez que se ha purificado de su apariencia, revelando su ésta (la apariencia) su “ser-parte” de la esencia absoluta. Por este motivo, Hegel considera que la ascunción del conocer finito da lugar al establecimiento del “principio de la filosofía” o la “identidad de la razón”, e.d. el momento en que el conocer infinito se tematiza a sí mismo en cuanto tal, al menos en su forma básica. Con ello, la conciencia se eleva sobre su *Standpunkt* por cuanto incorpora en sí misma tal principio (se hace transparente lo que de hecho ya era) y esto la “capacita” para ingresar en la metafísica, donde el conocer no es exterior a su objeto (el concepto al ser), y la identidad de la razón se desarrolla desde sí misma y hacia sí misma.

A continuación nos concentraremos en la ascunción de la finitud desde el lado de la finitud misma, mientras que suspenderemos la determinación más precisa del “principio de la filosofía” para el punto siguiente, en el que éste será conectado con la posibilidad del “inicio” de la metafísica y la proposición racional. De acuerdo con esto, nos dirigiremos a la plenificación-destrucción del silogismo. Pero antes de acceder a los aspectos mencionados, cabe conectar brevemente el estado actual del desarrollo con el sentido general de nuestro problema, e.d. con la ascunción del conocer finito, según el modelo de una lógica escéptico-introductoria.

Hemos visto los diversos niveles categoriales a través de los que acontece el movimiento de la lógica, y también el modo específico con el que la reflexión filosófica realiza la *skepsis* en cada forma, elaborando un tejido sistemático a través del cual las determinaciones de la finitud van quedando referidas. Pues bien, este movimiento ha sido una exploración de la ciencia, transmutada “provisionalmente” en reflexión filosófica, en aquello que, en rigor, ella “no es”, una expansión de sí misma hacia la racionalidad disponible en la cultura, el entendimiento, que es donde ella tiene su aparición concreta (estar) pero bajo el signo de un *olvido* (su pre-suposición).<sup>281</sup> Así, el objetivo de esta “salida de sí misma” es más bien un “recuperarse” (y “auto-producirse”) en el “estar”, remitiéndolo a la esencia absoluta, como aparición. Para ello, debe depurar la finitud de su apariencia,

---

<sup>281</sup> Pese a que se trata de operaciones filosóficas diferentes, esta idea no deja de recordarnos al olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) del problema ontológico heideggeriano.

lo cual, concretamente, implica tres cosas: i) que la reflexión filosófica ha *reducido* el carácter contrapuesto y fijo de las formas del entendimiento; ii) que esto ha liberado a la conciencia de su saber finito, formando al individuo en otro modelo de comprensión para los conceptos fundamentales; iii) que se han referido a la razón las formas cuya apariencia es reducida, por lo que éstos se organizan de un modo racional. Lo que comenzaremos a tematizar ahora es pues el regreso hacia sí de la esencia absoluta bajo este modelo ¿Cómo es asumida aquí la reflexión? ¿Qué sentido tiene este ingreso de lo lógico en lo racional, de la reflexión en la razón? ¿Es la reflexión efectivamente interiorizada en la vida infinita?

### 2.3.1. El silogismo especulativo, y más allá...

Como anunciamos, la forma del silogismo juega un papel sistemático mayor que la del concepto y el juicio porque su estructura se vincula en mayor medida con la forma de la razón. Por fortuna, es posible formarse una idea del significado que el silogismo tendría para la razón acudiendo a un pasaje de GuW, donde se esboza brevemente un concepto metafísico-ontológico de juicio que ya no sería meramente formal, visiblemente influido por *Juicio y Ser* de Hölderlin, y al mismo tiempo se sugiere que la cumplimentación de este concepto supone el silogismo.<sup>282</sup> En efecto, allí —apropiándose del concepto kantiano de juicio sintético *a priori* y entendiéndolo como expresión de la identidad originaria en tanto unidad sintética de apercepción— Hegel considera que la “unidad sintética originaria” en tanto “idea de la razón” puede ser expresada como un juicio en el que “sujeto y predicado —aquél lo particular, éste lo universal, aquél en la forma del ser, éste en la del pensar—, estos términos heterogéneos [*Ungleichartige*], son *a priori*, i.e. absolutamente, idénticos a la vez” (GuW, GW 4: 327).

Podemos apreciar aquí que el juicio no es comprendido como un acto cognitivo del entendimiento que se dirige *hacia* un objeto externo contrapuesto; su significado racional consiste, más bien, en que su forma expresa la identidad originaria de la razón bajo el predominio de la desigualdad y la contraposición, i.e. tal como *aparece* lo absoluto para la reflexión y el *Standpunkt* de la conciencia.<sup>283</sup> De este modo, “la originaria, absoluta identidad de lo heterogéneo [*Ungleichartigem*]” se separa desde sí misma “como [separándose] de lo incondicionado”, “tal como

---

<sup>282</sup> El núcleo metafísico que Hegel esboza en 1802 sólo será suficientemente realizado, en el silogismo final del Método de WdL (vid. R. Schäffer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, op. cit., pp. 189-190. Además la apropiación de la unidad sintética de apercepción kantiana encontrará su formulación final al inicio de la Doctrina del Concepto de WdL en cuanto asunción de la esencia en la libertad.

<sup>283</sup> Notemos que, desde esta perspectiva, el juicio es la *forma de la aparición*, y el escepticismo la verdad de ésta en tanto negación de lo puesto por el juicio; por tanto, la conciencia es juicio y su verdad el escepticismo.



aparecen separados en la forma de un juicio sujeto y predicado, lo particular y lo universal” (GuW, GW 4: 328).

Según hemos dicho, Hegel considera a la razón como esencia y “posibilidad de este poner” de la reflexión y, en tal medida, como unidad de cada ser-puesto por ella; o de otro modo: como la unificación de aquello que, bajo la contraposición del entendimiento que *enjuicia* (e.d. que dice: ‘esto es tal o cual’, S es P), aparece originariamente separado, precisamente en virtud del olvido que acontece como “precio a pagar” por darse un “estar”. Por este motivo, se afirma con radicalidad: “esta unidad sintética originaria [...] no debe ser concebida como producto de términos contrapuestos, sino como identidad necesaria, verdadera, absoluta y originaria [...]” (GuW, GW 4: 328), i.e., absolutamente *a priori* y presupuesta en todo juicio (en el conocer finito).

Ahora bien, el sentido profundo de esta apropiación de Kant (que según Vitiello ya contiene el significado esencial de Kant para Hegel<sup>284</sup>) no es algo que podemos desarrollar aquí, pues, como apuntamos, tiene su lugar en WdL, y requiere haber interiorizado el entero movimiento de la esencia. En este instante, sólo es necesario y suficiente para el argumento notar dos cosas.

En primer lugar, i) que es la propia identidad racional la que se pone “absoluta y apriorísticamente desde sí” (*aus sich*) como juicio. Esto quiere decir que la esencia se escinde en sí misma como condición necesaria de su *aparecer para el entendimiento y como entendimiento*; en este sentido puede afirmarse que su escindir de sí misma pone *a priori* la forma originaria de la experiencia en general. La esencia “ha pasado siempre ya” al “estar”, por eso es un “pasado” de la experiencia “presente” al entendimiento. Desde aquí es posible comprender por qué el entendimiento se entrega libremente a la oposición en la que consiste, y sólo es capaz de establecer identidades relativas dentro de esta oposición, mientras que la identidad absoluta permanece o bien meramente presupuesta —carente de conciencia—, o bien como el presentimiento (*Ahnung*) de una verdad superior —verdad que la filosofía debe llevar a la conciencia, al unir los dos presupuestos de la filosofía: el estar de lo absoluto y lo absoluto mismo. *Llegamos siempre a algo que ya ha sucedido, pero la recuperación de eso que ha sucedido proviene de nuestro mundo, y por eso la filosofía debe pensarlo y salir hacia él, para poder determinar su objeto, que no aparece sin historia.* Esta es una idea central para la comprensión del problema que buscamos desarrollar, y tal vez también para comprender la operación fundamental de Hegel.

Lo anterior tiene un profundo alcance para una concepción del juicio. ii) El juicio expresa *tanto la identidad como la no-identidad* de los términos contrapuestos, pero no lo hace de un modo

---

<sup>284</sup> V. Vitiello, ‘Möglichkeit und Wirklichkeit in der Kantischen und Hegelschen Logik’, En *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, ed. D. Henrich (Stuttgart: Klett-Kotta, 1983), pp. 250–61 (p. 250).



ecuánime, y en eso consiste su insuficiencia, pues lo racional “no se expone (*darstellt*) en el juicio”, donde “la identidad sólo es la cópula >es<, algo carente de conciencia [*Bewußtloses*] y el juicio mismo es sólo la aparición [*Erscheinung*] predominante de la diferencia [*Differenz*]” (GuW, GW 4: 329). La inmediatez de la referencia de los términos contrapuestos por medio de la cópula no consigue evitar la oposición de éstos, ya que la identidad que ella expresa, justamente por ser inmediata, no tiene *lugar* en la oposición, no acontece en ella, sino que permanece “inconfesa”, “olvidada”. Por tal motivo, Hegel sostiene que “para el conocer, lo racional está aquí hundido en la oposición” y que “la cópula no es algo pensado, conocido, sino que expresa precisamente el no-ser-conocido de lo racional” mientras que “lo que sale a la luz y está en la conciencia es sólo un producto en tanto miembro de la oposición: sujeto y predicado, los cuales sólo están puestos en la forma del juicio y no en su ser-uno en tanto objeto [*Gegenstand*] del pensar” (GuW, GW 4: 329).

Desde aquí, la exigencia ínsita en el juicio consistiría en que la identidad inmediata que cifra la cópula debe *plenificarse*, desarrollarse a través de toda la extensión del entendimiento, vinculando su contenido. Esto no quiere decir sino que la cópula debe llenarse de contenido —este es el sentido silogístico de la construcción del absoluto en la conciencia— a través del recorrido-por y la asunción de la apariencia de oposición propia de la finitud. Esto coincide con el acto de tomar al conocer finito y llevarlo a lo infinito, pasando por la extensión de su finitud; entonces no es casual que Hegel denomine “término medio” a la reflexión filosófica: la mediación de reflexión (la consideración del juicio según la oposición) y especulación (la identidad de lo que en el juicio aparece opuesto). Tal es la mediación de la esencia en su ser-otro para llegar a sí: el salir de sí desde el cual se emprende el regreso hacia sí. Entonces, “silogismo” mienta: *movimiento mediador que conecta*; tal movimiento es el sentido racional del silogismo, y esto a pesar de que aún no es interiorizado en la metafísica, sino que “transita” a otra cosa una vez cumplido su despliegue, siendo aniquilado en lo que tiene de formal o subjetivo. Con todo, es posible vislumbrar aquí rasgos característicos de una consideración especulativa del silogismo, desde la cual puede entenderse la tercera tesis de Habilidad: “*Syllogismus est principium idealismi*”.<sup>285</sup>

---

<sup>285</sup> Düsing (*Das Problem der Subjektivität*, op. cit., p. 90 n64) ha subrayado el paralelo que existe entre el rendimiento especulativo del silogismo y el “bello vínculo” que, en el plano objetivo, la analogía presenta para Platón en el Timeo. En Diff, Hegel señala lo siguiente: “Indem das Subjekt sowohl als das Objekt ein Subjekt-Objekt sind, ist die Entgegensetzung des Subjekts und Objekts eine reelle Entgegensetzung; denn beide sind im Absoluten gesetzt und haben dadurch Realität. Die Realität Entgegengesetzter und reelle Entgegensetzung findet allein durch die Identität beider statt. / Platon drückt die reelle Entgegensetzung durch die absolute Identität so aus: »Das wahrhaft schöne Band ist das, welches sich selbst und die Verbundenen eins macht. Denn wenn von irgend drei Zahlen oder Massen oder Kräften das Mittlere, was das Erste für dasselbe ist, eben das für das Letzte ist, und umgekehrt, was das Letzte für das Mittlere ist, das Mittlere eben dies für das Erste ist, —und dann das Mittlere zum Ersten und Letzten geworden, das Erste und Letzte aber umgekehrt, beide zum Mittleren geworden sind, so werden sie notwendig alle dasselbe sein; die aber dasselbe gegeneinander sind, sind alle eins.« [*Timaios*, 31-32]”. (GW 4: 328).

De este modo, llegamos a una interpretación posible de la condensada fórmula hegeliana: “la absoluta identidad como término medio [*Mittelbegriff*], no se expone en el juicio, sino en el *silogismo* [agr. cur. S.M.]” (GuW, GW 4: 328).<sup>286</sup> El establecimiento del sentido ontológico-metafísico del silogismo coincide con la aniquilación de las formas finitas del conocer (incluido el propio silogismo), pues a través de él estas formas son desarrolladas: negadas y asumidas. Desde aquí emergería desde sí mismo el principio de la filosofía, patentizándose para el conocer finito la “ley” infinita de la asunción de la finitud, que hasta ahora sólo era “propiedad” de la reflexión filosófica.

### 3. El principio de la filosofía: el conocer infinito y su despliegue en la metafísica

Como adelantamos, la asunción del conocer finito sienta las bases para el tránsito a la metafísica, pues en ella se revela para la conciencia el “principio de la filosofía”. En otros términos, podría decirse lo siguiente: la reflexión filosófica ha conducido al conocer finito hasta el punto en que, desprovisto de apariencia, se identifica con ella. Y lo conveniente entonces es que éste se tematice a sí mismo como lo que es: *infinitud*, que, *sin embargo*, es expresada en la lógica con sus propios medios finitos, a saber, en una *proposición (reflexión) racional (especulación)*. Desde esta “autotematización” podría darse *inicio* al conocer infinito propiamente tal, es decir, hacia el movimiento *interior de la ciencia*, lo cual tiene como condición de posibilidad la unificación de la reflexión con la objetividad (con la sustancia infinita de la que el pensar formal se abstrae), hecho que acontece con el advenir de la *intuición trascendental*. A continuación nos adentraremos en este movimiento y se revelará ante nosotros un aspecto especialmente problemático para el modelo de asunción mencionado, en el que se evidencia hasta qué punto el programa hegeliano de elaboración de una lógica propedéutica, el *denuesto* de su tratamiento de la reflexión y finitud, tuvo consecuencias *determinantes* para su propia concepción de la metafísica, hasta el punto de volver *incompatible* su programa filosófico con el proyecto intuicionista schellinguiano (bajo el cual en esta época se presentaba), basado en la comprensión de lo absoluto como sustancia.

#### 3.1. La proposición racional

El programa que Hegel presenta en *Logica et Metaphysica* establece que, luego de la aclaración del rendimiento racional del silogismo, vendría una exposición de los “fundamentos generales del

---

<sup>286</sup> vid. K. Düsing, *ibíd.* p. 90.

conocer científico”<sup>287</sup>, los cuales se presentarían como una suerte de caracterización del movimiento *global* de la lógica, pero ahora considerados unitariamente, como momentos inmanentes de lo que sería un conocimiento metafísico. Ahora bien, lo *esencial* de los fundamentos del conocer científico se “contiene” en la estructura general del conocer infinito, que no es otra cosa que la *idea de la razón*.<sup>288</sup> Debido a que la idea de la razón es tematizada en la lógica, como su “resultado”, ella misma debe ser expresada *reflexivamente*, lo cual es abiertamente un problema pues la reflexión, como hemos visto, es el poner de la finitud. En cierto sentido, se trata de un contrasentido: el de intentar comprender la razón desde el entendimiento, y el filósofo lo sabe, e incluso asume la tarea, precisamente por el componente escéptico<sup>289</sup> que comporta y por la proyección que puede hacerse desde su resultado.

Pues bien, para llevar a cabo la tarea de expresar reflexivamente la naturaleza de “lo racional”, Hegel acude a la forma proposicional<sup>290</sup>, a la estructura del juicio<sup>291</sup>; como veremos a propósito de

---

<sup>287</sup> Según Düsing (*Das Problem der Subjektivität*, op. cit., p. 90), el filósofo se habría orientado por la Doctrina del Método de KrV. Además vid. Gw 7: 105ss.

<sup>288</sup> vid. Trede, op. cit. (1976), pp. 142, 151.

<sup>289</sup> Tanto Düsing como Trede consideran que aquí se hace explícita la naturaleza escéptica de la lógica, con lo que se formula explícitamente lógica y escepticismo como “lado negativo de la razón” como señala Skp. vid. Düsing *Das Problem der Subjektivität*, op. cit., p. 100; Trede, op. cit., p. 142 n10. Además esto se vincula con el tercer momento de la lógica que Hegel anuncia en NTr: el dialéctico. Asimismo Schäfer *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, op. cit., p. 61ss.

<sup>290</sup> La idea de un rendimiento sistemático y racional de una proposición, que culminará en la doctrina de la proposición especulativa, para posteriormente ser desechada, es una idea que proviene de los inicios del período de Jena e incluso se encuentra presente en un contexto religioso a propósito de la proposición del inicio del Evangelio de San Juan. Tal vez su protagonismo obedece tanto a la influencia de Spinoza, como también a la necesidad de combatir la reflexión a través de sus propios productos. En la *Idea de la esencia absoluta* (GW 5: 262), Hegel sostiene que, pese a la simplicidad de la “idea de la proposición absoluta”, e.d. a pesar de que parece no tener demasiada significación (pues, desde luego, *parece* ser una mera proposición) “su significado total es la entera filosofía y la vida misma”. Ciertamente, este significado es bastante ambicioso para una proposición, pero debe entenderse como una expresión que debe ser desarrollada por el entero movimiento de la filosofía, o más bien ella “comprime” ese desarrollo bajo la forma de la reflexión. Es pues la primera forma de la metafísica (y última de la lógica), que ha devenido simple luego de la asunción del entero curso de la finitud. En tal sentido puede decirse que es algo *absolutamente mediado* o, más bien, la estructura básica de la mediación misma. Pero comprender *esto*, a saber: que su simplicidad no es simple, no es cosa simple. El significado racional de la proposición absoluta requiere “alejarse completamente del conocimiento otro significado que el que ella tiene en su simplicidad”, e.d. abstraer de toda opinión externa a la proposición misma. Esto es precisamente la obra del escepticismo, de modo que sólo por medio de él se llega al “intuir firme y claro” de la síntesis especulativa que ofrece (reflexivamente) la proposición.

<sup>291</sup> Normalmente, Hegel no distingue explícitamente entre “juicio” (*Urteil*) y “proposición” (*Satz*). No obstante, en la Doctrina del Espíritu de 1808/09 realiza esta distinción (vid. además WdL, GW 11: 259; trad. 458). La diferencia no siempre es nítida, pues normalmente la proposición posee una estructura judicativa, y el propio Hegel aproxima ambos conceptos. Sin embargo, existen algunas diferencias que vale la pena consignar: “El juicio debe diferenciarse de la proposición, en la que es dicho de un sujeto algo acontecido enteramente singular; o también, como en las proposiciones universales, algo con lo cual el sujeto se conecta según necesidad y se transforma en aquello, con lo que esto, en cuanto algo contrapuesto, se comporta esencialmente. Porque en el concepto los momentos son aprehendidos como una unidad, el juicio debe devenir de modo tal que exprese la referencia de la objetualidad al concepto, entonces en él hay ciertamente determinación, pero no como devenir o contraposición; (la referencia que es expresada por la cópula es simple e inmediata, una conexión de universalidad e igualdad), y la determinación más baja se eleva inmediatamente a la universalidad diversa de ella o más bien se ha elevado ya” (GW 10.1: 53). Tanto el juicio como la proposición compartirían la característica de exponer al concepto a través de la determinación, e. d., presentar la unidad *particionada*. Sin embargo, *strictu sensu*, hay una diferencia de matiz que a Hegel le resulta fundamental: mientras que el juicio conecta

Phä, esta estructura no sólo es el medio a través del cual la conciencia sabe de su experiencia, sino que es la estructura de la conciencia misma. Se trata entonces de expresar la identidad de la razón por medio de una proposición que contenga en sí misma la destrucción de su finitud, o sea, que deje entrar en ella una *antinomia*, de modo que asuma la propia formalidad de su expresión. Hegel llama a esto una *proposición racional*<sup>292</sup>, la cual no contiene una antinomia a propósito de una categoría finita particular sino, antes bien, contiene una “antinomia absoluta”: “la identidad de la identidad y la no-identidad; [donde] contraponerse y ser-uno están a la vez” (Diff, GW 4: 64). Por este motivo ella debe ser el último paso de la lógica y el primero de la metafísica.<sup>293</sup>

---

el concepto universal del predicado al concepto del sujeto *inmediatamente*, tal que el paso del predicado al sujeto funciona como asignación de una propiedad a una cosa idéntica en sí misma (lo predicado resulta, pues, accesorio), la proposición, en cambio, relaciona sujeto y predicado a partir de una *contraposición* o *devenir esencial*, lo que implica que hay una relación negativa esencial entre el concepto del sujeto y lo predicado (p. ej. la proposición ‘Juan se cayó’, pese a compartir la estructura judicativa, indica como predicado algo que no pertenece, como propiedad, al sujeto, pero que indica lo que a Juanito “le ocurrió”). Pese a que esta distinción aún no resulta del todo nítida, es necesario adelantar que Hegel encontrará en la proposición la posibilidad de subvertir internamente (*pero no completamente*) la estructura judicativa. Además Enz §30n. Al respecto vid., F. Duque, ‘Propuesta de lectura de la “Proposición Especulativa” de Hegel’, en op. cit. (1990), pp. 44-45.

<sup>292</sup> La proposición racional hace su “aparición” en el marco del conocer finito como “proposición del fundamento” (*Satz des Grundes*). Hegel dirá que incluso las ciencias empíricas se relacionan, aunque indirectamente, con esta proposición en la medida en que entienden el fundamento como causalidad, y buscan las causas de sus respectivos objetos de estudio. Por tanto, la tarea de la filosofía es comprender racionalmente ese tosco instinto de la ciencia, y liberar a la proposición del fundamento del esquema “trivial” de la causalidad, comprendiéndolo más bien como la proposición de la razón (nos dirigiremos hacia cómo Hegel realiza eso en este período). Al respecto Trede sostiene: “Hegel bestimmt nun unter den „Prämissen der „Reflexion“ den unüberbietbaren Ausdruck dieser Antinomie durch den „Satz des Grundes“. Denn der Satz des Grundes ist von Hegel nicht —wie etwa Fichte— als ein Satz unter anderen verstanden, sondern als der *einzig mögliche „Grundsatz des Philosophierens“*, insofern er in seinem spekulativ-vernünftigen Sinne den Satz der Identität und der Nichtidentität in sich vereinigen soll. [...] Die Pointe dabei ist, daß der Begriff des Grundes nicht wie in der trivialisierten Form des Satzes des Grundes als Satz der Kausalität das Begründende als ein gegenüber dem Begründeten Äußerliches bestimmt. Weil vielmehr die Tätigkeit der Vernunft als absolutes Negieren in der doppelten Negation zugleich das Setzen des Negieren ist, setzt sie darin ihre eigene „Voraussetzung“ und d.h. ihren eigenen Grund. Die im Negieren des Mannigfaltigen sich konstituierende *Einheit* erhält sich durch die vollkommene Synthesis mit dem Setzen des Negierten oder *Vielen* als ein sich selbst begründender Grund (*causa sui*)” (Trede, op. cit. (1976), p. 139).

<sup>293</sup> Esta tesis es sostenida por Trede (op. cit. (1976), pp. 164-166), y puede verificarse acudiendo a la Lógica de 1804/05 (GW 7: 128ss.). Existen diferencias estructurales fundamentales, así como también en la propia concepción de la lógica, que ya contiene en sí misma la infinitud como condición de la relación (*Verhältnis*) del ser y el pensar; no obstante, la “proporción”, el último grupo de la Lógica, comporta aquello que en 1801/02 Hegel llamó “fundamentos generales del conocer científico”, donde el conocer se tematiza expresamente como el desarrollo de la “construcción” (despliegue de los momentos del término medio silogístico, i.e. lo particular), la “demostración” (la referencia de los momentos a su fundamento, i.e. lo universal) y la “deducción” (la referencia de los momentos a su fundamento y del fundamento a sus momentos). Luego de la “proporción” comienza la “metafísica”, ¿y con qué nos encontramos? Nuevamente con una caracterización del conocer, pero esta vez de *forma esencial*: como *System der Grundsätzen*. Allí es posible verificar un paralelo entre el movimiento de la “proporción” y el movimiento de la “identidad” y la “diferencia”, del “tercio excluso” y finalmente del “fundamento”. Este desdoblamiento del conocer nos alerta de su pertenencia tanto a lo finito como a lo infinito; la correspondencia estructural entre los fundamentos del conocer científico y las proposiciones fundamentales verifica la tesis de que “silogismo racional”, “fundamentos del conocer” y las “proposiciones fundamentales” son aspectos de una misma cosa: el resultado de la aniquilación de la finitud y el principio del conocer infinito en tanto antinomia absoluta que operará de transición a la metafísica. Pero en la lógica temprana Hegel exhibirá la estructura pura del conocer dentro de la lógica, y la metafísica sólo era el ejercicio del conocer infinito (la *Konstruktion* vía *Subsumption*). Tampoco anuncia Hegel la existencia de la “proporción”, debido fundamentalmente a que la división de infinitud y finitud (metafísica y lógica) era mucho más rígida. Al respecto vid. Duque, *La era de la crítica*, op. cit. pp. 432-445.

Ahora bien, hemos señalado que la proposición racional contiene en sí la aniquilación de su forma finita, lo que equivale a decir, la destrucción de su carácter proposicional, reflexivo, fijo. Para continuar con la caracterización de esta peculiar clase de proposición debemos inmiscuirnos en este problema.

### 3.1.1. El sistema como organización de proposiciones

El hecho de que lo racional, el principio de la filosofía, venga expresado en una proposición ¿equivale a decir que tal proposición es el principio *del sistema* en cuanto “totalidad objetiva del saber”? Para considerar este asunto debemos atender la relación entre reflexión y sistema. Hegel considera que, en la medida en que la razón se sirve de la reflexión para la construcción de lo absoluto en la conciencia, la filosofía se constituye como una “totalidad [*Totalität*] del saber producida por la reflexión” o “sistema” en tanto “organización de proposiciones” (Diff, GW 4:23). Debido a esto, el sistema guarda una relación *interna* con la reflexión y podría exigírsele que exprese lo absoluto de forma reflexiva, i.e. como proposición fundamental (*Grundsatz*) absoluta.<sup>294</sup> De esta forma, una proposición que expresa lo absoluto estaría en la base del sistema, y la filosofía debería iniciarse con ella. Entonces la diferencia entre la “proposición racional” de Hegel y esta “proposición fundamental absoluta”, i.e. incondicionada, sería sólo de posición: una está al final de una introducción, mientras que la otra al inicio del sistema. Pero esto no es correcto, pues el suabo recalca que la proposición es algo inadecuado para la expresión de lo absoluto porque es el poner de la finitud: precisamente aquello que la introducción tiene por objetivo asumir. Poner una proposición incondicionada en la base del sistema del sistema fue exigido, *mutatis mutandis*, por Reinhold y Fichte, quienes además de caer en un formalismo, se expusieron a la *skepsis* de Schulze (el primero) y a la utilización de los tropos escépticos por parte del círculo de Homburgo (el segundo), cuya denuncia puso de manifiesto algo que Schelling también había visto: la necesidad de unificación de forma y contenido.<sup>295</sup>

---

<sup>294</sup> Según Bondeli (op. cit. (1995), pp. 47-48), Hegel comienza a utilizar el término ‘*Grundsatz*’ por influencia de sus lecturas de Reinhold en Berna.

<sup>295</sup> Más específicamente, la prefiguración de la crítica de Fichte proviene de Hölderlin y Schelling: “ambos toman argumentos de Fichte para modificarlos, fundamentalmente en vista de aclarar aquellos que percibieron como los límites teóricos de la *Grundlage* [...]. Tienen como denominador común [ambas críticas] el interés de presentar a la antinomia del intercambio de determinación de la *Grundlage* *verdaderamente fundada* en el principio del YO, no sólo presuponiéndolo. / En efecto, el intento de Schelling de identificar al YO absoluto con la substancia de Espinoza en el párrafo 12 del *Escrito sobre el YO*, no perseguía otra cuestión que la de *llevar a la categoría de relación más allá de la mera antinomia de la autoconsciencia*, al carácter de “categoría del saber en general”, como coronación del intento por alcanzar una expresión categorial del YO. / Esta idea que implicaba para Schelling la superación del carácter meramente analítico de la categoría de relación por un verdadero punto de vista sintético, lo conducirían a la profundización en el carácter *intuitivo* de la razón, del mismo modo como Hölderlin, Sinclair y Zwilling” (J. L. Gómez, *Fichte, Schelling y Hegel*, op.cit., pp. 162-163). Para la crítica de Hölderlin a Fichte en *Juicio y Ser* V. Serrano, ‘Sobre



Contrariamente, Hegel considera una *locura* (*Wahn*) la pretensión de elevar a la cúspide o esencia del sistema un ser-puesto por la reflexión, precisamente porque la reflexión consiste en la exclusión del ser-otro de lo puesto por ella y lo expresa en términos muy próximos al escepticismo.<sup>296</sup> En esa misma medida, toda proposición se encuentra necesariamente en una referencia externa: “al ser algo puesto por la reflexión, una proposición es de por sí algo limitado y condicionado, y requiere de otro para su fundamentación y así sucesivamente hacia el infinito” (Diff, GW 4: 23). Ante esto, la posición del suabo, en este período, es intermedia. Por una parte, intentará, al final del curso del entendimiento, expresar el principio de la razón bajo la forma de la reflexión, pero mostrando, por otra parte, cómo este principio, expresado reflexivamente, se desfonda en sí mismo y no puede ser algo simplemente reflexionado, con lo que se fuerza al modo intelectual de conocer a plantearse las cosas diferentemente.

En lo relativo a este problema, Hegel sostiene que “si lo absoluto es expresado en una proposición fundamental o principio [*Grundsatz*] válido por y para el pensar [finito]” o bien excluye de sí la identidad racional y es por tanto algo relativo y deficiente, un concepto intelectual (*Verstandesbegriff*) o abstracción (*Abstraktion*); o bien la proposición contiene en sí misma la contradicción absoluta de identidad y no-identidad, y “entonces el principio es una antinomia, y en esa medida no es una proposición” pues “en tanto proposición está bajo la ley del entendimiento — que ella en sí no se contradiga, no se asuma en sí misma sino que sea algo puesto—, pero en tanto antinomia la proposición se asume” (Diff, GW 4: 23-24), e.d. va más allá de sí misma en tanto ser-puesto por la reflexión. Debemos ver qué sentido tiene aquí la “asunción” de la proposición.

### 3.1.2. La proposición racional como sistema formal de proposiciones fundamentales

¿Cómo la forma de la proposición puede ser aniquilada por su contenido especulativo? Hegel habla de una construcción de los diversos momentos del principio (*Prinzip*) de la filosofía, y acá surge una diferencia importante, pues el suabo no identifica *Prinzip* con *Grundsatz*, que también significa

---

Hölderlin y los comienzos del Idealismo Alemán’, *Anales del seminario de la historia de la filosofía*, 10 (1993), 173–94; F. Martínez Marzoa, ‘La Crítica del Juicio Estético, Hölderlin y el Idealismo’, en *En la cumbre del criticismo*, ed. R. Rodríguez Aramayo, G. Vilar (Barcelona: Anthropos, 1992), pp. 139–51 (p. 143ss.); F. Martínez Marzoa, *De Kant a Hölderlin* (Madrid: Visor, 1992), pp. 93-100, 109-112; *Hölderlin y a Lógica hegeliana* (Madrid: Visor, 1995), p. 27-33. Por su parte, Reinhold, quien se une al “realismo lógico de Bardili” para ir más allá del subjetivismo fichteano, sigue, a los ojos de Schelling y Hegel, cayendo en un formalismo al afirmar la repetibilidad infinita del pensar en cuanto  $A=A$  aplicado en la multiplicidad de la materia (Bondeli, op. cit. (1995), p. 52ss.).

<sup>296</sup> Hegel lo expresa de un modo muy próximo al escepticismo antiguo: “Pues de algo pensado [*Gedachten*], que se expresa en la proposición, se deja fácilmente probar que está condicionado por algo contrapuesto, y por tanto no es absoluto, ya que debe ser puesto; por tanto, se prueba que aquello pensado que la proposición expresa es nulo [*nichtig*]” (Diff, GW 4: 24).

“principio”, pero comporta ya su expresión proposicional: es una “proposición fundamental”. De este forma, la construcción racional del principio (*Prinzip*) debería mostrar, en su devenir interno, la insuficiencia de las proposiciones fundamentales (*Grundsätze*) o “principios” del conocer finito, si son tomados por sí mismas, pues “la reflexión no puede expresar la síntesis absoluta en una proposición si ésta debe valer propiamente como una auténtica proposición para el entendimiento; la reflexión debe separar lo que en la absoluta identidad es uno, expresando así en dos proposiciones la síntesis y la antítesis separadas: en una la identidad, en la otra la escisión” (Diff, GW 4: 24). Antes de proseguir con el tratamiento hegeliano de los principios del conocer debemos detenernos en Fichte pues es él quien deduce su sistema reflexivo a partir de los principios de la reflexión, de modo que la crítica hegeliana puede ser considerada como una alusión directa a las insuficiencias que detecta en el planteamiento fichteano tal como fue expuesto en la *Grundlage*.<sup>297</sup>

### 3.1.2.1. Excurso sobre las proposiciones fundamentales en Fichte

Es conveniente detenernos en las tres proposiciones fundamentales que Fichte tematiza en la *Grundlage*; al menos por dos motivos: en primer lugar, porque marca un giro decisivo en el devenir del idealismo en general (es a partir del concepto de yo que se expone allí que diversos autores como Hölderlin, Schlegel o Schelling explorarán alternativas propias); pero más específicamente, porque Hegel no tan sólo se confronta con el procedimiento deductivo y las conclusiones obtenidas por Fichte, sino que también se inspira en ellas, aunque desde una perspectiva diferente a la desarrollada por su propio autor. Ahora bien, si bien es cierto que, tal como sostiene Duque<sup>298</sup> “Hegel malentendió *pro domo* el sentido de los Principios fichteanos” y que tal vez la verdadera refutación a Fichte no tenga lugar en esta revisión crítica de los principios de la *Grundlage* sino en la doctrina de la Proposición Especulativa<sup>299</sup>, donde los principios aparecen fenomenológicamente “encarnados” en un determinado comportamiento cognitivo, el cual viene a ser destruido y arrastrado por la gravedad del *contenido* especulativo mismo, que además es su asunción en la reflexión del concepto (más indirectamente esta crítica a Fichte también puede localizarse en el apartado de la Lógica de la Esencia dedicado a las determinaciones de la reflexión); pese a esto —decíamos— es posible comprender la crítica a los principios fichteanos desde la perspectiva de Hegel y ver en qué sentido el propio formalismo-representacionista fichteano puede dar lugar al enfoque hegeliano. Con todo,

---

<sup>297</sup> *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*. La deducción se encuentra en SW 1: 91-123.

<sup>298</sup> F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit., p. 213 n. 409.

<sup>299</sup> vid. Duque, *Propuesta de lectura de la “Proposición Especulativa” de Hegel*, en: op. cit. 81-86.



debemos estar precavidos de que se trata de un Fichte “hecho a la medida” de la polémica, pues con igual derecho podría pensarse el Yo absoluto fichteano como la asunción de la reflexión finita y no identificarse con ella.

Ahora bien, como lo muestra la *Reseña a Enesidemo* (SW: 1-25), Schulze alerta a Fichte respecto a la imposibilidad de encontrar el principio de la filosofía kantiana acudiendo, al modo de Reinhold, a una “proposición de la conciencia”, entre otras cosas porque en cuanto “proposición” se encuentra sometida a las leyes de la lógica, con lo cual no puede ser un principio incondicionado. Pese a recoger esta crítica de Schulze, Fichte buscará mantener un enfoque trascendental, no entregarse a la datitud empírica de los “hechos de conciencia”. Debido a esto, se ve ante la tarea de establecer, como base de la ciencia, un principio que dé cuenta tanto de la experiencia como también del pensar en general (i.e. la posibilidad de la lógica). Puestas así las cosas, el problema que se impone es el del *acceso* a este principio, que Fichte considera como “principio de todo saber humano”, incondicionado por antonomasia y absolutamente primero, como la posibilidad y fundamento de toda conciencia. Pues bien, como señala la *Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia* (SW 1: 420-518), “en la experiencia se hallan inseparablemente unidas *la cosa* —aquello que al parecer se halla determinado independientemente de nuestra libertad y por lo cual debe regirse nuestro conocimiento— y la *inteligencia*, que es la que debe conocer” (SW 1: 425; trad. 10), de manera que el filósofo, en su búsqueda del principio de la experiencia posible, puede, o bien abstraerse de la cosa y examinar la inteligencia o bien abstraerse de la inteligencia y examinar la cosa (en sí). De esto resultan dos tipos de sistemas filosóficos: el idealismo y el dogmatismo. Fichte opta por el primero de estos sistemas, no sin aclarar lo siguiente: no se trata de que el principio buscado sea *producido* por una abstracción, pues es lo más concreto y se encuentra en la experiencia misma, como el poner de ésta; lo que sucede es que nuestro acceso a él, nuestra toma de conciencia de aquello que de hecho ya opera en nuestra relación con el objeto, “viene condicionada por una abstracción ciertamente natural al hombre” (SW 1: 426; trad. 11), pues responde a un *acto libre* (de re-flexión). De acuerdo con esto, el filósofo debe tomar de la conciencia empírica algo tan inmediatamente evidente que no dé lugar a controversias sobre su validez, y abstraer “algo”. Desde allí debe acceder al plano en el que se revela el principio de la experiencia en general (i.e. de la inteligencia y de la cosa). Pues bien, eso “inmediatamente evidente” viene dado mediante las leyes de la lógica entendidas como “leyes de la reflexión presupuestas como válidas”: la proposición de identidad, de contradicción y de fundamento (i.e. razón suficiente: la raíz del conocer sintético *a priori*), las cuales son entendidas como un suerte de “huella” de un “pasado trascendental”, que es el plano al que debe accederse para conocer los principios del sistema científico.

Pues bien, si se abstrae de todo contenido empírico, queda la forma simple de la identidad:  $A=A$ ; y el filósofo debe comprender el sentido en el que esta proposición fundamental expresa una *acción originaria* en la que forma (el pensar o poner) y contenido (el ser o lo puesto) coinciden. Esta acción originaria es denominada por Fichte como “acción de hecho” (*Thathandlung*) en abierta alusión al “hecho de conciencia” (*Tatsache des Bewußtseins*) que Reinhold tomó como el objeto (en el sentido de la evidencia básica) de su “proposición fundamental”. Para Fichte no se trata, en el origen, de algo dado, de la mera abstracción de algo que se limita a “estar”, sino, más bien, del acto mismo de poner lo dado (el hecho): de la autoposición de la reflexión. Pero, ¿cómo esto se conecta con la proposición de identidad?

La proposición de identidad señala algo *absolutamente cierto*, pues expresa para el pensamiento la certeza de que “si algo es, ello es”, sin más condiciones que la de ser (si A es, entonces A es). Sin embargo, esta *forma* de la absoluta certeza requiere que A sea (el contenido de este pensar), lo cual no parece ser dado en el pensamiento de su identidad. Para averiguar cómo es que “adviene” el contenido en la forma, Fichte atiende a dos aspectos: la conexión necesaria entre A y A, i.e., X (si A es, *entonces* A es) y el *acto* de establecer tal conexión. Con ello se mostrará cómo Fichte comprende el desdoblamiento de la identidad en el *juicio* como indicio de una acción trascendental mediante al cual el Yo se pone en la posición del contenido y reflexiona desde ésta.

Pues bien, si la forma  $A=A$  parece no implicar el hecho básico que A sea, debe preguntarse bajo qué condición A *es*. Dijimos ya que ‘si A es, entonces A es’; la conexión necesaria (el condicional o X) entre A y A (digamos: en tanto sujeto y predicado *idénticos*) indica, por un lado, que A es algo puesto, no es simple; pero por otro lado, implica que es algo puesto por sí mismo: A se pone como A y sólo es A en la medida en que se pone. La identidad de A es *reflexionada*. Sin embargo, esto aún no aclara la naturaleza de esta reflexión mediante la que A se pone como A. Ingresando al universo trascendental desde la mera lógica, Fichte conecta la autoposición de la forma con la actividad del Yo que piensa (A es para el Yo), en la medida en que el Yo, al pensar, *es la conexión necesaria* (o sea: el enlace de sujeto y predicado) entre A y A: X es puesto por el Yo al pensar (o enjuiciar: declarar que A es A). De aquí, Fichte concluye que A es puesto en el Yo o, más bien, expresa el poner absoluto del Yo mismo, es la forma proposicional (la huella lógica en la conciencia) de la “acción de hecho”: “es puesto que en el yo algo sea, lo cual se es siempre igual, siempre uno y lo mismo; y la X puesta absolutamente también se deja así expresar  $Yo=Yo$ ” (SW1: 95). Mientras que la forma lógica  $A=A$  es algo hallado en la conciencia (un hecho: *Thatsache*), y por tanto, en cuanto mero posible, depende de que A sea efectivamente. Así,  $Yo=Yo$  denomina la acción trascendental que condiciona la identidad de  $A=A$  (del *Objekt* kantiano *qua subjectum*): toda identidad se basa en la actividad del Yo, pues es puesta por ella y en ella: “para todo poner en el yo,

es puesto previamente el yo mismo” (SW1: 95). De esta forma, la proposición  $A=A$  se funda en el Yo soy, siendo la acción del Yo aquello que realiza la posibilidad meramente anunciada en la proposición de identidad: A es en la medida en que es para el Yo, en él. Por ello, el poner absoluto del Yo es incondicionado también en lo que respecta al *contenido*: el Yo en cuanto forma se pone a sí mismo en el contenido (Yo soy Yo) o, más bien, todo contenido es posibilitado por su acción trascendental (con-forma el contenido); se da en él: “el yo pone originariamente de modo absoluto su propio ser”, pues su ser consiste en la actividad reflexiva de ponerse a sí mismo como igual a sí mismo: “[El Yo] es lo actuante y al mismo tiempo el producto de la acción; lo activo y eso que es producido a través de la acción; acción y hecho son uno y lo mismo; y por eso *Yo soy* es expresión de una acción de hecho, pero también de la única posible, como deberá resultar de la Doctrina de la Ciencia completa” (SW 1: 96)

¿Cómo explicar esto más concretamente?

La proposición de identidad nos llevó a descubrir la actividad trascendental del Yo; la identidad de A es el producto de una autoposición del Yo. Sólo mediante esta autoposición del Yo se explica que la mera forma de la identidad sea adscrita a las cosas, i.e. que prediquemos de un objeto que es igual a sí. Que algo es idéntico a sí mismo es algo puesto por el Yo que enjuicia, de manera que tal identidad se funda en él (la identidad del sujeto frente a los predicados). Por ello, Fichte da un último paso: piensa la identidad  $A=A$ , del sujeto y el predicado en el juicio idéntico, como relación de sujeto y objeto (esta idea es supuesta por Hölderlin, quien asistió a los cursos de Fichte en Jena, al comienzo de *Juicio y Ser*<sup>300</sup>): A es lo puesto y determinado por el Yo al pensar, esto es idéntico al Yo que lo piensa, y por ello es A. Así,  $A=$  es el objeto pensado por el Yo (su *representación*), mientras que  $=A$  es la reflexión del Yo hacia sí mismo (la identidad que predicamos de una cosa es la identidad que ponemos en ella, por eso esconde la huella de nuestra propia reflexión). Con esto se obtiene para Fichte la categoría de realidad, correspondiente a la forma general de los *juicios positivos*.

Ahora bien, la segunda y tercera proposición fundamental se conectan directamente con el carácter finito de nuestra racionalidad y por tanto vienen, en cierto sentido, a limitar la identidad del Yo absoluto; pero también determinan más concretamente la relación entre Yo y mundo.

La segunda proposición es incondicionada según su forma, pero condicionada según su contenido y se extrae de la proposición de contradicción, la forma del oponer:  $-A$  no es  $=A$ .  $-A$  es independiente de que A sea (no es puesto como A, pues si lo fuera sería A y no  $-A$ ), pero sólo adquiere

---

<sup>300</sup> Lo cual naturalmente no resta meritos a su reflexión, sino que los aumenta: porque el problema *del que Hölderlin parte* es así de complejo, el surco trazado por Hölderlin es tanto más profundo.

determinación en la medida en que se diferencia de A, por tanto depende de A en su forma, pero no en su materia (incondicionadamente *es*, pero sólo *es para el yo*: es su no ser yo). Por ello según la forma se determina que haya en general un contrario, pero la existencia de ese contrario no proviene de la forma: -A depende de A en la forma, pero no en la materia. Ahora, debido a que la forma del oponer no se deduce del poner, ella debe pertenecer a un acto libre del Yo: éste puede ponerse originariamente como lo no-puesto por él, en ello (esto, que Fichte expresa como una suerte de *praxis* del yo, equivale a la *sensibilidad* en Kant, en tanto *capacidad* de ser afectados). Mediante este acto el Yo distingue de sí aquello que no es al ponerse como A; aunque tal distinción es una determinación de -A por parte del Yo, materialmente no depende del Yo *qua* A, sino que más bien *le sucede* (es lo que le aparece a él sin ser él). Sin embargo, lo que sea -A “sólo puedo saberlo a condición de que conozca A”, de modo que lo contrapuesto al Yo exige al Yo el conocimiento de sí mismo (lo lleva a saber de sí), siendo, en tal sentido, reflexión desde su otro (No-Yo), otro al que *determina formalmente* pues al diferenciarlo como un No-Yo ya le ha “estampado” transcendentamente un acto del Yo (una categoría: *algo es enlazado* en ese acto reflexivo del Yo). De esto resulta cierta dialéctica por medio de la que el No-Yo sólo puede ser determinado allí donde el yo sabe de sí, pero al mismo tiempo el Yo sólo sabe de sí (de su actividad) diferenciándose de (actuando en) lo que no es: sólo enfrentado a lo extraño el Yo se prueba a sí mismo en cuanto tal (i.e. en cuanto actividad de probarse: poner-se) y por eso depende de aquello extraño para *ser*. Fichte concluye sosteniendo que lo originariamente puesto es el Yo, mientras que lo absoluta y necesariamente opuesto al Yo es el no-Yo, de donde se obtiene la categoría de negación, condición de los *juicios negativos*.

Si mediante la acción originaria se ponía una tesis tan absoluta como indeterminada, la segunda pone la antítesis que da lugar a la finitización y determinación, pero también limita la realidad absoluta del yo, acaso como condición de su existencia concreta. Desde aquí, la tercera proposición fundamental, aquella que es incondicionada según su materia (hay no-yo) pero condicionada según su forma (el no yo debe necesariamente tener la forma del yo), debería ofrecer cierta síntesis de los primeros dos principios. El punto ahora es entender el sentido de esta síntesis o, más bien: *la síntesis misma como sentido*; sentido que sería inmanente al acto de autodeterminación del Yo.

Pues bien, la dialéctica anterior conduce al extraño resultado de que el Yo es idéntico y al mismo tiempo es no-idéntico a sí mismo, se encuentra en el no-Yo, pero al mismo tiempo es limitado por él. La tarea es, pues, recoger en la conciencia la oposición misma entre realidad y negación (ser/no-ser, A/-A), pero también ofrecer de algún modo su unificación, que es la exigencia del acto originario por el cual Yo es Yo. Fichte constata algo que ya fue anunciado en el segundo principio, a saber, que el no-Yo es puesto *en el Yo* pues en tanto opuesto supone su identidad, encontrándose

referida a ella. Ello se expresa en la siguiente antinomia: Yo es igual a Yo, pero al mismo tiempo Yo no es igual a Yo, o Yo es igual a Yo, pero al mismo tiempo Yo es igual a No-Yo. Para Fichte, esto contradice la identidad de la conciencia, pero también muestra palmariamente la condición finita de ésta, el hecho de que *no es absoluta*. Por tal motivo, se propone buscar cierto X por el que las consecuencias derivadas de los principios anteriores puedan ser correctas sin que la identidad de la conciencia sea suprimida (*aufgehoben*). Por tanto, debe ser un acto del propio Yo (Y) aquello que da lugar a ese X en el que los términos contradictorios pueden subsistir sin suprimir su identidad: Yo y no-Yo deben ser puestos como idénticos sin anularse, i.e. conciliarse. Así encontramos la tercera categoría, a saber, limitación: el Yo absoluto deviene oposición entre un Yo divisible y un no-Yo divisible, lo cual viene a decir que, en su referencia al no-Yo, el Yo se limita a sí mismo, entendiendo por limitar “anular [...] la realidad de algo a través de la negación, no *enteramente*, sino sólo en *parte*”. Con el concepto de *divisibilidad* del Yo se transita a una determinación cuantitativa de su realidad: la relación entre Yo y no-Yo viene determinada por los grados de realidad y negación del Yo, vale decir, viene dada por cuánto del no-Yo el Yo puede referir a su propia actividad conformadora, para reconocerse en ello.

Ahora bien, si en esta síntesis finita A es en parte -A y -A es en parte A, el sentido de la relación vendría dado porque A, la actividad del Yo, fuera A completamente en -A, lo cual, como veremos, es comprendido por Fichte como un imperativo práctico. El punto ahora es localizar la tercera proposición fundamental: la proposición de fundamento (principio de razón suficiente).

El Yo absoluto del primer principio puede considerarse como el fundamento del Yo divisible, i.e. es la identidad que posibilita la conexión de Yo y no-Yo (por eso podemos dar razón de algo, sostiene Fichte). Sin embargo, debido precisamente al carácter divisible del Yo, el fundamento es algo que no está presente plenamente (i.e. consumado), sino que debe ser construido por su actividad teórica y realizado por la práctica. Nos concentramos en la primera. Si A es en parte -A y en parte no es -A, y el fundamento de aquella identidad y distinción es la actividad del propio Yo —Fichte dice: la identidad y la distinción están en el Yo—, entonces el Yo puede oponer lo idéntico al *distinguir* (juicio negativo), mientras que puede identificar lo opuesto cuando lo *relaciona* (juicio afirmativo). Debido a que materialmente el No-Yo es incondicionado, en el respecto teórico la validez del principio de fundamento es limitada: jamás el Yo podrá producir la materia mediante el pensamiento y por ello siempre existirá una inadecuación entre la forma (A) y el contenido (-A). Pero al mismo tiempo, porque el no-Yo es condicionado según su forma, su ser (-A) es algo necesariamente representado por el Yo (A), y puede ser referido a él.

Ahora bien, el procedimiento metódico por medio del que se distingue A de -A es denominado por Fichte como antitético o analítico, mientras que el procedimiento por medio del que

ambos se relacionan sintético. Ya que no hay síntesis sin análisis y no hay análisis sin síntesis, el avance de la ciencia teórica consiste precisamente en construir síntesis finitas a partir de antítesis que le son *dadas* previamente. Esta posibilidad de síntesis finitas viene dada por una síntesis absoluta que Fichte conecta con la posibilidad de los *juicios sintéticos a priori* en tanto referencia a priori de la forma en la materia. Tal síntesis absoluta ya venía (ex)puesta en el primer principio, el cual sería demostrado y construido por el propio avance de la ciencia, sin llegar empero a su completa realización debido a la finitud del ser humano. Así, en la ciencia teórica, la síntesis absoluta, formulada en el inicio pero determinada en el desarrollo (del cual es el sentido), juega un papel *regulativo* y viene expuesta como un *juicio tético* (vgr. Yo soy, el ser humano es libre; A es bello): aquél que no es opuesto ni idéntico a ningún otro (carece de fundamento de distinción o relación pues es absoluto), sino que es puesto como idéntico a sí, la posición absoluta del Yo (aquí, en la libertad, Fichte introduce aquello que Kant comprendió bajo facultad reflexionante del juzgar): se trata del “Yo soy” sin predicado, pues éste queda vacío para la posible determinación del Yo al infinito. Debido a que el Yo es su propio fin (y principio), su tarea consiste en ser lo que es, lo que, visto desde el lado de la finitud, implica un *llegar a sí* mismo a partir de su ser divisible (su inmiscusión en la sustancia digamos); es esta tarea lo que marca su *horizonte* (y en la que realiza lo más propio de su ser: la actividad), el cual viene consignado en el imperativo: Debes ser (*Sollen*). Como anunciamos, al respecto práctico de la ciencia corresponde la realización del principio que sólo opera regulativamente en la teórica. En éste, el procedimiento es inverso —analítico— pues si en la parte teórica se construye el todo desde las partes, ahora se trata de la realización del principio absoluto partiendo desde su concepto.

La apropiación crítica de los principios realizada por Hegel es algo que corresponde revisar después de este excursus. Sólo quisiéramos dar unas señas acerca del sentido que la crítica a Fichte tomará en la doctrina de la Proposición Especulativa, lo cual ciertamente se conecta con la crítica a los principios fundamentales: lo básico es que, para Hegel, Fichte no logra abandonar del todo el *Standpunkt* del entendimiento, y por ello su doctrina del Yo absoluto opera en la práctica como un representacionalismo subjetivista, un formalismo (prontamente esto fue percibido por los Schlegel, quienes a diferencia de Solger comprenden la libertad del Yo como libertad respecto del contenido, como disolución irónica-subjetiva de lo objetivo: como individualismo). Debido a que Fichte comprende la identidad del Yo como identidad formal, la relación que ésta tiene con el contenido sólo puede ser de corte representacionista: es por ello que el A del sujeto-objetual al que el predicado se adhiere como un -A, no es sino la proyección (la representación) del pensar puro del sujeto que conoce, el cual se relaciona exteriormente con el contenido; esto, por un lado, se evidencia en el hecho de que el no-Yo se le añade al Yo desde “fuera”, como un obstáculo a vencer, o



contaminación a erradicar, para que la identidad del Yo se configure; pero por otro lado, se evidencia fundamentalmente en el hecho de que la realización de esta identidad se desplaza al infinito, precisamente porque la conciencia finita se encuentra enfrentada a un contenido irreductible, con el cual sólo puede relacionarse al ingresarlo en la esfera del Yo ( $A=A$ ), lo cual no consigue jamás completamente y por tanto vuelve a proyectar su propia identidad, ahora más allá (observemos que la identidad del objeto *qua* identidad del Yo no ha hecho sino desplazarse a un  $Yo=Yo$  ilimitado). Esta concepción no reconoce un momento de abandono de la subjetividad, precisamente en su afán de establecer un punto fijo desde el cual *partir*. Esto llevará a Fichte, en *Bestimmung des Menschen* (1800), a “tomar distancia del yo como principio”<sup>301</sup>, bajo el influjo del fideísmo de Jacobi. Tal giro en la concepción fichteano, según ha sostenido Düsing<sup>302</sup>, se encuentra en la base del drástico cambio de tono con el que Hegel se refiere a Fichte entre los años 1800 y 1802: de una valoración crítica en Diff, a una crítica bastante brusca en GuW.<sup>303</sup>

### 3.1.2.2. Las proposiciones fundamentales en Diff

Luego de revisar los densos pasajes fichteanos corresponde volver al modo en que Hegel interpreta la acción de la reflexión en el tratamiento de las proposiciones fundamentales *qua* principios de un sistema. Decíamos que para el suabo “la reflexión no puede expresar la síntesis absoluta en una proposición si ésta debe valer propiamente como una auténtica proposición para el entendimiento; la reflexión debe separar lo que en la absoluta identidad es uno, expresando así en dos proposiciones la síntesis y la antítesis separadas: en una la identidad, en la otra la escisión” (Diff, GW 4: 24). Por tanto, en primer lugar la reflexión busca proferir el principio (*Prinzip*) del sistema, o la esencia de lo absoluto, como  $A=A$  (proposición fundamental de identidad) y de esta forma “se reflexiona sobre el ser-referido [*Bezogenes*]; y este referir, este ser-uno o la igualdad está contenido en esta identidad pura” (Diff, GW 4: 24), mientras que la desigualdad es abstraída ( $A$  no es  $\neg A$ : negación de todo aquello que no es  $A$ ). Por este motivo, esta clase de expresión del “pensar absoluto” o la razón tiene sólo la significación formal de una “identidad del entendimiento” que se encuentra abstraída de su contraposición; Hegel la denomina “puro pensar” en contraposición al “pensar absoluto” o racional. Tenemos pues, de esta forma, no tan sólo la identidad vacía de la reflexión del entendimiento (el

<sup>301</sup> K. Düsing, ‘Absolute Identität und Formen der Endlichkeit’, en op. cit. (1988), p. 143.

<sup>302</sup> K. Düsing, ibíd. (1988), pp. 142-3. Al respecto, J. L. Villacañas, *La Filosofía del Idealismo Alemán. La hegemonía del pensamiento de Hegel* (Madrid: Síntesis, 2001), p. 101ss.

<sup>303</sup> Sobre la filosofía de Fichte, vid. V. Serrano, “El problema del ser en los orígenes del idealismo alemán. La cuestión del primer principio en Fichte y Schelling”, Universidad Complutense de Madrid, 1994, pp. 116-151. F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit., pp. 205-222. Martínez Marzoa, F., *Historia de la filosofía II*, Madrid, Istmo, 2003, pp. 162-173.

inmediato  $Yo=Yo$ ), sino también la identidad formal de todos los modos deficientes de síntesis producidos por aquella reflexión en cuanto posiciones del  $Yo$  formal. Sin embargo, la razón no es expresada en esta “unilateralidad de la unidad abstracta” y “ella [la razón] postula [i.e. completa del único modo posible para la reflexión<sup>304</sup>] también el poner de aquello que fue abstraído en la pura igualdad” (Diff, GW 4: 25). Tomando a la reflexión como instrumento, la razón cumplimenta la unilateralidad del primer principio, y contrapone a éste la desigualdad o  $A=-A$  en la que se expresa la diferencia (*Differenz*) de sujeto y objeto, i.e. la forma pura de la materia, el ser en tanto lo contrapuesto al pensar puro o el *contenido* de lo predicable en general. La segunda proposición, la no-identidad, contradice de esta forma a la primera, haciendo con ello abstracción de la identidad del entendimiento. Hegel busca mostrar (Diff, GW 4: 25) cómo ambos principios, en la medida en que son puestos por la reflexión, se encuentran condicionados entre sí, i.e. necesitan esencialmente aquello que pretenden excluir: el primero porque procede de la abstracción de la diferencia, el segundo porque no puede ser expresado sin una referencia entre sus miembros, lo que implica al tiempo una referencia al pensar en cuanto tal.

De esta forma, ambas proposiciones ingresan en su fundamento especulativo, conformándose como miembros de una antinomia o “proposición de contradicción”<sup>305</sup> (*Satz des Widerspruch*): mientras que en la primera proposición la reflexión pone a  $A$  (la identidad del pensar formal es puesta, excluida la diferencia), en la segunda pone a  $A$  como no-puesto ( $A=-A$ ), pues lo puesto es  $-A$  o  $B$  (la diferencia puesta, excluida la identidad), que es aquello que da razón de  $A$  cuando se dice que ‘ $A$  es  $B$ ’. Debe subrayarse que ambos aspectos, el poner y no-poner de  $A$ , son parte de un mismo movimiento (la síntesis absoluta), por eso Hegel, en expresión que nos recuerda a la vieja *equipolencia*, afirma que “en cuanto proposiciones puestas para sí, ambas son de igual potencia” (Diff, GW 4: 25). Esto implica que la unidad se encuentra *ya* presente en el movimiento de exclusión-determinación recíproca, motivo por el cual la identidad racional se da *ya*, de forma presupuesta, en cada proposición unilateral, que al suponer lo que excluye afirma más bien su necesidad. El principio de contradicción, entonces, viene a indicar cierto nivel de reconocimiento de la respectividad esencial de los términos contrapuestos, y por ello Hegel dice que ambas proposiciones *son* principios de contradicción en un sentido *inverso*, lo que queda reflejado por la cópula (‘es’, ‘=’) de ambos juicios, que opera como *término medio de un silogismo*, indicando de este modo, 1) que la contradicción es 0 y 2) que la contradicción es tan necesaria como la no-contradicción. En síntesis, la identidad de la

<sup>304</sup> En breve nos aproximaremos al concepto de postulado.

<sup>305</sup> Diff, GW 4: 25: “Beide Sätze sind Sätze des Widerspruchs, nur im verkehrten Sinne. Der erste, der der Identität, sagt aus, daß der Widerspruch  $=0$  ist; der zweite, insofern er auf den ersten bezogen wird, daß der Widerspruch ebenso notwendig ist als der Nichtwiderspruch. Beide sind, als Sätze, für sich Gesetze von gleicher Potenz”.

identidad y la no-identidad, que se encuentra inmediatamente —judicativamente— contenida en la antinomia de toda proposición filosófica:

“En la medida en que la segunda proposición es proferida de modo tal que la primera está al mismo tiempo referida a ella, entonces es ésta la suprema expresión posible de la razón por el entendimiento; esta referencia de ambos es la expresión de la antinomia; y en tanto antinomia, en tanto expresión de la identidad absoluta es indiferente [*gleichgültig*] poner  $A=B$  o  $A=A$ ; porque  $A=B$  y  $A=A$  son tomados como referencia de ambas proposiciones; de modo que  $A=A$  contiene la diferencia de A en tanto sujeto y A como objeto [*Objekts*], al mismo tiempo que la identidad, del mismo modo como  $A=B$  contiene la identidad de A y B, con la diferencia de ambas” (Diff, GW 4: 26).

De este modo, la antinomia contiene en sí ambas proposiciones contrapuestas en una unidad que, sin embargo, no deja de ser una expresión proposicional (i.e. reflexiva), a pesar de ser la más alta por contener una contradicción, lo que implica la posibilidad de su asunción. Con el establecimiento de esta proposición de contradicción o antinomia —que operaría como “esencia” especulativa tanto del conocer infinito como de la aniquilación de las determinaciones finitas de la reflexión— viene expuesto el “principio de toda filosofía”, la identidad del ser y pensar, según sus diversos momentos. Sin embargo, en la medida en que tal principio es una *proposición*, los diversos momentos —i.e. su movimiento— son “cercenados”, y sólo se ofrece su resultado de manera inmediata, como un “silogismo condensado”<sup>306</sup>; por ese motivo, Hegel llama a la antinomia “suprema expresión *formal* del saber”, de la identidad racional o síntesis absoluta. De aquí proviene la ambigua posición de Hegel en Jena ante Spinoza y su definición de *causa sui*<sup>307</sup>, con la que este *comienza la Ética*.<sup>308</sup> Por una parte, Spinoza participa de la “locura” de pretender fundamentar el saber a través de un producto de la reflexión: “ningún inicio [*Anfang*] de una filosofía puede tener un peor aspecto que el inicio con una definición, como en Spinoza; un inicio que hace el más singular contraste con el fundamentar, indagar, deducir de los principios del saber, con la penosa reducción de la filosofía a los supremos hechos de conciencia etc.” (Diff, GW 4: 24). Pero, por otra parte, Hegel “ve en la *causa sui* una unidad especulativa de determinaciones de reflexión antinómicas: causa y efecto, que se contradicen mutuamente”<sup>309</sup>, i.e. un concepto que expresa la infinitud de la razón, que no pertenece

---

<sup>306</sup> F. Duque, ‘Propuesta de lectura de la “Proposición Especulativa” de Hegel’, en op. cit., p. 95.

<sup>307</sup> Es altamente probable que en *esta* consideración de las proposiciones fundamentales esbozada en Diff (mayormente desarrolladas en 1804/05 y especialmente en WdL) Hegel esté pensando en la definición spinoziana de substancia. Un indicio bastante claro es el orden argumentativo de la última parte del Prólogo: a) definición de sustancia, b) las proposiciones fundamentales de pensar, c) intuición trascendental y postulados de la razón.

<sup>308</sup> “Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente” (Spinoza, *Ética*: 11).

<sup>309</sup> K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), p. 174.

entonces al entendimiento pese a la deficiencia de su forma intelectual. En tal sentido, Spinoza hace el “inicio de la filosofía con la filosofía misma” (Diff, GW 4: 24) Veamos cómo se refiere Hegel a la diferencia entre una proposición intelectual y una racional a propósito de la proposición spinoziana:

“Si en alguna proposición que expresa un conocimiento de razón es aislado lo reflexionado de la misma, i.e. los conceptos que están contenidos en ella, y es asimismo examinado el modo en que éstos se enlazan; entonces debe mostrarse que estos conceptos se encuentran al mismo tiempo asumidos, o que son unificados de un modo tal que ellos se contradicen; de lo contrario, no sería un proposición racional, sino una intelectual” (Skp, GW 4: 208).

Desde aquí es posible afirmar que la proposición de *causa sui* es un verdadero “puente”, que une y separa infinitud y finitud, es una proposición finita que aniquila la finitud de sus términos referirlos en la antinomia, con lo que obtiene su afirmación especulativa, la estructura de la razón. Mas su propia immediatez la limita, motivo por el cual ella debe ser desarrollada. Para su desarrollo, Hegel no acude en esta época a una concepción metódica de la dialéctica<sup>310</sup>; en su lugar, el filósofo recorre aquí al método schellinguiano de la *Konstruktion* consistente en un peculiar sistema de subsunción de conceptos que caracterizaremos posteriormente, al menos en sus líneas generales. Más urgente ahora es lo siguiente: si la proposición racional de *causa sui* es un “puente” entre finitud y finitud, ¿cómo se realiza concretamente este paso?

### 3.2. El paso del concepto al ser

Hegel entiende la definición de sustancia de Spinoza como unidad de esencia y existencia o concepto y ser (Diff, GW 4: 24; Skp, GW 4: 223). Precisamente por este motivo, sitúa tal proposición en la transición hacia el conocer infinito, el cual no consiste sino en el desarrollo de esta identidad en tanto (auto)conocimiento de lo absoluto: un conocer que se tiene a sí mismo por objeto, que tematiza sus determinaciones inmanentes. Sin embargo, tal como se dijo, esta identidad se encuentra aún bajo la forma del entendimiento en la medida en que la antinomia emerge como consumación del proceso de aniquilación de las formas finitas del conocer, constituyéndose así como revelación del principio negativo que operaba conducido por la reflexión filosófica, la cual, situada en la razón, desciende al

---

<sup>310</sup> Düsing, loc. cit.: “In der Unendlichkeit, die als Aufhebung des Grenzen des Endlichen und Determinierten reine Affirmation ist, denkt er metaphysisch, freilich noch nicht methodisch, eine Negation des Negativen, welches das Endliche ist; vorausgesetzt ist dabei der für Hegel später so bedeutsame spinozistische Satz, alle Determination sei Negation”.

entendimiento para conducirlo a la infinitud. Podría decirse que nos encontramos en este instante en el último peldaño que separa la reflexión filosófica —situada en la razón— y el entendimiento, pero aún estamos en el entendimiento, pues seguimos en el plano de las determinaciones de la reflexión. Aquí emerge la estructura formal de su superación, pero no el contenido que se requiere para dejar de ser un formalismo exterior.<sup>311</sup>

Ahora bien, en este punto surge la oportunidad de conectar el desarrollo actual con parte de los ejes de la investigación anunciados en el marco general, i.e. retomar el problema de la asunción de la reflexión finita en cuanto modelo de racionalidad disponible históricamente en la cultura.

En primer lugar tengamos en cuenta lo siguiente: ciertamente, en este nivel la identidad de la razón *se da*, pero aún se da formalmente; se da su mera estructura, digamos. Por este motivo, el conocer finito necesita *hacer desde sí mismo la experiencia de la unificación total de su extensión para poder trascender su carácter formal*. Esto implica al menos dos cosas: por un lado, que la trascendencia del formalismo está vinculada con el reconocimiento por parte del conocer de la *totalidad de sus formas*; y por otro lado, que esto se relaciona con el reconocimiento de sus formas como idénticas con el *contenido*. Pues bien, desde aquí puede verse cómo la reflexión filosófica ha llevado al conocer finito hasta esta instancia decisiva eliminando los obstáculos impuestos por su condición finita, por su condicionamiento empírico. Pero esto se realiza remitiendo *sus* conceptos, y es en el propio conocer infinito donde debe *acontecer* la unificación de éstos, pues la ciencia se da un *estar* en el conocer finito al formar la conciencia del individuo histórico, *al transponer la forma intelectual de comprender lo verdadero a la suya, produciendo la identidad entre lo universal de su contenido y lo particular de la conciencia*. Tal es el sentido de una transformación de la *Bildung*, y por eso la ciencia *no puede ahorrarle el último paso hacia el infinito, que es el primero en la construcción del absoluto: el enlace total de sus momentos-determinaciones*.

Entonces ¿cómo es posible desde aquí dar este paso? O de otra manera, ¿cómo la entera extensión de la reflexión, el entero sendero lógico, puede ingresar en el objeto absoluto de la ciencia? Esto equivale a preguntarse: ¿cómo la reflexión puede dejar de ser exterior al ser desde cuya exterioridad reflexiona? En esta etapa de su desarrollo el punto clave radica en el concepto de *intuición*, y esto marcará una diferencia profunda con el segundo modelo de asunción de la reflexión. Para aproximarnos a este concepto, clarificaremos, en primer lugar, el sentido concreto de la asunción del conocer finito como un giro en el *Standpunkt*. En segundo lugar, comprenderemos el tránsito como una *antinomia especulativa*. Esto permitirá dar el último paso en la exploración del primer

---

<sup>311</sup> A modo de clarificación, los dos pasos: a) la estructura formal de la antinomia o infinitud; b) la formación de la antinomia de pensar y ser.

modelo de asunción, a saber, el paso hacia el sentido de la intuición trascendental, lugar en el que se nos mostrará la crisis del modelo mismo.

### 3.2.1. El inicio de la filosofía como un giro en el *Standpunkt*

¿Cómo es posible que el conocer comprenda la proposición racional según su sentido racional? Esto se encuentra en directa conexión con el proceso de depuración escéptica que condujo al conocer hasta este punto. Tras criticar el intento de Spinoza por comenzar su filosofía con la *definición* de sustancia, Hegel considera que aquella “ingenuidad” (*Einfalt*) de pretender decir *inmediatamente toda* la verdad a través de una proposición puede ser convenientemente apreciada en la medida en que “la razón se ha depurado [*gereinigt*] de la subjetividad del reflexionar”. Sólo entonces podría hacerse visible el mérito de Spinoza, “que inicia [*anfängt*] la filosofía con la filosofía misma, dejando entrar inmediatamente a la razón con una antinomia” (Diff, GW 4: 24).

Según los términos en los que hemos planteado nuestro problema, este giro en el modo en que el conocer capta la proposición racional indicaría que se ha producido una transformación en el individuo tras el recorrido por las formas de la finitud y la correspondiente aniquilación de su carácter aparente, i.e. de aquello que fijaba cada forma, “absolutizando” así su contraposición con otras. Sucede que el conocer se ha liberado de la apariencia de fijación de sus determinaciones hasta conocerse a sí mismo como la *forma pura de la infinitud*, el poner y aniquilar de cada determinación. Antes era *eso mismo*, pero se concentraba, cada vez, en una sola determinación, manteniéndose fuera de “lo otro”. Sobre el problema específico de la apariencia sólo podremos referirnos a propósito del segundo enfoque, en el cual este concepto adquiere mayor protagonismo y determinación. Ahora interesa enfatizar que ha sido el cambio operado en ella misma lo que le ha permitido liberarse de la “subjetividad del reflexionar”, para emprender el examen de lo verdadero situado en aquel nivel que el filósofo denomina como racional: ahora el sentido y significado de sus conceptos se ha transformado, de manera que no comprende su objeto como entendimiento, sino más bien como razón. Allí radica la distinción entre las dos apreciaciones posibles de la proposición de Spinoza: mientras que para el entendimiento el predicado de la proposición no es sino una repetición del sujeto y se encuentra analíticamente contenido en él, sin aportar síntesis alguna (no conforma una



contradicción)<sup>312</sup>, la razón *reconoce* en la proposición la naturaleza especulativa de lo verdadero, ya que no se estanca en uno de los términos.

Ahora el conocer puede iniciar la especulación, i.e. puede *hacer* ciencia. Sólo así, entonces, puede la ciencia tener un estar en el mundo. Sin un procedimiento escéptico como el mencionado, el conocer determinaría los conceptos de la ciencia según su sentido finito, con lo cual reproduciría acríticamente en la filosofía el modelo de racionalidad que ésta busca pensar en profundidad y según las propias posibilidades abiertas por el acontecimiento revolucionario de la época, según anunciamos en el marco general; con esto petrificaría una forma ética que la propia revolución prometió liberar desde sus raíces, esencialmente.

### 3.2.2. Antinomia especulativa

Como anunciamos, nos dirigimos ahora a la determinación del tránsito a la metafísica en cuanto tal. Como se ha señalado, la estructura infinita de la antinomia emerge como verdad del proceso de aniquilación de las determinaciones de la reflexión: en virtud de su finitud constitutiva, toda determinación de la reflexión está contrapuesta a otra determinación, hacia la que pasa, formando una síntesis finita que nuevamente queda contrapuesta a otra y así sucesivamente.<sup>313</sup> Así, la antinomia contiene la estructura infinita de todo lo finito, la cual transforma la contraposición en *relación* (*Verhältnis*). Sin embargo, este proceder sería un avance reflexivo indefinido si no fuera por la *intervención de la razón*, que unifica el *entero curso* de las determinaciones reflexionadas al formar una nueva clase de antinomia *que no es de carácter formal*, sino que unifica la forma con el contenido. Podemos decir que esta antinomia posee un carácter *especulativo*, expresando así el tránsito de la reflexión a la especulación. La antinomia especulativa no repite el curso reflexivo carente de contenido, sino que entra en contradicción con lo otro del concepto o de la forma: el objeto, el ser. En este punto, la reflexión filosófica se identifica con la reflexión del entendimiento, perdiendo ambas su sentido específico, pues *la reflexión se ha remitido hacia la razón y se configura allí como determinación inmanente, como el ponerse-a-sí mismo de la sustancia absoluta, como automovimiento del contenido*.

---

<sup>312</sup> Diff, GW 4: 26: “Der Verstand begreift alsdann nämlich das Gesetzsein des A als B nur als eine Wiederholung des A”. Probablemente, Hegel piensa en Reinhold y Bardili. Al respecto, vid. Zahn, op. cit. (1965), pp. 201-223; Bondeli, op. cit. (1995), pp. 45-87.

<sup>313</sup> Düsing (*Das Problem der Subjektivität*, op. cit., p. 196) sostiene que este principio metódico, inspirado en Fichte como se vio, constituye un precedente rudimentario de la teoría dialéctica de la negación determinada.

Podríamos verificar aquí el primero de los modos en que Hegel comprende la idea de una “reflexión del contenido mismo”, tal como fue expresado en la construcción de la pregunta. Sin embargo, no debemos ir tan lejos, ni tan rápido, pues, como veremos, la concepción metódica desarrollada para la metafísica se mostrará incompatible con una transposición de la reflexión, resultándole al filósofo insatisfactoria. Pero más allá de este problema puntual, la identificación de la “reflexión exterior” y la “reflexión filosófica” que acontece con la “antinomia especulativa” implica lo siguiente: que ni el entendimiento se encuentra ante un más allá de sí hacia el que tiende infinitamente, ni la razón debe “asomarse al exterior” para aniquilar la finitud que la encubre. Por tanto, se encuentran dadas las condiciones para el inicio del *conocer especulativo*, el cual debería exponer el contenido de la sustancia absoluta *resignificando las determinaciones reflexivas*<sup>314</sup> en vista de un principio metodológico de carácter inmanente: la autodeterminación de lo universal.

En esta etapa del desarrollo de su pensamiento, Hegel, próximo a Schelling, desarrollará una forma específica de intuición denominada “intuición trascendental” como condición del acceso a la metafísica, el paso del concepto al *ser*. De esta forma, el lado negativo de la filosofía queda vinculado *esencialmente* con el lado positivo que presupone. A pesar de ser una teoría rudimentaria, que Hegel ya en 1804/05 abandona, es la más próxima a la lógica escéptica, y nos mostrará la crisis del primer modelo de asunción del conocer finito, pero también la génesis del núcleo del segundo.

---

<sup>314</sup> Un ejemplo muy concreto de cómo Hegel concibe en el período esta transición del significado de las categorías de la reflexión nos lo proporciona la proyección del “triángulo” en el “cuadrado” de la metafísica. Hegel intenta no pensar la identidad especulativa como un punto indiferenciado y carente de movimiento, esto es precisamente la insuficiencia que él detectó en Frankfurt a propósito del acceso al ser a través del creer. Así, la identidad especulativa incorpora en sí la diferenciación, determinación y negación *propia de la reflexión*, pero no como un ser-puesto por ésta, sino más bien como una suerte de “forma infinita” o “movimiento especulativo del concepto”, i.e. como determinaciones absolutas. En NTr, Hegel busca integrar la reflexión en la metafísica de un modo peculiar. Allí establece que el triángulo de la reflexión finita, formado por el poner, el contraponer y el referir, debe ser “completado” por medio de la proyección de otro triángulo conformado por los objetos absolutos, que coincide con los momentos del proceder reflexivo, sólo que, en tanto absolutos, carecen de los límites del reflexionar finito. De este modo, el poner se corresponde con el concepto de alma, el contraponer con el de mundo y el referir con el de dios. Lo importante en este instante es subrayar dos cosas: en primer lugar, la yuxtaposición del triángulo metafísico al triángulo de la reflexión forma una cuadrado que Hegel denomina como el esquema de lo racional en tanto totalidad objetiva o naturaleza, la cual posee una inteligencia inmanente, y en la que es indiferente el ser y el pensar. En segundo lugar, y más importante, es que la proyección de la reflexión en la especulación nos indica que Hegel, incluso bajo el enfoque intuicionista-indiferentista de Schelling, se preocupa de incorporar la reflexión en lo absoluto aunque sea provisional y auxiliariamente, debido a que tal incorporación es la posibilidad de que sea accesible a una forma de conocimiento. Esto queda de manifiesto con mucha más fuerza en la metafísica de 1804/05 (Hegel ya ha abandonado el enfoque intuicionista-indiferentista, y la metafísica tematiza expresamente la subjetividad), que *comienza* con un aspecto objetivo: el Alma, el Mundo y la esencia suprema; para *culminar* con uno subjetivo: el Yo teórico o Conciencia, el Yo práctico y el Espíritu Absoluto. Así, los momentos de la metafísica son *concebidos* como desarrollo de la Idea infinita.

#### 4. Crisis del enfoque. El concepto de intuición trascendental

*Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum*

Spinoza

El concepto de “intuición trascendental” puede ser considerado como uno de los puntos de mayor proximidad entre Schelling y Hegel, pero también como el lugar del que surge su máxima distancia: un punto de encuentro en el que sus senderos se bifurcan. No resulta simple establecer unívocamente el sentido de este concepto, ni dentro del desarrollo de la lógica, ni del de la metafísica; y ello por razones sistemáticas de fondo:

- i) En primer lugar, porque, de algún modo, la intuición trascendental se relaciona con aquella “secreta eficacia de la razón” que impulsa a la reflexión *qua filosófica* a interrumpir el curso formal de la reflexión finita, para replegarse en la construcción de la totalidad objetiva en su necesidad;
- ii) en segundo lugar, porque esta peculiar intuición se relaciona con la posición del agente —digamos el filósofo que reflexiona sobre la reflexión— que “ejecuta” la aniquilación de las determinaciones finitas “al pronto” (*zuerst*) de un modo extrínseco;
- iii) en tercer lugar, porque proporciona el *espacio objetivo* para la construcción de lo absoluto, donde cada determinidad *conceptual* posee *inmanentemente* el principio de su asunción, así como su conexión necesaria con otra, y esto sin la necesidad de una operación extrínseca, de una reflexión de segundo grado. La intuición trascendental abre entonces el *espacio* de la construcción de la identidad de la razón, y no sólo eso, sino que también *lo cierra* en lo que sería una “intuición del absoluto” que pone fin a su propia construcción;
- iv) y en cuarto lugar, porque esta intuición nos señala concretamente el paso del concepto al ser o la integración de la extensión antinómica de la conciencia en la unidad sintética de la sustancia infinita, el inicio de la metafísica. Este último rasgo se relaciona con el modo *in concreto* en que tiene lugar el paso del entendimiento a la razón, así como con la condición de posibilidad del subsistir (el lado positivo de lo libre de la filosofía) de los miembros de la antinomia una vez que han sido aniquilados y referidos a la razón.

Lo polifacético del concepto señalado impide un tratamiento exhaustivo de cada una de sus vertientes,<sup>315</sup> motivo por el cual nuestra argumentación tendrá principalmente dos objetivos

---

<sup>315</sup> Para un abordaje transversal del problema: vid. A. Gabilondo, ‘Insuficiencia y necesidad de la intuición en Hegel’, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 19 (1984), 109–47. Del problema en el período, Zimmerli, *Die Frage nach*

generales: 1. Clarificar el sentido lógico de la intuición trascendental en conexión con el concepto de postulado. 2. Delinear en sus rasgos generales la concepción del conocer metafísico. 3. Mostrar que, desde su concepción de la lógica y metafísica, Hegel se vio ante serias dificultades a la hora de compatibilizar su concepción del conocer especulativo con el intuicionismo schellinguiano.

#### 4.1. Función y sentido de la intuición trascendental en la lógica

Comenzaremos recapitulando algunos pasos dados para localizar luego la posición lógico-sistemática de la intuición trascendental. Pues bien, Hegel considera que lo antinómico de la razón, su exponerse en miembros reflexivos, es “el lado negativo del saber, lo formal que regido [según GW corresponde allí ‘*negiert*’, no ‘*regiert*’] por la razón se destruye a sí mismo” (Diff, GW 4: 27). Hasta ahora hemos asistido al tratamiento “dialéctico” de la finitud en la lógica, el cual culmina en la elevación de la antinomia a “ley” de la finitud y principio del conocer infinito. Es esta “ley” lo que permite considerar racionalmente al entendimiento, con lo cual se constituye al mismo tiempo como principio de la deducción científica de sus categorías. Sin embargo, según la concepción que el filósofo tiene en esta época, la reflexión, ni siquiera “fluidificada” por la reflexión filosófica, no se identifica con la esencia absoluta (luego: no es *parte esencial* de la metafísica), lo cual tiene como consecuencia el que la elevación de la antinomia a “ley” de la finitud no baste (cfr. Diff, GW 4: 65) i) ni para desprenderse del formalismo del reflexionar subjetivo, ii) ni para obtener un conocimiento positivo de lo absoluto, que es en definitiva el contenido en el que lo formal tiene subsistencia: la esencia absoluta preterida por la reflexión.

Debido a este problema, Hegel considera necesaria la intervención de otra fuente cognitiva para cumplimentar el trabajo negativo del concepto<sup>316</sup>: se exige, pues, una *inmediatez no sensible* que se encuentre en condiciones de proporcionar el contenido absoluto, sin ser por ello mera receptividad,

---

*der Philosophie*, op. cit. 171-210; vid. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit. pp. 134-149. Recientemente Förster (*Die 25 Jahre der Philosophie*, op. cit., pp. 277-295) provee una interesante visión del período que aporta novedosas tesis apoyadas en excursos históricos (p.ej el papel desempeñado por Goethe y Schelver, un profesor de botánica al cargo del jardín botánico de Jena, para el reemplazo del concepto de intuición por el de *desarrollo*); en su discusión el problema de la intuición es central.

<sup>316</sup> El antecedente directo en este punto es Schelling. En el *System* de 1800, sitúa como polo subjetivo de la identidad absoluta al concepto de “Yo” o “autoconsciencia”, cuyo acto originario, trascendental, es la intuición intelectual: “Es absolutamente inexplicable cómo pueden coincidir representación y objeto si no hay un punto en el saber mismo donde ambos son *originariamente* uno; o sea, donde se dé *la más perfecta identidad del ser y del representar*. / Puesto que la representación es lo subjetivo y el ser lo objetivo, la tarea se enuncia con toda precisión así: *encontrar el punto donde sujeto y objeto son inmediatamente uno*.[...] Esa identidad no mediada del sujeto y del objeto sólo puede existir allí donde lo *representado* es a la vez lo *representante*, lo *intuido* es también *lo que intuye*. Y esa identidad de lo representado con lo representante sólo se da en la *autoconsciencia*; por consiguiente, el punto buscado se encuentra en la autoconsciencia” (SW 3: 364; tr. 173).

ni tampoco una representación de tal contenido. Así, la “intuición trascendental” sería la encargada de proveer inmediatamente la “materia absoluta” que en la intuición empírica aparece bajo las formas finitas del tiempo y el espacio; con lo cual otorga el “espacio trascendental” para la exposición metafísica del absoluto mismo. Desde esta perspectiva, la intuición trascendental exhibe una “doble” función sistemática: por un lado, se encuentra en relación con las formas de la lógica y, por el otro, se constituye como base de la exposición metafísica. Por ahora debemos concentrarnos en el primer respecto.

Según lo expuesto, la “antinomía especulativa” estaría formada por dos fuentes cognitivas “absolutas” (forma y materia): la reflexión y la intuición trascendental. En un sentido restringido, podría decirse que este modo peculiar de intuición cumple un papel análogo a la función unificante del creer en Frankfurt<sup>317</sup>, precisamente en la medida en que la intuición comporta un carácter de inmediatez y una capacidad de una unificación que Hegel, en esta época, aún no comprende como propia de la reflexión. Por este motivo, la reflexión sólo podrá ser *concepto especulativo* (no formal o discursivo), en la medida en que conforme una unidad con la intuición trascendental. Entonces, ¿acaso se integra la reflexión en la metafísica como concepto especulativo?<sup>318</sup>

Deberemos dejar planteada la pregunta hasta que nos encontremos en condiciones de problematizar la presente concepción. Por ahora aceptemos que ambas facultades “trascendentales” deben encontrarse inmediatamente referidas en el conocimiento especulativo. Hegel sugiere (Diff, GW 4: 27) que lo que caracteriza al conocer finito es precisamente la separación de ambas facultades trascendentales, de manera que ambas aparecen en la conciencia como intuición empírica

---

<sup>317</sup> Sin embargo, pueden señalarse al menos dos diferencias importantes: i) este modo de intuición está inscrito en un *desarrollo sistemático* y es una determinación del *conocer* que da paso a un *saber*; ii) no constituye la simple aniquilación de la conciencia en el sentimiento, sino más bien posibilita una transición a un *Standpunkt* superior (la ciencia) en el que la conciencia queda asumida (vid. K. Düsing, “Absolute Identität und Formen der Endlichkeit”, op. cit., pp. 110-115). Por este motivo, tal vez sería más preciso establecer un paralelo estructural con Phä, particularmente con los conceptos de “vida” y la función sistemática de la “religión”, pues constituyen, cada uno en su nivel, momentos de unificación similares, aunque en un contexto sistemático aún más complejo. Por este lado, sin embargo, la diferencia vendría dada en el hecho de que la tanto la “vida” como la “religión” son momentos de la “vida del concepto”, el cual es reflexión en sí o esencia.

<sup>318</sup> Zimmerli formula precisamente el sentido que la relación “concepto-intuición” tiene en la metafísica: “Die Entgegensetzung von Anschauung und Begriff, aufgefaßt als deren Identität, ist die transzendente Anschauung; die Identität beider, aufgefaßt als deren Identität als deren Entgegensetzung, ist hingegen, wenn man so will, der “transzendentalen Begriff”. Da aber beide, die positive Seite der Identität und die negative der Entgegensetzung, in beiden, transzendente Anschauung selbst zugleich transzendentaler Begriff, sie ist anschauendes Begreifen oder begreifendes Anschauen” (*Die Frage nach der Philosophie*, op. cit., p. 195). De esta forma, la identidad de la razón es, por el lado de su diferencia y determinación, concepto especulativo, mientras que por el lado de su identidad y unidad es intuición. Más adelante nos preguntaremos por la determinación “última” de esta relación; ahora interesa subrayar que el despliegue de esta relación es comprendido por Hegel como ciencia o saber: “In der transzendentalen Anschauung, die selbst Anschauung und Begriff in ihrer differenten Identität anschaulich begreift, erweisen sich Begriff und Sein als eines, — der Begriff *ist*, was heißen soll: das Sein ist begriffenes. Diese Einheit von im Anschauen Angeschautem und im Begriff Begriffenes, von Sein und Begriff in der transzendente *wissen*, Die Ermöglichung von Wissen überhaupt” (ibíd., p. 196).

(receptividad sin concepto) y reflexión (espontaneidad sin intuición), debiendo ser referidas exteriormente. Contrariamente, el objeto del conocer filosófico posee en sí mismo forma y contenido, siendo, en tal sentido, autodeterminación: espontaneidad intuitiva. De acuerdo con esto el filósofo sostiene que “el filosofar sin intuición avanza en una fila de finitud sin final [un mal infinito de la reflexión], y la transición del ser al concepto, o del concepto al ser es un salto injustificado” (Diff, GW 4: 28).<sup>319</sup> Desde aquí, la aparición de la intuición trascendental coincide con el fin de la intuición empírica, que es el modo en que la intuición aparece para la reflexión del entendimiento, el cual la determina extrínsecamente, según un *parecer* contingente.

Ahora bien, pese a que Hegel no explica detalladamente el hecho mismo del aparecer de la intuición trascendental, desde el punto de vista de la sistemática es posible al menos sostener que la intuición trascendental se daría sólo allí donde se han reducido escépticamente los obstáculos que la reflexión impone a la razón<sup>320</sup>, i.e. una vez que se ha reducido el *Standpunkt* de lo empírico en general: la oposición de la conciencia. Esto es así debido a que el “intuir trascendentalmente” no consiste en intuir un ente específico sino, como se dijo, es más bien la condición de la intuición empírica: la intuición del ser en general. Y al revés: sólo el darse de la intuición en el plano trascendental detiene el curso indefinido de la reflexión, de modo tal que ésta curva su avanzar recto y se cierra sobre sí misma por medio del enlace trascendental de sus momentos o determinaciones. La unidad de concepto e intuición así alcanzada es llamada por Hegel “saber trascendental”, aquello que nosotros hemos venido denominado como interioridad científica: la metafísica.

---

<sup>319</sup> Se aprecia que el pasaje corresponde al famoso *dictum* de Kant en KrV, según el cual el concepto sin intuición es vacío, y la intuición sin concepto es ciega. Por su parte, Schelling sostiene lo siguiente: “El Yo es acto puro, hacer puro, lo que ha de ser absolutamente no objetivo en el saber, precisamente porque es el principio de todo saber. Por tanto, si debe llegar a ser objeto del saber, esto ha de suceder por un tipo [de saber] completamente diferente del saber común. Este saber ha de ser [...] un saber cuyo objeto no sea *independiente* de él, un saber, pues, *que al mismo tiempo sea un producir su objeto*. [...] Semejante intuición es denominada *intuición intelectual* en contraposición a la sensible, que no aparece como productora de su objeto, donde, por tanto, el intuir mismo es diferente de lo intuido. [...] Sin esta intuición el filosofar no tiene base alguna que sostenga y apoye el pensar; esta intuición es lo que en el pensar trascendental toma el lugar del mundo objetivo y al mismo tiempo conduce, por así decir, el vuelo de la especulación” (SW 3: 368-370; tr. 177-178).

<sup>320</sup> De algún modo, esta concepción ya se enfrenta con la filosofía de la identidad de Schelling, quien, como sostiene Pöggeler, intenta *comenzar* con la identidad inmediata de concepto y ser, y en la época no considera que la idea tenga un desarrollo interior (*Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 143). Pese a la proximidad de los enfoques, surge una pregunta si nos situamos desde la perspectiva de Hegel ¿Cómo puede ser *inmediata* (¿no reflexionada?) la identidad de la autoconsciencia si ésta sólo surge desde el trabajo negativo de la lógica? Schelling hace el inicio situado ya en el horizonte del saber trascendental y parte inmediatamente de la identidad de concepto y ser; y para ello esta identidad, en cuanto intuición, es postulada. La condición de acceso a este plano, así como la justificación de su *Standpunkt*, es un “escepticismo absoluto” dirigido hacia todo lo empírico (la tesis de “*que hay cosas fuera de nosotros*”, SW 3: 344; tr. 153), escepticismo que, sin embargo, no es desarrollado. Sin este desarrollo, a) no puede establecerse claramente las condiciones de acceso a lo infinito desde lo finito mismo; ni b) comprenderse adecuadamente la relación que la reflexión guarda con la intuición, pues tal comprensión sólo puede surgir de un tratamiento detallado de ésta. La “temporada en el infierno” de lo negativo es la mediación necesaria de la inmediatez del autointuirse. El haber pasado por esto parece haber desarrollado en Hegel la convicción de que lo negativo debería jugar un rol determinante en el plano trascendental, lo cual marcará la dirección del desarrollo del pensamiento hegeliano.



Pese a lo anterior, el *acontecer* de la intuición trascendental no es algo que se dé exclusivamente al final de la lógica, una vez despejados los obstáculos impuestos por la reflexión. Incluso podría decirse que la intuición cumple un rol activo en la aniquilación de tales obstáculos, y el propio filósofo así lo consigna en el programa de la lógica, cuando exige que, en la lógica, “se ponga delante siempre en un reflejo la imagen del absoluto y, con ello, la haga familiar” (GW 5: 274). Esto quiere decir que debe haber un modo finito en que lo infinito se ofrezca, si bien de un modo precipitado y preparatorio, “complementando” el trabajo de la reflexión filosófica o, lo que es lo mismo, para ofrecer dentro de la lógica los extremos y el término medio del silogismo. Esta “secreta eficacia” de la razón guiaría al entendimiento hacia la intuición trascendental al poner en la propia lógica la superación de la finitud. En tal sentido, podría considerarse que esta suerte de “prestación” de la intuición desde el lado de la reflexión es lo mismo que la reflexión filosófica (expansión de lo infinito a lo finito), pero en un sentido inverso (anticipación de lo infinito en lo finito). Abordemos este problema con más detalle.

#### 4.1.1. El postulado como prolepsis de la reflexión

Conforme a la intención de obtener un rendimiento racional de la reflexión, Hegel, inspirado en Schelling (cf. SW 3: 370; tr. 178), modifica la teoría kantiana de los postulados de un modo tal que ésta pueda ser incorporada dentro de la sistemática, como una suerte de precipitación reflexiva, formal, de la unificación que acontece propiamente sólo con el advenir de la intuición trascendental: es la posición reflexiva de lo que a la reflexión le *falta*.<sup>321</sup> Esta precipitación reflexiva tiene el provecho de indicar el sentido y la meta (*Ziel*) del curso lógico, la menesterosidad que la reflexión finita tiene de ser completada; pero también tiene el inconveniente de ser comprendida como la postulación *de lo racional* mismo, de la idea. Al respecto, Hegel es tajante y probablemente esto vaya, ocultamente, contra el propio Schelling: no se puede hablar de *postular ideas* (Diff, GW 4: 29), ya que esto inmediatamente vacía al absoluto de contenido al hacerlo objeto de un tratamiento reflexivo, que “mezcla lo empírico y lo racional”.<sup>322</sup>

---

<sup>321</sup> Schelling nos provee de una definición muy precisa del concepto de postulado: “Dado que un principio teórico es una teorema (*Lehrsatz*) y uno práctico es un *mandato*, en el medio, entre ambos, deberá encontrarse algo —y esto es el *postulado*— que limita con la filosofía *práctica* porque es una mera *exigencia* y con la *teórica* porque exige una construcción *puramente teórica*. De dónde obtiene el postulado su fuerza obligatoria se explica porque es similar a algo que se *puede* pedir y reclamar; quien no tiene la facultad de semejante intuición *estaría* al menos *obligado* a tenerla” (SW 3, 375; trad. 184).

<sup>322</sup> EL punto se refuerza con lo siguiente: “Das Vernünftige muß seinem bestimmten Inhalte nach, nämlich aus dem Widerspruch bestimmter Entgegengesetzter, deren Synthese das Vernünftige ist, deduziert werden; nur die dies Antinomische ausfüllende und haltende Anschauung ist das Postulable” (Diff, GW 4:, 29). Si lo postulado es la idea y

Contrariamente, lo postulado es *la intuición*: “En la medida en que la parte de la reflexión, que en tanto racional es antinómica, es puesta en solitario [fuera de la metafísica, como lógica], aunque esté en necesaria referencia a la intuición, se puede decir que la intuición es postulada por la reflexión [...] como la cumplimentación de la unilateralidad de la obra de la reflexión” (Diff, GW 4: 29). De este modo, lo que el postulado de la intuición expresa es el *factum* de la referencia necesaria de la reflexión a la intuición<sup>323</sup>, que ha de ser empero *evidenciado* por el devenir del curso lógico (Hegel habla de *deducido*, por lo que la lógica adquiere el estatuto de una *deducción* de la metafísica), de modo que la conciencia caiga en cuenta de lo que de hecho ya era, pues la antinomia absoluta, de algún modo, siempre estuvo: la idea no tiene un *afuera* o sólo lo tiene en *apariencia*. Por tanto, el postulado no ofrece el espacio objetivo de la construcción, sino muestra su necesidad para la reflexión formal. Desde aquí es posible sostener que el lugar propio del postulado *qua* postulado es la lógica y no la metafísica, con lo cual Hegel parece contradecir el uso que Schelling da al postulado,

---

no la intuición, se cae en el progreso infinito que mezcla lo empírico y lo racional ¿en qué sentido? El razonamiento es el siguiente: si lo empírico es determinado en general como intuición del tiempo en el marco de la oposición de la conciencia, lo racional vendría a ser la asunción de todo tiempo. Pero el progreso infinito no infinitiza el tiempo de modo puro: “im empirischen Progreß ist sie [die Zeit] aber nicht rein verunendlich, denn sie soll in ihm als Endliches, als beschränkte Momente, bestehen, —er ist eine empirische Unendlichkeit” (Diff, GW 4: 29). La verdadera infinitización del tiempo pasa por la conformación de la antinomia absoluta entre lo limitado y lo ilimitado, lo finito y lo infinito: la intuición como postulado aparece en el tiempo, por tanto como algo limitado que sin embargo señala la asunción de la limitación: algo puesto por la reflexión como ser-puesto fuera de sí ¿Qué otro sentido —lo supo Schiller— tiene la consideración de la idea estética como exposición o *significante* de la idea de la razón? “Eine ästhetische Idee kann nach Kant keine Erkenntniß werden [...] als ob nicht die ästhetische Idee in der Vernunftidee ihre Exposition, die Vernunftidee in der Schönheit dasjenige, was Kant Demonstration nennt, nämlich Darstellung des Begriffs in der Anschauung, hätte” (GuW, GW 4: 339). Por tanto la verdadera asunción no puede prescindir ni de lo finito ni de lo infinito. Pero queda planteada una pregunta ¿Qué significa para Hegel la asunción del tiempo en eternidad? ¿puede el espacio lógico ser atemporal en el sentido de a-histórico? ¿no tendrá más bien la asunción del tiempo el sentido de una inscripción-traducción-interiorización del tiempo, y de lo tempóreo, en el concepto, que a su vez sale de sí, se exterioriza como tiempo? Pero entonces existe una especie una determinación recíproca del tiempo y lo eterno; un círculo mediante el cual ambos se determinan y transforman mutuamente y sin punto final, y entonces la idea hegeliana de lo eterno comprende en sí la transformación —pues se nutre de lo que no es, tiempo— del mismo modo en que lo temporal da el tiempo de lo eterno (en lo temporal acontece lo eterno, la ciencia p.e.j.), inscribiéndose en ello. La filosofía hegeliana es tiempo que va siendo traducido en concepto. Pero sucede que Hegel murió de una infección en el estómago, y entonces parece que, por *falta* de traductor, ganó el tiempo ¿o el concepto siempre busca una revancha y *permanece bei uns*? ¿No será acaso la revancha del concepto aquello que posibilita que hablemos hoy en el nombre de Hegel, que seamos *traductores del traductor*, cuya falta posibilita su acontecer en nuestro tiempo? ¿No será —como parece preguntarse Duque (cfr. *Hegel. La Especulación de la indigencia*, op. cit., p. 10)— una indigencia constitutiva de nuestra finitud aquello que obliga a este acto de traducción que busca comprender el tiempo en el concepto, inscribiéndolo así en el sentido? ¿No será aquella falta puesta en (el) lugar del origen la verdadera *Verbindung* de tiempo y eternidad? “La conservación, como momento, del estar fuera de sí de la idea impide toda huida hacia lo hiperbólicamente trascendente y explica que la paz y transparencia interna del espíritu absoluto se logre a costa del cambio histórico y de la destrucción de lo finito. Que el Espíritu Absoluto se reconozca como idea de la Filosofía no implica el fin de los tiempos, sino la asunción (en el doble sentido del término castellano) de su escisión *eterna* en naturaleza e historia” (F. Duque, ‘La difícil doma de Proteo’, en *ibid.*, p. 116). Volveremos sobre este problema.

<sup>323</sup> En este sentido es posible sostener que el postulado de la intuición es la verdadera condición de posibilidad de la reflexión filosófica, por tanto del escepticismo científico, por cuanto ella es lo que viene a cubrir esta distancia marcada por los dos presupuestos de la filosofía la razón misma como postulado de la intuición, y el haber-salido de ella en tanto formación cultural determinada *hic et nunc*. De esta forma, en tanto aniquilación gradual de las determinaciones reflexivas en el marco de la oposición de la conciencia, la reflexión filosófica consistiría en la purificación de la conciencia que culmina allí donde es posible la superación de nuestro modo empírico de intuir y pensar.

pero Hegel no abunda en el asunto y a ratos parece también hacerse eco de la concepción schellingiana.<sup>324</sup> Mas de lo que no se puede dudar es que el acontecer de la intuición trascendental dota a la metafísica de contenido, proporcionando así la base de su exposición. Esto nos permite avanzar hacia el plano de la metafísica propiamente tal.

## 4.2. La ciencia especulativa de la sustancia metafísica absoluta

En Diff, Hegel caracteriza el contenido de la ciencia especulativa de un modo distinto a NTr, pero no del todo incompatible. Probablemente, el hecho de que el filósofo publique este texto como un “schellinguiano”, y que además procurara mostrar allí en qué sentido el punto de vista de Schelling había superado al de Fichte, podría explicar la gran cercanía en las concepciones. Sin embargo, como veremos, tras esta cercanía en los conceptos se revela, balbuceante, el germen de la separación de sus proyectos filosóficos.

Como decíamos, el advenimiento de la intuición trascendental posibilita el ingreso en el “espacio” de construcción de la identidad de la razón, que es denominado ya como *saber*; pero precisamente porque se habla de la *identidad* de la razón: “saber trascendental e intuición trascendental es uno y lo mismo; la expresión diversa sólo señala el predominio del factor de ideal [*ideellen*] o real [*reallen*]” (Diff, GW 4: 28). En el plano de la metafísica concepto e intuición siguen siendo *diferenciados*, pero el cambio radical al que se asiste es que tal diferenciación no es *exterior*:

---

<sup>324</sup> En este punto es posible diferenciar las concepciones de Schelling y Hegel *dentro* del proyecto global del propio Schelling. Düsing (vid. ‘Absolute Identität und Formen der Endlichkeit. Interpretationen zu Schellings und Hegels erster absoluter Metaphysik’, en *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*, op. cit. pp. 101–93) provee un importante criterio para entender su complementación recíproca. En primer lugar ha de considerarse que ambos, antes del año 1801, venían de un enfoque “temprano idealista” que ponía a lo absoluto como un “más allá del conocimiento” pese a considerarlo como una sustancia inmanente. Sin embargo, existen diferencias básicas relativas al acceso a lo absoluto, así como a la determinación de su naturaleza: mientras que Schelling asigna a la obra de arte y la intuición estética la captación de la identidad incondicionada y, a su vez, considera a tal identidad como *indiferencia* y *simplicidad*, Hegel asigna a la religión y la creencia el acceso a lo incondicionado, que además es determinado, según su naturaleza como identidad de reflexión y el sentimiento unificante de la creencia. Pues bien, según la tesis de Düsing, al llegar a Jena Hegel había llegado por sí mismo, motivado por su interés de conectar la racionalidad finita con lo absoluto, a la necesidad de establecer un acceso a lo absoluto que, asumiendo los límites de la reflexión, lo abriese a una forma de *conocimiento*. Esto habría producido un giro en el enfoque schellinguiano, quien, por la fecha, ya había establecido la necesidad de independizar la poética (filosofía del arte) del idealismo trascendental para establecer así una división sistemática tripartita, pero aún se veía compelido a abrir lo absoluto a una forma de *conocimiento científico* para hacer frente a la doctrina de la ciencia fichteana, superando así el enfoque trascendental. Para ello, la diferencia hegeliana entre “especulación” y “reflexión” resultó propicia, y entonces cabe decir que ambos filósofos se integraron en un proyecto común determinado por la búsqueda de un acceso racional a la sustancia absoluta. Por su parte, Hegel tomó de Schelling tanto el concepto fundamental de intuición como mucha de su terminología (p.e. el concepto de “potencia”), entre cuyos términos se encuentra el concepto problemático de “punto de indiferencia”; ello no obstante, conservó diferencias elementales, provenientes de sus períodos anteriores. Esto explica, como veremos, por qué Hegel se inscribe en Diff dentro del proyecto intuicionista-indiferentista de Schelling (además de ensalzar un sistema bipartito) pero desliza ideas no del todo compatibles con éste.

el concepto es una determinación *ontológica*, mientras que la intuición es un *ser-puesto* no por otro, sino libre. Veremos que, en cierto sentido, esta concepción anida problemas de compatibilidad importantes entre Schelling y Hegel pues para este último la dimensión reflexiva terminará siendo irreductible, mientras que el proyecto del primero pone a la intuición como instancia suprema de captación de la identidad especulativa de la razón. Con todo, esta diferencia de proyectos es por ahora problemática.<sup>325</sup>

Ahora bien, tomando una idea que Kant desarrolla en KU bajo el nombre de “entendimiento intuitivo”<sup>326</sup>, Hegel llamará a esta “sustancia metafísica absoluta” “entendimiento sensible”, en el que “la esencia y el ser” han de comprenderse como “inteligencia esquematizada”, mientras que el pensar como “esquema del ser absoluto”. Por este motivo, el conocer infinito se desdobra internamente en dos ciencias de lo absoluto, cuyo objetivo es *construirlo* para la conciencia — producir la identidad de la razón— desde la consideración particular de los dos “atributos” de la sustancia: el pensamiento y la extensión, lo ideal y lo real. Pues bien, en la medida en que, en tanto absoluto, el objeto del conocer infinito es un “sujeto-objeto” (*Subjektobjekt*), Hegel, muy próximo a Schelling, sostiene que “la ciencia del sujeto-objeto subjetivo se ha llamado hasta ahora idealismo trascendental” (o *System der Intelligenz*), mientras que la del “sujeto-objeto objetivo filosofía de la naturaleza (*Naturphilosophie*)” (Diff, GW 4: 68). En su tratamiento particular, “cada una de estas ciencias exige abstracción [*Abstraktion*] del principio [*Prinzip*] de la otra” (Diff, GW 4: 67), e.d. en el “sistema de la inteligencia”, el objeto no es nada en sí, y sólo tiene consistencia en su esquema o concepto, por lo que se abstrae el condicionamiento que la conciencia tiene respecto a la objetividad; mientras que en el “sistema de la naturaleza” se olvida (*vergessen*) que el objeto es algo *sabido*, esquematizado, y que por tanto comporta una dimensión ideal inmanente. Como puede apreciarse, la presencia de lo ideal en lo real y de lo real en lo ideal es mantenida, pero el énfasis en el principio específico es lo que marca la particularidad de ambos modelos explicativos.

Ahora bien, la cooptencia de ser y pensar sólo es posible, a los ojos de Hegel, debido a que existe una contraposición *real* (*reelle Entgegensetzung*) y no meramente ideal (susceptible de ser

---

<sup>325</sup> Al respecto conviene tener en cuenta lo siguiente: “Schelling nimmt die Hegelsche Struktur des Absoluten in vielen, jedoch nicht in allen Fällen auf; er hält auch an seinem ursprünglichen Konzept der einfachen, absoluten Indifferenz fest. Parallel dazu versteht er mehrfach die Spekulation allein als intellektuelle Anschauung, die das Absolute als solche absolute Indifferenz vorstellt und erkennt; die Reflexion ist dann nicht wie bei Hegel konstitutiver, wenn auch untergeordneter Bestandteil der Erkenntnis des Absoluten. [...] Daß Schelling aber Hegel z.B. in der spinozistischen Ausführung dieser Metaphysik, in der Akzentuierung der intellektuellen Anschauung, in der Potenzlehre sowie in der Naturphilosophie [...] eindeutig beeinflußt hat, wird durch jene Argumentation hinsichtlich der absoluten Metaphysik nicht tangiert” (K. Düsing, ‘Absolute Identität und Formen der Endlichkeit. Interpretationen zu Schellings und Hegels erster absoluter Metaphysik’, en *ibid*, pp. 131–132).

<sup>326</sup> Sobre este punto resulta muy ilustrativa la opinión que Hegel tiene de la polémica de Kant contra la sustancia de Spinoza en GuW (GW 4: 35).

subjetivamente reducida) entre estos “atributos” del absoluto, e.d. la identidad de la razón es antinómica y requiere por tanto la diferenciación real de su contenido como condición de la identidad. En este punto puede localizarse un comienzo del distanciamiento de Hegel respecto del punto de vista schellinguiano, pues se comienza a inscribir la diferencia de reflexión e intuición en el corazón de la idea misma, con lo cual se torna difícil hablar de una identidad indiferente:

“La verdadera identidad consiste sólo en que ambos [el sujeto y el objeto] son un sujeto-objeto y al mismo tiempo son la verdadera contraposición de la que ellos son capaces. Si ambos no fueran sujeto-objeto [contradictorios: igualmente válidos en su ser-otro], entonces la contraposición sería ideal, y el principio [*Princip*] de la identidad formal” (Diff, GW 4: 66).

No es casualidad que luego en Phä Hegel dirija al proyecto de los seguidores de Schelling el apelativo de “formalismo monótono”. Con todo, el filósofo aún comprende esta irreductibilidad de la diferencia en la identidad en términos spinozistas: como relación de *sustancialidad* (naturalmente en su sentido racional, no intelectual) en la que sujeto y predicado se convierten mutuamente, por cuanto “en la filosofía trascendental el sujeto, en tanto inteligencia, es la sustancia absoluta y la naturaleza es el objeto: un accidente [o predicado]”, y a la inversa “en la filosofía de la naturaleza la naturaleza es la sustancia absoluta y sujeto, y la inteligencia sólo un accidente” (Diff, GW 4: 68). La llamada, desde aquí, es a no confundir ambos campos, ni tampoco suprimir uno en beneficio del otro; esta especie de ecuanimidad es lo que Hegel denomina “supremo *Standpunkt*”, a partir del cual el conocer infinito debe ser desarrollado.<sup>327</sup> Pero al mismo tiempo la idea de una conversión entre lo accidental y lo sustancial, entre el sujeto y el predicado de la proposición, permitirá que Hegel anexe su concepción al proyecto global de Schelling, con lo cual su ruptura permanecerá en un estado germinal y no saldrá a la luz sino hasta el año 1807, con ocasión de la publicación de Phä. Concretamente, la conversión de sujeto y predicado en cuanto conversión de intuición y concepto jugará un papel clave en el método de la metafísica, a saber, la construcción<sup>328</sup>; éste método avanza a través de la *subsunción* del ser en el pensar y del pensar en el ser hasta alcanzar la identidad suprema de los

---

<sup>327</sup> Sobre este punto en referencia a la filosofía trascendental, vid. F. Duque, *Posiciones de la razón. Sobre el más alto punto de vista desde el cual debe ser juzgada la filosofía en general*, En: *Una mirada a la filosofía de Schelling*. Actas del Congreso Internacional “Transiciones y pasajes: naturaleza e historia en Schelling”, ed. A. Leyte, Universidad de Vigo, pp. 25-38.

<sup>328</sup> Zimmerli aproxima el sentido de la *Konstruktion* a una *Rekonstruktion*, lo cual no sólo es coherente con el *factum* de la escisión al que nos referimos anteriormente, sino que también anticipa el sentido que Hegel le da a la tarea de la filosofía hacia el final de su vida: “Die Verbindung von Begriff und Anschauung [ist] in Rückbeziehung auf Kant als “*Konstruktion*” bezeichnet worden. Der qualitative Umschlag der Reflexion in die transzendente Anschauung stellt mithin eine Konstruktion dar. “Konstruktion” meint deshalb: Synthesis, —ist also —genau besehen— eine Rekonstruktion, denn Synthesis ist nur möglich aufgrund einer vorhergehenden Analysis” (Zimmerli, *Die Frage nach Philosophie*, op. cit., p. 201).



términos, la ecuanimidad en la que no es posible subsunción alguna puesto que los extremos han devenido indiferentes.

#### 4.2.1. El método de la construcción

Nos hemos referido anteriormente al método de la construcción, pero es conveniente precisar un poco más su significado, pues, por una parte, a través de su caracterización nos encontraremos en condiciones de problematizar la concepción del período, mientras que, por la otra, *este método nos indica el sentido de la remisión de la reflexión a la metafísica*, el cual no es considerado por nosotros como una transposición propiamente tal, aunque de su crisis se evidenciará la necesidad de ésta.

Conviene precisar preliminarmente la posición sistemática en la que nos encontramos: hemos visto que el advenimiento de la intuición trascendental se da al final de la lógica e inaugura el espacio de la exposición metafísica, i.e. de la construcción del absoluto. Esto tiene una importante consecuencia: la reflexión filosófica ha perdido su función, pues el conocer finito ha sido conducido hasta ella. Mas el conocer se configura desde ahora como el *movimiento* mismo de la metafísica: ella es la ciencia en la que se conoce el movimiento del conocer, es la auto-tematización del conocer infinito, la autodiferenciación (devenir) de la sustancia absoluta. Con esto cabría reconocer en la metafísica cierto movimiento de carácter *dialéctico*, pero Hegel parece rechazar tal posibilidad, pues, según su concepción, la reflexión y su asunción dialéctica pertenecen al plano de la finitud, no esencialmente al de la sustancia.<sup>329</sup> Respecto a un modo posible, aunque insatisfactorio, de compatibilizar esta exclusión de la reflexión y la dialéctica de la metafísica con el *factum* de la autodeterminación de lo absoluto en ella nos referiremos posteriormente. Por ahora debemos

---

<sup>329</sup> A propósito de este problema Düsing obtiene un criterio bastante nítido para distinguir el sentido temprano de la dialéctica (digamos el escéptico) de aquél que el filósofo desarrolla, al menos, desde Phä: “Solches Denken, das sich in seinen Paradoxien des Endlichen mit der intellektuellen Anschauung vereinigt, bricht mit dem traditionell-logischen Denken; es erweist sich als dialektisch, wie Hegel später in zwei weiteren Umbrüchen gegenüber dem traditionell-logischen Denken zeigt, nämlich als negativ-dialektisch, wenn das positive Resultat der Widersprüche, die höhere Einheit von einander widersprechenden Bestimmungen, in einer anderen Erkenntnisquelle, der intellektuellen Anschauung, gegenwärtig ist und erkannt wird, wie in Hegels früher Jenaer Methodenkonzeption, und als spekulativ-dialektisch, wenn jenes positive Resultat sich aus dem dialektischen Argumentationsgang selbst ergibt und ein Bestandteil dieser Dialektik wird, wie in Hegels späterer Dialektik ab 1804” (K. Düsing, ‘Absolute Identität und Formen der Endlichkeit. Interpretationen zu Schellings und Hegels erster absoluter Metaphysik’, en op. cit. p. 120). Ahora bien, en lo que respecta al papel que juega la reflexión *en* la construcción hemos señalado ya que, mientras Jaeschke mira el problema general desde la perspectiva de un proceso de formación de una reflexión immanente, Düsing considera que es una prestación propia de la reflexión filosófica, aunque en un sentido contrario que la referencia escéptica a las determinaciones del entendimiento. Schäfer, dijimos, radicaliza la postura de Düsing al inscribir la reflexión filosófica dentro de la metafísica. Por su parte, Trede (op. cit., 1972) juzga como inconsecuente el proceder hegeliano, mientras que Pöggeler (*Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, op. cit.) lo conecta con una forma peculiar de reflexión denominada por Hegel como “reflexión especulativa”, lo cual también, aunque no de la misma forma, hace Förster (*Die 25 Jahre der Philosophie*, op. cit.). Sobre este último concepto hemos de decir algo más adelante.



mantener lo siguiente: el advenimiento de la intuición trascendental establece inmediatamente el espacio universal de la construcción, mientras que al concepto especulativo le corresponde establecer lo particular o la determinación. En tal sentido, Schelling sostiene en sus *Lecciones* que “filosofía y matemática son iguales en el hecho de que ambas están fundadas en la identidad de lo universal y lo particular, y, en la medida en que una unidad de esta clase es intuición, de que entonces ambas están fundadas en la intuición” (Cuarta Lección). Para lo que sigue retengamos lo siguiente: i) que la intuición representa la identidad de lo particular y lo universal (i.e. de concepto e intuición), y que en *eso* la filosofía y la matemática son *iguales*, por lo que tienen procedimiento metódico similar.

Ahora bien, junto con esto debemos tener en cuenta la siguiente dificultad: debido a que el lugar en el que, en Diff, Hegel se refiere a lo que sería la construcción científica es una comparación de los puntos de vista de Fichte y Schelling, el filósofo no abunda en su propia concepción de la construcción y se concentra, fundamentalmente, en establecer algo que puede ser denominado como una “correspondencia pre-constructiva e indiferente de los polos de la construcción” (abreviaremos como “correspondencia pre-constructiva”), que es el supuesto fundamental con que opera Schelling —quien habla de una “armonía preestablecida”(SW 3: 348-349; tr. 157-158), identificándola con la intuición de la identidad absoluta. Por tanto, la concepción de Schelling es repetida por Hegel en un evidente esfuerzo por integrarla; sin embargo, no puede dejar de apreciarse cierta artificialidad en el gesto si se lo compara con el todo de su punto de vista y con los motivos primigenios que lo llevaron a la filosofía. El punto de vista propio de Hegel no consiste en un *paralelo simple entre el espíritu y la naturaleza*, sino en una *inadecuación originaria que fuerza permanentemente a la producción de la identidad*, al trabajo del espíritu que ha de volver a sí desde su ser-otro.<sup>330</sup>

Ahora bien, pese a la escasez de lugares en los que se abunda sobre el asunto, es posible aproximarnos a él desde un pasaje del propio Diff, donde se corrobora la tesis, sostenida por Duque, Trede y Düsing<sup>331</sup>, que, afirma la existencia de paralelos entre la concepción hegeliana de la filosofía (lógica-metafísica) de ese entonces y el método seguido en trabajos relativos al espíritu real como *System der Sittlichkeit* y el *Naturrechtsaufsatz*.<sup>332</sup>

---

<sup>330</sup> En este sentido, Duque sostiene: “Este valor medial de la naturaleza (incapacidad de llegar a ser *para sí*, opacidad para consigo misma) y a la vez su coextensividad para con la lógica es justamente lo que impide el cierre efectivo del sistema hegeliano, a la vez que posibilita su cierre *ideal*. El espíritu no puede identificarse por entero con la idea porque está encarnado: porque es espíritu *en* el mundo. Pero es esta no-identificación la que permite el reconocimiento de la idea lógica como espíritu y de éste como idea de la filosofía” (F. Duque, ‘La difícil doma de Proteo’, en op. cit., p. 118).

<sup>331</sup> F. Duque, *La era de La Crítica*, op. cit., p. 423-425; K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit. p. 142ss; Trede, *ibíd.* (1972).

<sup>332</sup> Así, p.e.j: “Dasjenige aber, was wahrhaft das Allgemeine ist, ist die Anschauung, das wahrhaft Besondere aber der absolute Begriff. Jedes muß also einmal unter der Form der Besonderheit, das andere Mal unter der Form der Allgemeinheit gegen das andere gesetzt werden, das eine Mal die Anschauung unter den Begriff, das andere Mal der Begriff unter die Anschauung subsumiert. Obgleich das letzte Verhältnis das absolute ist aus dem angegebenen Grunde, so ist das erste eben[so] absolut notwendig, damit die vollkommene Gleichheit für die Erkenntnis wäre, denn das letztere

En efecto, la construcción de la identidad en tanto movimiento inmanente de la idea o método de la metafísica consiste, como anunciamos, en un proceso de subsunción recíproca del concepto (lo particular), por la intuición (lo universal) y de la intuición por el concepto, proceso que sólo culmina con la plena adecuación de ambos en el así llamado “punto de indiferencia”.<sup>333</sup> Ahora bien, más allá del conflicto que esto plantea para la concepción de Hegel (la duplicación del movimiento teleológico de la lógica, pero sin reflexión filosófica ni postulado de intuición; además de la culminación del desarrollo en la indiferencia), lo que interesa ahora es que ya en Diff el filósofo liga indisolublemente concebir e intuir buscando mantener la irreductibilidad de su diferenciación (i.e. la antinomia), lo cual tiene consecuencias metódicas para el sistema de la inteligencia y para el sistema de la naturaleza: por una parte, i) la inteligencia es puesta necesariamente, como naturaleza, en lo absoluto y con ello “adviene a ella igualmente la forma del ser”; en tal sentido, Hegel considera que el sistema de la inteligencia (la filosofía trascendental) es “una organización completa de conocer e intuir”, y que cada categoría de la identidad racional se expresa en una *configuración*, de modo que la configuración y la categoría se condicionan mutuamente (Diff, GW 4: 72). Al mismo tiempo, por el otro lado, ii) “la naturaleza tiene libertad”, i.e. su ser no se agota en el modelo mecánico de la causalidad ni en el de las leyes formales de las ciencias intelectivas, sino que existe un principio de organización interna que unifica la diversidad de sus manifestaciones en tanto actividad conforme a fin: “la naturaleza tiene libertad, pues ella no es un ser quieto sino al mismo tiempo su devenir; un ser que no es sintetizado ni escindido por algo externo, sino que se separa y unifica en sí mismo y pone a cada una de sus configuraciones como un todo, no como algo meramente limitado” (Diff, GW 4: 72). Por este motivo, concluye significativamente Hegel, el desarrollo inconsciente (*bewußtlos*) de la naturaleza es “una reflexión de la fuerza viviente [agr. cur. S.M.]”, i.e. es la reflexión de la sustancia misma (ya no del sujeto formal exterior), la cual “se escinde [reflexionando] sin final” y “se pone a sí misma en cada figura limitada y es idéntica; y en tal medida ninguna figura de la naturaleza es limitada, sino libre” (Diff, GW 4: 73).

Así, podemos verificar en Diff la tesis sostenida por los autores mencionados: el método de la construcción, en tanto movimiento inmanente del conocer infinito, consiste en un intercambio recíproco de intuición y concepto: en tanto concepto se constituye como determinidad y configuración; en tanto intuición como igualdad y subsistencia de los momentos particulares, como referencia inmanente a la identidad racional. Por este motivo, el método es al mismo tiempo sintético

---

ist selbst nur ein und nur Ein Verhältnis, und also darin nicht die absolute Gleichheit der Anschauung und der Erkenntnis gesetzt. Nun ist die Idee der absoluten Sittlichkeit das Zurücknehmen der absoluten Realität in sich, als in eine Einheit, so daß dieses Zurücknehmen und diese Einheit absolute Totalität ist; ihre Anschauung ist ein absolutes Volk; ihr Begriff ist das absolute Einssein der Individualitäten” (SdS: 15).

<sup>333</sup> K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit. p. 142.

y analítico o más bien es la asunción de ambos en un único proceder (cfr. Diff, GW 4: 31): la construcción analítica de la síntesis. Esto nos lleva a enfrentarnos directamente al problema del “estatuto” de la reflexión en el interior del conocer infinito: ¿Es posible pensar aquí en una reflexión inmanente de la sustancia propiamente tal?<sup>334</sup> ¿Nos encontramos ya con el concepto de dialéctica especulativa? ¿Qué estatuto tiene esta reflexión *qua* subsunción bajo este modelo (aún) schellinguiano?

Al respecto, las posiciones de Hegel parecen oscilar entre una valoración de la reflexión dentro de la metafísica y una relegación de ésta al campo de la lógica, pero principalmente —como se advirtió— debido al carácter subordinado que el filosofar tenía para él en ese entonces. Düsing expone el problema con precisión:

“En este método de conocimiento metafísico [...] son los conceptos de la reflexión y sus antinomias componentes necesarios del saber especulativo. En tal medida, Hegel puede referirse también en el interior de la ‘filosofía propiamente tal’ a la dialéctica en su significación temprana. Pero la dialéctica no concierne a la intuición intelectual ni a la síntesis misma de intuición y reflexión. Por tanto ella, en su sentido temprano, aún no es un método suficiente del conocimiento especulativo en el sistema; su lugar sistemático propio, en el cual ella es establecida y fundada, permanece más bien en la lógica que introduce al sistema”<sup>335</sup>.

Debido a esto, cabría hablar de un uso *auxiliar* de la reflexión, lo cual es perfectamente congruente con el modelo eminentemente matemático que inspira a Schelling, donde la diferencia entre reflexión e intuición, en tanto atributos de la sustancia absoluta, es cuantitativa, pudiendo ser “descontada” en la instancia suprema de la intuición de la identidad homogénea, cuya homogeneidad se ha presupuesto desde el inicio. Así, el espacio de la exposición es otorgado por la intuición a través del postulado de la identidad, y allí se avanza a través de la construcción *mos geometricus* de la identidad, para lo cual interviene la determinación y el concepto. Pero una vez construida la identidad se abre

---

<sup>334</sup> A pesar de lo que hemos expuesto respecto a la irreductibilidad de la diferenciación, el filósofo también argumenta en un sentido inverso, sosteniendo, p.e.j, que “beides, Kunst und Spekulation sind in ihrem Wesen der Gottesdienst, — beides ein lebendiges Anschauen des absoluten Lebens und somit ein Einssein mit ihm”, y que sólo así “die Spekulation und ihr Wissen ist somit im Indifferenzpunkt”, aunque “nicht an und für sich im wahren Indifferenzpunkt” ya que la verdadera indiferencia debería reconocer a la especulación como una parte (!) de la filosofía trascendental y por tanto como el polo subjetivo de la indiferencia: “ob sie sich darin [Indifferenzpunkt] befinde, hängt davon ab, ob sie sich nur als *eine* Seite desselben erkennt” (Diff, GW 4: 76). En tal respecto, DUQUE afirma lo siguiente: “No es posible apartar la sospecha de que un pensador que había captado la Vida como «vinculación de la vinculación y la desvinculación», pudiera aceptar sin más que la Identidad absoluta fuera un punto de *Indiferencia*. El propio Hegel «traducirá» en términos lógicos la concepción de Frankfurt, al exponer el Absoluto [...] como «identidad de la identidad y la no-identidad». Y esto quiere decir que la razón especulativa necesita de la *negatividad* de la reflexión [...]. Puede entreverse ya, de un lado, el Espíritu, la concepción propia del Hegel maduro [...]. Pero, de otro lado, esa «reconciliación» de teoría y praxis es demasiado estática, demasiado equilibrada, y acaba por llegar de nuevo a la Indiferencia como «esencia» y meta de toda filosofía” (F. Duque, *La era de la Crítica*, op. cit., p.p. 376; 377).

<sup>335</sup> K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit. p. 144.

paso a la intuición pura de ésta, postulada en el inicio, y la construcción auxiliar es desechada como simple medio: “la intuición intelectual debe entonces ser un principio suficiente para el método de desarrollo sistemático de lo absoluto. [...] Como la geometría construye las figuras particulares en la pura intuición universal del espacio a través de delimitaciones, figuras que son ellas mismas espacios determinados, así construye la filosofía las particularidades en la intuición trascendental del arquetipo [*Inbegriff*] universal o de la idea de lo absoluto, particularidades que son sólo modificaciones determinadas de lo absoluto y con ello ideas. [...] Porque en la intuición del todo cada particular es co-presentado [*mitvorgestellt*], Schelling desecha la derivación y la deducción [el trabajo mediador del concepto] como métodos de la filosofía”<sup>336</sup>.

Contrariamente, Hegel parece ser llevado, en virtud del curso de su pensamiento, a una posición incompatible con su propia relegación de la reflexión a la lógica, o más bien, con su distinción de reflexión e intuición, lo negativo y lo positivo, como fuerzas cognitivas escindidas. Por momentos, el filósofo parece aproximarse a aquello que sería una “reflexión absoluta”, a la esencia como reflexión en sí, pero posteriormente se aleja y cae en un dualismo que sólo es subsanable apelando al recurso exterior de un punto de indiferencia que abstrae de la negatividad propia del concepto. Esta dificultad de su propia concepción, que sólo a partir de 1804 comenzará a despejarse<sup>337</sup>, puede obedecer al siguiente hecho: Hegel enmarca el concepto de reflexión *exclusivamente* en el marco del concepto de subjetividad finita, que se caracteriza principalmente por la exterioridad de su reflexionar, por su formalismo carente de contenido. Por eso no logra aún dar el paso hacia la concepción de una subjetividad cuya reflexión coincida con el movimiento inmanente del absoluto, lo que vuelve problemática la presencia de la reflexión y el concepto en el plano de la metafísica. Esto exigiría pensar la esencia y la sustancia como un movimiento de autoconsciencia, de aperccepción, perspectiva que sólo se manifestará en propiedad en Phä, pues requiere la subordinación del punto de vista de Spinoza a una teoría de la subjetividad, el “abandono espiritual” de la naturaleza intuita inmediatamente como el todo de la vida.<sup>338</sup>

---

<sup>336</sup> K. Düsing, *ibíd.*, pp. 145–146.

<sup>337</sup> Este giro se corresponde además con tres hechos de importancia fundamental: abandono del método de la construcción, o más bien, subordinación de la construcción a un método mucho más complejo (i.e. dialécticamente mediado): la deducción (presente en la Proporción en la Lógica de 1804); la incorporación de la infinitud dentro de la lógica, con lo que se sientan las bases para una renuncia a la separación de intuición y concepto, que culminará en una concepción de la lógica como metafísica; el distanciamiento de Schelling que culminará en la polémica del Prólogo a Phä y la última carta de Schelling a Hegel...

<sup>338</sup> Una excelente formulación de la diferencia básica entre ambas formas de filosofía se encuentra en F. Martínez Marzoa, *Historia de La Filosofía II* (Madrid: Istmo, 2003), pp. 198–203 y especialmente 217–219.

### 4.3. Los senderos se bifurcan

El objetivo principal de este apartado es doble: por un lado, buscaremos localizar el punto en que se evidencia cierta insuficiencia en el modelo filosófico sostenido por Hegel en sus primeros años de Jena, el cual contiene el núcleo de la crisis de la concepción de una lógica como introducción a la metafísica; por otro lado, la localización de este punto nos anunciará el germen del modelo que Hegel desarrollará a partir de los años 1805/06, que se caracteriza por la unión de lógica y metafísica, y la consideración de cierta forma de “reflexión” como esencia absoluta y concepto especulativo, con lo cual estaremos en condiciones de replantear el concepto de vida y sustancia en el próximo capítulo.

Ahora bien, el argumento que nos conducirá al objetivo señalado se enmarca dentro de la apropiación que Hegel hace en Diff de la doctrina de Schelling, por lo que se conecta con el paso dado en el punto anterior. En principio, tengamos en cuenta el concepto en general: bajo la comprensión de la esencia absoluta como *sustancia*, ser y pensar son concebidos como atributos paralelos (inteligencia-naturaleza) de un concepto amplio de naturaleza que combina la sustancia spinozista con el concepto trascendental de Yo absoluto fichteano. Utilizando la terminología de Schelling, Hegel los llama polos objetivo y subjetivo de la “identidad originaria”, a la cual comprende como punto de indiferencia. Dado que ambos son miembros de una identidad, cada polo existe en el otro, como accidente en la sustancia; así, el primer polo es caracterizado como una “contracción carente de conciencia” a través de la que la identidad aparece en su realidad. Esta contracción “subjetivamente es del sentir”, mientras que “objetivamente lo es de la materia [*Materie*]” y se manifiesta como “la contigüidad y la sucesión” [*Neben- und Nacheinander*] empírica del espacio y del tiempo, que forman una totalidad objetiva determinada por el modo de ser de la exterioridad y de la contraposición de “mónadas” inmediatas (carentes de conciencia). Frente a esta extensión espacio-temporal de puntos marcados por la exterioridad se ubica el otro polo de la identidad, el ideal, entendido como una contracción contrapuesta, consistente “en la aniquilación de la extensión” de lo carente de conciencia “en el punto autocognoscente de la razón (subjetiva)”, la cual conforma una totalidad subjetiva en tanto modo trascendental de ser. Desde aquí podríamos pensar en las “*actividades absolutamente opuestas*” (la real y la ideal) que conforman la autoconsciencia en Schelling (SW 3: 398; trad. 204) y entonces la doble tarea del saber trascendental (de la especulación) consistiría en a) partir desde la materia para, a través del examen de sus leyes (vgr. las leyes de la física), remitir a su fundamentación trascendental en el Yo; así, la filosofía de la naturaleza puede ser considerada como la construcción de la sustancia en su *necesidad* (cfr. Diff, GW 4: 130); b) partir de la consideración trascendental del Yo para deducir desde él la materia o la construcción trascendental del mundo en su libertad, como actividad (cfr. Diff, GW 4: 131) de la inteligencia

originaria. Desde aquí, la tarea de la especulación *culmina* en la unificación de ambos polos, e.d. en la “intuición de lo absoluto que se deviene a sí mismo objetivo en la completa totalidad plenificada [la sustancia o naturaleza en tanto unificación de los polos]”, lo que equivale a la “intuición de la eterna encarnación de Dios, del engendrar [*Zeugen*] de la palabra del inicio”<sup>339</sup> (Diff, GW 4: 75). Esta intuición se da, para Schelling, propiamente en el arte en tanto intuición de lo absoluto u *órganon* de la filosofía<sup>340</sup>, la cual, por su parte, sólo se encargaría de la construcción de los polos sin poder intuir puramente (¿a causa de la intromisión-mediación del concepto?) la sustancia originaria, comprendida como *punto de indiferencia* (cfr. Diff, GW 4: 71-72).

#### 4.3.1. Tímidas vacilaciones de Hegel

Cómo interpretar esta “anexión” de Hegel al proyecto de Schelling, a partir del camino que hemos procurado esbozar? Creemos que cabría hablar de un grado de compatibilidad, en ningún caso de un mismo proyecto, pues el *paso por la lógica ha marcado al pensamiento hegeliano*: además de constatar los límites de la reflexión, el filósofo comprenderá su irreductibilidad en la consideración de lo absoluto en cuanto absoluto, i.e. su pertenencia esencial al plano metafísico. De ello resultará la necesidad de formular un modo *infinito y esencial* de reflexión que no pueda ser reducido a la reflexión del entendimiento, aun cuando se encuentre vinculado esencialmente con ésta. De esta forma sería posible considerar a la reflexión como vínculo entre lo finito y lo absoluto, lo cual tendrá importantes consecuencias para la consideración de la ciencia especulativa, así como de la naturaleza de lo absoluto mismo. A partir de aquí, el modelo de asunción de la racionalidad culturalmente

---

<sup>339</sup> Este sería el lugar al que ha pasado su interpretación del inicio del Evangelio de San Juan. Sin embargo, Hegel no lo interpreta aún según el modelo de la proposición especulativa (de la sustancia como sujeto). Esta concepción sufrirá profundas modificaciones hasta llegar al concepto de “palabra originaria” hacia el final de WdL (GW 12: 236).

<sup>340</sup> SW 3: 370; trad. 178: “Del mismo modo que sin intuición del espacio la geometría sería absolutamente incomprensible, porque todas sus construcciones sólo son distintas maneras de limitar esa intuición, así tampoco toda filosofía sin la intuición intelectual, porque todos sus conceptos sólo son diferentes limitaciones *de ese producir que tiene por objeto a sí mismo*, es decir, de la intuición intelectual”. Ahora bien, si la actividad de la reflexión es, precisamente, la limitación de la intuición originaria ¿qué ocurriría con un peculiar objeto que pudiera producir en la conciencia la negación de toda limitación de la intuición, i.e. borrar la huella del concepto, u objetivar la identidad de  $A=A$ ? “Toda filosofía parte y ha de partir de un principio que, al ser lo absolutamente idéntico, es totalmente no-objetivo. Ahora bien, ¿cómo esto absolutamente no-objetivo debe ser, sin embargo, llamado a la conciencia y comprendido, lo cual es necesario si él es condición de la comprensión de toda la filosofía? No se necesita probar que no se puede entender ni tampoco exponer mediante conceptos. Por consiguiente, sólo queda presentarlos en una intuición inmediata que, sin embargo, es a su vez ella misma [...]. No sólo el primer principio de la filosofía y la primera intuición de la que parte, sino también *todo el mecanismo que la filosofía deduce* [cursivas S.M.] y sobre el cual ella misma se basa, se hacen objetivos por primera vez mediante la producción estética. [...] La filosofía parte de un desdoblamiento [*Entzweiung*] infinito en actividades opuestas; en este mismo desdoblamiento se basa también toda producción estética y *cada representación singular del arte la suprime por completo* [cursivas S.M.]” (SW 3: 422-423; trad. 624-626). Con todo, y tal como anunciamos, debido al influjo de Hegel, el Schelling de la filosofía de la identidad abre, a su modo, la identidad de la sustancia a una forma de conocimiento, la cual, empero, difiere de la hegeliana.



disponible adquirirá una configuración más consecuente y determinada, aunque este punto será tematizado en la segunda sección.

Pues bien, la localización de la irreductibilidad de la reflexión en el saber requiere contrastar dos líneas argumentales presentes en el propio Hegel: aquella que se apega más propiamente a lo que sería un proyecto de corte schellinguiano y la irrupción de aquella que se resiste a aceptar completamente las conclusiones indiferentistas del enfoque intuicionista-sustancialista.

Respecto de la primera línea cabe constatar lo siguiente: no sabemos si haciéndose eco de Schelling o por convicción propia, Hegel sostiene que en la filosofía trascendental, “dado que lo absoluto está puesto bajo la forma de un sujeto, esta ciencia tiene un límite inmanente” y “únicamente se eleva a la ciencia de lo absoluto y al *punto absoluto de indiferencia* [agr. cur. S.M.] en la medida en que ella conoce sus límites y sabe superarlos a ellos y a sí misma” (Diff, GW 4: 137). Esto claramente sugiere un abandono del concepto a la hora de captar el punto de indiferencia, lo cual se corrobora cuando el filósofo declara que la identidad absoluta no es ni subjetiva ni objetiva sino “intuición trascendental pura” —lo que sugiere a su vez una especie de abandono de toda antinomia y, por ende, la disolución de toda conciencia—. Ella no sería captable por la especulación (¡) dado que en la especulación, en tanto *saber*, la “intuición aparece más como conciencia, extendida en ella como un hacer de la razón subjetiva” (Diff, GW 4: 75). Esto nos indica que el problema del saber es la presencia de cierta marca subjetiva, lo cual podemos conectar con la presencia auxiliar de la reflexión en la construcción, i.e. en el proceso de subsunción recíproca de concepto e intuición. En este mismo respecto, Hegel busca limitar el *Standpunkt* propio de la reflexión filosófica al considerar que “está condicionada, pues la intuición trascendental viene a la conciencia a través de la libre abstracción de toda la variedad de la conciencia empírica, y en esa medida [porque está referida a lo que abstrae] ella [la reflexión filosófica] es algo subjetivo” (Diff, GW 4: 77); en otras palabras: la reflexión filosófica depende de las categorías de la finitud debido a que debe aniquilarlas, lo cual da lugar a la necesidad de una forma de intuición trascendental que no esté mediada por el trabajo negativo de la reflexión filosófica. Hegel encuentra esta forma a propósito del arte y la religión: “Esta intuición se manifiesta en el *arte* más concentrada en un punto y reprimiendo a la conciencia” (Diff, GW 4: 75); allí la sustancia se captaría según su modo más propio (indiferencia), pues “lo absoluto se manifiesta ante todo bajo la forma del ser absoluto, como un ser que se genera a sí mismo en su intuición infinita” (Diff, GW 4: 76).

Todas estas afirmaciones nos hacen sospechar que, según esta concepción, la filosofía debería culminar en una suerte de aclaración conceptual de la función unificante del arte y la religión, con lo cual la cúspide del sistema habría de abrir paso al momento de la captación singular de la esencia absoluta a través de la intuición estética: un momento de radical no-reflexión. Sin embargo, no es

posible dejar de apreciar que cada vez que Hegel habla de un “último nivel” de carácter intuitivo, en tanto algo “a lo que se llega” tras el abandono de los medios (digamos la reflexión), este “último nivel” *se le duplica en dos miembros de un nivel superior*, i.e. *la unidad se reflexiona*.<sup>341</sup> Esto nos lleva a la segunda línea argumental que hemos mencionado.

#### 4.3.1.1. La “reflexión especulativa”

Al finalizar Diff (pues presumiblemente el excuso sobre Reinhold fue escrito al comienzo), y tras haber declarado confusamente que la reflexión filosófica es subjetiva porque es condicionada por aquello que destruye (digamos los conceptos del entendimiento), siendo por ello contrapuesta a la intuición trascendental, Hegel considera que la “intuición trascendental *pura*” no contiene aquella contraposición y condicionamiento de la “intuición trascendental”, por cuanto no se relaciona con la reflexión filosófica que ha quedado “atrás”. En tal sentido, podría decirse que la “intuición trascendental *pura*” se encuentra como base de la construcción. Pero, como se dijo, allí el componente reflexivo ingresa como *concepto* en el marco de la subsunción recíproca. Por ello, sostiene el filósofo, la “intuición trascendental *pura*” puede ser aún “objeto de la reflexión”, i.e. abierta a cierta clase de saber, y entonces se duplica nuevamente en un componente subjetivo (forma) y uno objetivo (contenido), pero ahora como “productos de la reflexión pura” que la “reflexión filosófica pone en permanente oposición en lo absoluto”, i.e. pone en referencia al entendimiento. Esta “reflexión *pura*”, precisamente por no ser condicionada por lo que niega (como la reflexión filosófica), es denominada por Hegel como *reflexión especulativa*, la cual no consiste en una oposición de sujeto y objeto sino en la de “una intuición trascendental subjetiva y una intuición trascendental objetiva” (Diff, GW 4: 77), cuya diferenciación sería inmanente a la identidad absoluta, pues ambos polos son “intuición pura” pero reflexionada como “reflexión pura-especulativa”: la intuición del sujeto es al mismo tiempo la intuición del absoluto, por lo cual lo “subjetivo” viene dado solamente por el hecho de la diferenciación de tales momentos en tanto auto-diferenciación del absoluto mismo; en otras palabras: la reflexión especulativa no pone algo exterior, sino que es un acto de finitización-determinación propio de lo infinito mismo. Desde aquí, no es difícil ver que la única diferencia entre la “intuición trascendental” contrapuesta a la “reflexión filosófica” y la “intuición trascendental pura” contrapuesta a sí misma es el carácter radicalmente interior de la

---

<sup>341</sup> T. Okochi ha localizado un síntoma de crisis de la concepción sustancialista análogo al que procuramos aproximarnos, esta vez en la Lógica/Metafísica de 1804/05. Vid. *Ontologie und Reflexionsbestimmungen. Zur Genealogie der Wesenslogik Hegels*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008, pp. 123-124.

contraposición de la segunda, el hecho de que la reflexión aparece sin apariencia de exterioridad en ella. Hegel parece haber llegado a una forma de reflexión inscrita en el núcleo del absoluto mismo, reflexión que se intuye como unidad.<sup>342</sup>

Ahora bien, por una parte, el acento en dos formas reflexionadas *de intuición* puede considerarse como la reafirmación del punto de indiferencia: la determinación está llamada a desaparecer *qua* ilusión de la finitud en el momento decisivo. Esto, como vimos, coincide con el enfoque intuicionista de Schelling, inspirado por el *mos geometricus* de Spinoza: la mediación es accidental, no esencial. Pero si ponemos más atención, también puede considerarse como el establecimiento de la identidad de intuición y reflexión, i.e. de un modo de reflexión que comporta en sí la unidad de la intuición, pero que en cuanto reflexión torna irreductible la diferenciación de sus términos, y ello como “núcleo” de una metafísica. ¿Qué puede significar este esfuerzo conceptual? La hipótesis se dirige a lo siguiente: nada más que cierta *incomodidad* que al filósofo se le presenta en su intento por adecuarse al enfoque de su amigo y proferir al mismo tiempo el propio, proveniente de otra historia.<sup>343</sup> El concepto de “reflexión especulativa” sólo expresa el *desdoblamiento del concepto especulativo que es al mismo tiempo intuición* (unidad), como grado último del *conocer infinito*: una especie de “intuición reflexionante” o “reflexión intuitiva” que es subjetiva y objetiva.<sup>344</sup> Por más que lo intente, Hegel no puede concebir una intuición carente de concepto, y es, en ese sentido, más fiel a Kant de lo que se cree. Sin embargo, la “conclusión” a la que llega el filósofo no viene sino a reconocer algo que él ya había estado haciendo, pues, en toda la lógica, la reflexión filosófica no era sino una forma reflexionada de intuición o una reflexión unificada por la intuición, y tal modalidad de reflexión se le ha revelado como inmanente a la metafísica. Esto queda de manifiesto en cierto reconocimiento a Fichte (“en tal sentido la filosofía

---

<sup>342</sup> Por este motivo, Zimmerli (*Die Frage nach Philosophie*, op. cit. pp. 209–210) considera que Hegel ya ha llegado a la concepción que posteriormente desarrollará bajo el nombre de proposición especulativa: “„Transzendente Anschauung“ meint folglich die sich aus der Aufhebung wiederherstellende Einheit des Begriffs als Einheit von Begriff und Anschauung, den realisierten Begriffs, welcher die Idee ist. [...] Das Prinzip der Philosophie ist nicht eine irrationale, „intellektuelle Anschauung“, sondern die transzendente in hier entwickelte, Sinne, d.h. der sich realisierende Begriff”.

<sup>343</sup> K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, p. 147.

<sup>344</sup> Por este motivo, la distancia que Hegel toma respecto al intuicionismo de Schelling debe ser adecuadamente ponderada. Respecto a la crítica hegeliana a un “interno intuir divino”, Duque sostiene que se trata de una “patente, y sangrante, alusión a Schelling, que en *Fernere Darstellungen* (1802), p.e., amontona ditirámicas expresiones de tal guisa. No obstante, estos ataques van dirigidos contra la impaciencia que coloca en la base la noche de la nada absoluta como unidad de indiferencia; pero (una vez (auto) experimentado (por) el propio curso de la *Phä*) lo inmediato del *pensar es*, también para Hegel “un intuir vacío”. Sin esa intuición (regreso de la reflexión: absoluta re-flexión), ¿cómo sería posible la *Darstellung* de la filosofía especulativa? Lo que Hegel no acepta es que halla “un conocimiento inmediato del absoluto” como “el primer conocimiento especulativo, el principio y el fundamento de posibilidad de toda filosofía” (Schelling, *Fern. Dar.* IV, 368). Como resultado, en cambio, la idea lógica está expuesta en la ciencia “del *concepto divino*”, siendo allí: “el eterno intuir de ella misma en lo otro” (Enz 1830 § 214 Anm).” (‘Propuesta de lectura de la “Proposición Especulativa” de Hegel’ en op. cit., pp. 26–27).

de Fichte es un auténtico producto de la especulación”), quizá más próximo a su concepción que Schelling:

“En la ciencia, esta intuición [la trascendental] deviene objeto de la reflexión, y por ello la reflexión filosófica es ella misma intuición trascendental, se constituye a sí misma en objeto y es una con él: por lo cual es especulación” (Diff, GW 4: 77).

Si se atiende, es posible ver que el pasaje está caracterizando la ciencia especulativa como la unidad de “reflexión filosófica” e “intuición trascendental”, y ello provee un concepto más amplio de reflexión filosófica, que permite unificar el desarrollo reflexivo de la lógica con el rendimiento “auxiliar” (ahora sabemos: esencial) de la reflexión en la metafísica. A su vez, esto implicaría que, con el concepto de “reflexión filosófica”, Hegel ya había alcanzado un prototipo de conocimiento especulativo que es compatible con el objeto absoluto de la metafísica, con lo cual podría evitarse una duplicación de planos que resulta problemática allí donde se reconoce un componente reflexivo inmanente a la esencia absoluta; con esto, debería hablarse más bien de un *proceso diferenciado de una misma forma de reflexión, cuyo carácter sería especulativo o infinito* (aún está por ver de qué diferencia se trata, pues con ello entrará en escena el modelo de asunción fenomenológico).

Pero, más concretamente, ¿en qué sentido afirmamos esto? En la medida en que el proceso de aniquilación de la finitud era ejecutado desde el *Standpunkt* de la ciencia, siendo así una expansión provisional de ésta, la propia lógica es unidad de reflexión e intuición<sup>345</sup>: es ciencia especulativa que tiene por objeto al entendimiento en la inmediatez de sus categorías ónticas (cualidad, cantidad, relación) y actos de síntesis (concepto, juicio, silogismo). Por otra parte, debido a que el desarrollo de la metafísica no es sino el despliegue de la unidad de reflexión e intuición es ella misma ciencia especulativa que tiene por objeto la unidad de la razón en cuanto saber de sí misma, no como aparece en tanto entendimiento. Esto sienta un precedente rudimentario para dos pasos fundamentales: la incorporación del “entendimiento” en “lo lógico”; y la división de la lógica en lógica objetiva y subjetiva.<sup>346</sup> Pero Hegel llegará a esta concepción mucho más tarde, debiendo recorrer un arduo, lento y extenso camino, que comenzará por la incorporación de la categoría de “infinitud” en la lógica de 1804/05, así como del concepto de “subjetividad” en su metafísica correspondiente. Más decisivo para nosotros es, empero, la idea de una unificación de lógica y metafísica que viene anunciada por el paso que hemos dado. Esta idea comportará una suerte de “complejización” de la lógica, marcada por la incorporación en ella de la *vida infinita* ¿Qué consecuencias tendrá todo esto para el problema

---

<sup>345</sup> En este sentido argumenta Jaeschke (‘Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. ’, op. cit. (1978), pp. 98–101.

<sup>346</sup> El propio Hegel lo explica así al apropiarse de la división de KrV en WdL (GW 11: 30-32; trad. 209-2011).

de la asunción de la reflexión, así como para la transposición del conocer finito y la idea de un escepticismo propedéutico cuyo objeto es la reducción de la finitud y apariencia del saber?

#### 4.3.2. Sobre la “crisis” del enfoque sustancialista

Las preguntas con que finalizamos el punto anterior sólo podrán ser desarrolladas a partir del capítulo siguiente, y especialmente a lo largo de la segunda Sección. Lo que resta ahora es redondear el punto que hemos alcanzado, así como también desprender consecuencias fundamentales para pasos ulteriores.

El paso más allá del intuicionismo que hemos procurado entrever será de vital importancia para la filosofía hegeliana, pues sentará las bases para la comprensión de lo absoluto no como “sustancia”, sino “en esa misma medida como sujeto”, y esto abrirá el camino para el desarrollo de la ciencia especulativa como conexión entre el conocer finito y lo absoluto mismo, entendido esto último como aquello que, encontrándose en lo primero, lo asume. Ahora bien, consideramos que este paso sólo es explicable desde el profundo interés hegeliano por el desarrollo racional de una lógica de la finitud, la cual, según hemos visto, corresponde a la forma de la racionalidad históricamente dada. Al respecto, Pöggeler diferencia entre la actitud de Hegel frente a los otros exponentes del idealismo: “El idealismo trascendental implica una nueva lógica, pero Fichte y Schelling —ésta es la crítica de Hegel— no desarrollaron para sí, en una lógica en tanto disciplina propia, aquello que entregaron inmanentemente en sus sistemas como basamento especulativo.”<sup>347</sup> Desde aquí podría decirse que fue su *preocupación por lo finito en el marco de su elevación* aquello que llevó a Hegel a descubrir la conexión esencial entre reflexión y especulación, a la consideración de una forma de reflexión que es inmanente al contenido absoluto. En adelante, el filósofo no aceptará, como conocimiento filosófico de lo verdadero, una forma inmediata de intuición desconectada de un componente reflexivo, pues la unidad de la sustancia no es sino la actividad del sujeto, mientras que su intuición indiferenciada sólo consiste en la abstracción de ésta. Desde aquí podemos leer la crítica expresa que Hegel realiza en 1807 a la consideración *sustancialista* de lo absoluto, la cual mantiene su diferenciación como un aspecto no-esencial y sólo procura sumergirse en el vacío de lo indiferenciado inmediato:

---

<sup>347</sup> O. Pöggeler, ‘Die Komposition der Phänomenologie des Geistes’, en op. cit. (1979), p. 346. El autor se basa en la biografía de Rosenkranz: “Fichtes Wissenschaftslehre so wie Schellings Transzendentalidealismus sind anderes, als Versuche, die Logik oder spekulative Philosophie rein für sich darzustellen”.

“El yo no es sólo el sí mismo, sino es la *igualdad del sí mismo consigo*; mas esta igualdad es la unidad consigo mismo completa e inmediata [el regreso a sí mismo a partir de la mediación], o *este sujeto* es igualmente *la sustancia*. La sustancia solamente para sí sería el intuir vacío de contenido o el intuir de un contenido que, en tanto es determinado, sólo tendría accidentalidad y sería sin necesidad; [en tal caso] la sustancia sólo podría valer como lo absoluto en la medida en que ella fuera pensada o intuida como la *unidad absoluta* y todo contenido, dada su diversidad, tuviera que caer fuera de ella, en la reflexión, la cual no le pertenecería porque ella no sería sujeto, [i.e.] no sería lo que se reflexiona sobre sí [*über sich*] hacia sí [*in sich*], o no estaría concebida como espíritu. Mas si tuviese que hablarse de un contenido, esto sería, en parte, sólo para arrojarlo en el abismo vacío de lo absoluto; pero en parte, este contenido sería agarrado exteriormente de la percepción sensible; el saber parecería haber llegado a cosas [*Dingen*], [i.e.] a la diferencia de sí mismo y a la diferencia de múltiples cosas, sin que se conciba cómo y desde dónde” (Phä, GW 9: 431; trad. 915).

Puede leerse este pasaje como una crítica a Schelling, pero también como una crítica a su propia concepción de Frankfurt y los inicios de Jena tal como hemos visto, como una autocrítica. Como sea, lo importante es que Hegel llegará a un punto en el que, más que distinguir entre intuición y concepto, se preocupa por diferenciar entre un momento de immediatez (el inicio) y uno de mediación (desarrollo), considerando lo verdadero como el regreso a la immediatez a partir de la mediación. Jamás considerará un punto de immediatez aislada (i.e. no reflexionada) como instancia suprema, ya que el poder de la “intuición” del final consistirá, precisamente, en poder reconocer la unidad en lo diferenciado, obteniendo allí cierto *goce* o *éxtasis conceptual* (digamos una especie de catarsis escritural).<sup>348</sup> En lo que refiere a la creciente incorporación de aspectos pertenecientes a la metafísica en la lógica (y viceversa) de los años posteriores, ello es explicable porque Hegel llega al convencimiento de la *necesidad e inmanencia de la reflexión en la “metafísica”*, de la imposibilidad de una intuición de lo absoluto que no se encuentre mediada por la negatividad conceptual, cuyo movimiento comprenderá como dialéctica de las determinaciones del contenido absoluto mismo, allí donde los conceptos finitos del entendimiento han sido traspuestos en su significación habitual gracias a la especulación filosófica. De esta forma, nuestro camino ha dado como resultado una transición hacia otra concepción:

1. Hemos visto cómo el modelo de asunción de la reflexión finita, fundado en la división de la filosofía en una lógica y una metafísica, ha mostrado sus limitaciones allí donde la

---

<sup>348</sup>Por motivos semejantes, Beierwaltes diferencia el modo en que Schelling y Hegel leen a Plotino, concediendo al primero una mayor cercanía a Plotino, mientras que Hegel: “in dem energischen Versuch, die Philosophie Plotins beim Begriff zu halten [...] faßt er selbst die mystische *Ekstase* als einen *rationalen* Akt [...] als ‚reines Denken, das sich selbst ist, sich zum Gegenstand hat‘; [das] träfe freilich als Charakterisierung allenfalls auf den plotinischen *voûc* zu, nicht aber auf die Struktur des Aktes der Einung mit dem Einen selbst. Dieser gerade überspringt im zeitlosen Augenblick das Denken, das als dialektisches ausschließlich —obgleich notwendig— Vorbereitung der transrationalen, gegenstandslosen und daher differenz-losen Einung sein kann” (W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, op. cit. , pp. 145–146). Desde esta perspectiva, precisamente en la medida en que Schelling adscribe a la intuición intelectual la suprema captación del punto de indiferencia se advierte su mayor proximidad a Plotino. Sobre los momentos metódicos del “inicio”, el “desarrollo” y el “regreso a sí”, cf. WdL, GW 21: 236ss.



distinción entre intuición y reflexión se hizo insostenible dentro de la metafísica, y la sustancia se abrió a una reflexión inmanente. La “reflexión filosófica” no era sólo una “expansión provisional” de la ciencia hacia el afuera, sino también exhibía la naturaleza de su “interioridad”, con lo cual ella misma puede proyectarse en la metafísica. Por tanto, el “resto aparental” de la “aparición” ha de pensarse desde otra perspectiva, no como objeto de un procedimiento escéptico dirigido a las *categorías lógicas* de la reflexión finita.

2. Esto anuncia un modelo de reflexión que conectará más íntimamente el conocer finito con el infinito, con lo cual el modelo de asunción sufrirá una modificación sustantiva. Podríamos decir que del “fracaso” del modelo anterior se desprende la necesidad de un modelo de asunción caracterizado por ser *explícitamente una transposición de la reflexión*: su transposición a la ciencia. Esto se reflejará en un cambio en el sentido de una introducción escéptica, lo que dará lugar a la resignificación de categorías centrales para nuestro problema.

3. Con este paso, la idea de una lógica propedéutica aplicada a las determinaciones puras de la finitud no reviste la misma urgencia, pues la propia ciencia consiste en un desarrollo de las categorías puras, en un tratamiento racional del entendimiento, aunque según una nueva comprensión de la relación entre reflexión y lo absoluto. De mantenerse, simplemente daría lugar, por una parte, a una asunción exterior del entendimiento y, por otra, a una inmanente a lo racional mismo, lo cual, más allá de las posibles incompatibilidades y dificultades que esto acarree, carece de sentido, aunque, como el mismo Hegel señalará posteriormente, podría eventualmente realizarse.<sup>349</sup>

Desde 1805/06, Hegel fusionará lógica y metafísica<sup>350</sup>, fundando allí su ontología (i.e. una lógica no formal, de *contenido*), pues la lógica misma expone de forma pura las determinaciones o predicados esenciales de lo absoluto, entendido como sujeto y reflexión inmanente: actividad de enajenarse y volver a sí en su ser-otro. El problema que resulta de esto es claro: ¿qué ocurre con el conocer finito? ¿Qué relación tiene éste con la ciencia? ¿Cuál es el sentido y el objeto de la remisión de esta forma de racionalidad? Ahora bien, el desarrollo de esta pregunta nos fuerza a un paso previo, a saber, el

---

<sup>349</sup> Vid. Enz (§81) y HEnz (§15). Volveremos sobre este punto en al tránsito a la tercera Sección de la investigación, específicamente a propósito de la declaración de un escepticismo introductorio como algo “superfluo” e “insatisfactorio”. Al respecto vid. H. F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, op. cit., pp. 28; 25ss.

<sup>350</sup> R. Schäfer, *Die Dialektik und ihre bedonderen Formen*, p. 161: “Indem die Logik spekulativ-metaphysische Wissenschaft ist, fällt der Hiatus zwischen Logik und Metaphysik weg, den Hegel in seiner frühen und mittleren Jenaer Zeit zwischen beiden Wissenschaften noch konzipierte. Diese Konzeption hat Hegel in der späten Jenaer Zeit offensichtlich vollständig überwunden, was sich allerdings bereits in der mittleren Jenaer Zeit Hegels andeutet, wenn er einerseits Bestimmungen mit spekulativem Charakter, wie die «Unendlichkeit», schon in der Logik abhandelt und andererseits den rein sich selbst denkenden Geist als Grundlage der Metaphysik konzipiert. Dies zeigt bereits, daß die Metaphysik auf den Logos und das reine Denken ausgerichtet ist”.

estatuto lógico que alcanzará la *vida*: ¿Qué sucede con la división de conocer finito y vida infinita allí donde ésta, la sustancia, se abre a una forma de reflexión? El último capítulo de la presente sección estará destinado a esta nueva concepción de la vida.

## Recapitulación

El presente capítulo tuvo principalmente dos objetivos: en primer lugar, ahondar en el sentido de la lógica escéptica a través de la reconstrucción de su movimiento categorial; en segundo lugar, localizar cómo la asunción de las categorías de la finitud fue llevando poco a poco a una concepción sustancialista de la metafísica, la cual entró en conflicto con convicciones profundas desarrolladas en Hegel a raíz de su paso por la lógica. Si la lógica tenía por objeto elevarse a la vida infinita a través de la aniquilación de la finitud de la reflexión, una vez aniquilada su finitud, la reflexión se mostró para Hegel como irreductible a la vida infinita misma, hecho que hizo imposible una total incorporación del enfoque intuicionista-indiferentista de corte schellinguiano. Debido a esta divergencia de concepciones, poco a poco la división de la filosofía en lógica y metafísica fue revelándose como contraproducente, pues implicaba una duplicación de planos que no es sostenible allí donde la reflexión posee en sí misma la capacidad de unificación asignada previamente a la intuición: es “reflexión especulativa”, i.e. infinita. Esto nos llevó a sugerir modificaciones en el concepto de “vida infinita”, así como al anuncio de una reconfiguración de la lógica en un marco especulativo diferente.

Concretamente, avanzamos a través de los siguientes pasos:

1. En primer lugar, presentamos una visión general del sistema de filosofía correspondiente al período. Allí localizamos la posición de una “introducción”, no sin notar el carácter “denegativo” de tal concepto. Asimismo nos detuvimos en la forma concreta en que la reflexión filosófica ejecuta la *skepsis* en cada determinación de la finitud, donde se mostró la “triplicidad”: *posición*, *contraposición*, *referencia*, como un antecedente rudimentario de la concepción dialéctico-especulativa de “negación determinada”.
2. En segundo lugar, emprendimos el intento de reconstrucción categorial de la lógica temprana. Para ello, se comenzó con las formas de la intuición sensible, para posteriormente ingresar en los conceptos puros del entendimiento, los cuales se despliegan en el marco proporcionado por la categoría general de “ser” en cuanto esfera general de la determinidad. El orden de la deducción fue el siguiente: cualidad-cantidad-relación (y modalidad). Finalmente se emprendió la deducción de las formas subjetivas de síntesis finitas con las que

el entendimiento imita a la razón, cuya asunción (que es aquella de la entera lógica) vino dada por una consideración racional del silogismo.

3. En tercer lugar, emergió ante nosotros la forma general de la infinitud, la estructura formal del conocer infinito, como “principio de la filosofía” y, en tal sentido, también como principio de la aniquilación de la finitud y resultado del curso lógico. Esta forma fue comprendida según el modelo otorgado por la “proposición racional” cuyo paradigma es provisto por la *causa sui* de Spinoza. La peculiar forma de proposición, que comprendimos como un “sistema de proposiciones fundamentales”, deja entrar en forma intelectual un contenido racional que hemos denominado como “antinomia especulativa” debido a que no posee un carácter meramente formal sino, antes bien, indica el paso del concepto al ser o la unificación de la reflexión en el advenimiento de la intuición. Con esto caracterizamos el inicio de la metafísica como un “giro en el *Standpunkt*”, con lo cual advertimos el sentido de la asunción del modelo de racionalidad que operó.

4. Finalmente, exploramos la “crisis” del modelo de asunción “lógico-escéptico”, el cual tuvo como tópica una división de la filosofía en una lógica y una metafísica. Para ello buscamos determinar la doble función del concepto de “intuición trascendental”: por un lado, su sentido dentro de la lógica y, por el otro, su función clave en la metafísica, donde proporciona el contenido absoluto y el espacio de la construcción. Esto nos llevó a caracterizar a grandes rasgos el modelo de la “construcción”, marcado por un fuerte influjo schellinguiano y, a su través, por el *mos geometricus* de Spinoza: se trata de una construcción conceptual que avanza a través de la subsunción del concepto por la intuición y la intuición por el concepto hasta la completa unificación de su diferencia en una intuición de la identidad absoluta a la que el componente “reflexivo-conceptual” es auxiliar. Con ello, el sentido de la metafísica se nos reveló como la indiferencia del polo ideal (filosofía trascendental o lógica-metafísica) y el real (filosofía de la naturaleza), acontecida en la intuición estética (filosofía del arte y religión). Junto con esto pudimos apreciar la resistencia que Hegel tuvo ante el proyecto indiferentista-intuicionista en el que él mismo se encontraba enmarcado, lo cual se evidenció a través del concepto de “reflexión especulativa”, que nos dio la oportunidad de re-comprender el sentido del camino emprendido. El concepto de “reflexión especulativa” nos presenta el núcleo de la concepción ontológico-especulativa del concepto en la medida en que éste comprende allí el contenido absoluto de la intuición, pero *esencialmente reflexionado*. Esto nos anunció un nuevo modelo especulativo que guiará su esfuerzo filosófico de asunción de la reflexión finita.

## Tránsito

La crítica a la intuición inmediata de lo absoluto conducirá a Hegel, cada vez con más fuerza, a la identificación de lógica y metafísica, con lo cual la ciencia especulativa base del sistema se convierte en la lógica misma. Esto plantea una reconfiguración decisiva para nuestro problema pues la asunción de la reflexión finita tendrá el sentido de una *introducción a la lógica*, que contiene, a su vez, una forma inmanente de reflexión. Ésta nueva configuración no se verá modificada en lo que se refiere a su estructura, sino solamente radicalizada y diversificada a lo largo del *corpus* hegeliano. Tras la crítica al intuicionismo, Hegel llega a un punto en su pensamiento del que, podría decirse, no se moverá más: es el *movimiento del concepto* aquello que proporciona el horizonte de unificación de las contraposiciones del entendimiento, vinculando *internamente* la reflexión con la propia posibilidad de su asunción especulativa, y presentándose como el eje de la asunción del conocer finito: la racionalidad disponible debe ser remitida al movimiento del concepto, para encontrar allí su sentido especulativo. Desde aquí, parte importante de las ideas anteriormente desarrolladas, así como el mismo programa de la filosofía y del sistema filosófico, serán resignificados, y esta resignificación no conocerá de un final definitivo, precisamente por la naturaleza del movimiento de asunción, así como de la exposición conceptual misma, siempre pendiente del afuera. En lo que respecta a nuestro problema en específico, el giro acontecido plantea una modificación en el sentido de la “introducción a la filosofía”, así como también del papel que juega en ella el escepticismo pues, como se verá, la transposición de la reflexión, su asunción en el saber, ya no se planteará en términos de una aniquilación escéptica de los conceptos lógicos, .i.e. de una ciencia negativa que presupone otra positiva, hacia la que pasa (la metafísica), sino más bien se concentrará en el problema de la crítica de la “representación” y de la reducción de la “apariencia del saber”, las cuales se fundan en una *reflexión exterior*. Esto es aquello que impediría llegar al saber especulativo, el cual es *en sí mismo* esencialmente negativo: tiene un carácter reflexivo o, mejor dicho, *dialéctico-especulativo*. Por tanto, la tarea de una introducción asume, para nosotros, la forma *explícita* de una *transposición de la reflexión* como condición de lectura-escritura de WdL, donde *ya no se trata* del problema de la reducción de la reflexión finita, pues tal es su *presupuesto*.

Antes de ingresar en el desarrollo del nuevo enfoque debemos dar un paso esencial para esta nueva concepción. Este paso consiste en la traslación de la vida infinita al contexto de una *lógica*, con el correspondiente enlace de las anteriores dos partes de la filosofía; esto implicará, al menos, dos cosas: un cambio en el sentido de la asunción del conocer; y una nueva concepción de la sustancia, que será entendida *esencialmente como sujeto y autoconsciencia*. La “vida infinita” ya no será el final *inmediato* de un desarrollo, sino el primero, el *comienzo de una reflexión* de la que la

propia religión (así como el arte) será parte (no final). Esto transformará por completo la relación entre reflexión y vida, pues si, desde el *Fragmento*, de lo que se trataba era de que la reflexión, brotando de la vida, se escinde de ella y fija su movimiento en contraposiciones abstractas, y de que sólo a través de la renuncia a ser *reflexión* podía “volver” al horizonte de unificación preterido; ahora se trata más bien de que el *concepto* comporta en sí mismo la fuerza de vivificación que posibilita la unificación de las determinaciones, y la propia vida será parte *esencial* de esta fuerza especulativa. El concepto, *que es vida*, avanzará desde sí mismo hacia el conocimiento de la unidad que es él mismo, y no tendrá un fin puesto desde fuera pues no se dirige al conocimiento de la sustancia, sino al reconocimiento de sí mismo en ella. Por este motivo deberemos explorar la reconfiguración del concepto de vida infinita, entendiéndola, esencialmente, como *vida del concepto*. Sólo a partir del esclarecimiento de este concepto podremos preguntarnos por el acceso a la vida del concepto desde nuestra posición exterior, lo cual corresponde ya a la segunda Sección.





## Capítulo 4. La incorporación de la “vida infinita” al orden de “lo lógico”

“La vida es la idea inmediata o la idea en cuanto *concepto* que, para ella, aún no se realiza en sí mismo. En su *juicio* es la vida el *conocer* en general”.

“Precisamente porque a la esencia la forma le es tan esencial como ella lo es a sí misma, la esencia no debe ser captada ni expresada meramente como esencia, i.e. como sustancia inmediata o como auto-intuición pura de lo divino, sino en la misma medida como *forma*, y en la entera riqueza de la forma desarrollada”

Nuestro recorrido comenzó tematizando la concepción de la “vida infinita” desarrollada por Hegel en el *Fragmento de Sistema* de Frankfurt, y terminará con el concepto de “vida infinita” tal como fue determinado tras la fusión de lógica y metafísica. Dicho en términos muy amplios, si la primera concepción puede ser calificada como “incompatibilista” en lo relativo a la relación entre vida y reflexión, y con ello a la posibilidad de un acceso a aquélla a través del conocer, la última concepción determina la vida —si bien marcada por el velo de la immediatez— como una *reflexión esencial de lo absoluto*, con lo cual se posiciona como un momento primario que debe ser asumido en el desarrollo de la especulación. Desde este punto de vista, el esfuerzo por abrir la vida infinita a un conocimiento metafísico de carácter eminentemente intuicionista (i.e. no reflexivo) debe ser considerado como un paso entre ambas concepciones. Por tanto, tras haber mostrado en sus líneas generales la crisis del modelo de asunción “lógico-escéptico”, volvemos ahora al concepto de “vida infinita” para mostrar su nuevo significado a la luz del recorrido al que hemos procurado aproximarnos. Como anunciamos, la resignificación del concepto de vida no se agota en ser una respuesta a las limitaciones del modelo de asunción que hizo crisis, sino que también “vida” proyectará el espacio para nuestro segundo modelo, marcado fuertemente por la historicidad y el *desarrollo esencial*<sup>351</sup> de lo absoluto, así como por el concepto de *autoconsciencia del espíritu*. La identificación de lógica y metafísica, así como el giro sistemático en la concepción de la vida, puede verificarse al menos desde la elaboración por parte de Hegel del primer esbozo lógico de una

---

<sup>351</sup> Así, p.ej., Förster considera que el influjo de la botánica de Goethe fue decisivo para este giro en Hegel, ya que ese giro introduce cierta irreductibilidad y esencialidad del cambio cualitativo: una irreductibilidad descrita a su vez como desarrollo interno en el espíritu: “Wird die Art der Erfahrung, die an der Pflanzen-Metamorphose *exemplarisch* entwickelt worden ist, auf den Geist angewandt, dann ergibt sich etwas ganz Neues. Statt zweierlei Individuen mit gleichem Inhalt wie bei der Pflanze, haben wir beim Geist *ein* Individuum mit zweierlei Inhalten. Die Zyklen einer Pflanze sind Wiederholungen, die des Geistes *Entwicklungen*” (E. Förster, *Die 25 Jahre Der Philosophie*, op. cit., p. 297).

“filosofía especulativa” (1806); a su vez, esta lógica retoma aspectos centrales de la lógica de 1804/05, que es aquella que sigue a la lógica temprana que hemos intentado reconstruir.

Por el motivo señalado, se vislumbrarán en el presente capítulo numerosos problemas que deberán ser retomados en la próxima sección, pues con el cambio de modelo se reabrirán muchos de los problemas cuya respuesta había sido el modelo entrado en crisis. Esto es válido particularmente para dos ejes centrales en nuestra investigación: por un lado, el problema del conocer finito y la ciencia y, por el otro, el de la apariencia del saber y la esencia del absoluto mismo. Establezcamos brevemente en qué sentido.

Con el concepto de “vida”, Hegel busca integrar *esencialmente* la reflexión y lo absoluto, i.e. reconocer una forma de reflexión que sea inmanente a lo absoluto mismo, y que por tanto se constituya como el “alma” del conocer infinito en cuanto tal; llamará a esa forma especulativa de reflexión *vida del concepto*.<sup>352</sup> Sin embargo, en el intento de establecer esta conexión más “íntima” continúa presentándose como problema el *factum* del conocer finito, i.e. la forma de reflexión que no corresponde a esta reflexión esencial del absoluto mismo. La diferencia es que ahora no puede acudir a la antigua estrategia (proveniente, como vimos, de una concepción sustancialista-intuicionista de lo absoluto), a saber, la división de la filosofía en una lógica de la reflexión finita y una metafísica. Es aquí donde vuelve a presentarse, para nosotros, el concepto de *apariencia* como un punto clave: estrictamente, no se trata de que exista algo así como “dos reflexiones” o “dos espíritus”, i.e. como si la reflexión esencial no aconteciese ya en nuestra reflexión finita. Se trata, más bien, de que la inmediatez propia de la vida (la inmediatez de lo sustancial) “oculta” su reflexión esencial, y ante ese ocultamiento lo que surge en el estar es, “por lo pronto”, una forma de reflexión que *aparentemente* se halla contrapuesta a la “vida”, y para la cual la “reflexión esencial” se halla entre tinieblas. Así, se configura nuevamente el problema de la apariencia del conocer, pues su

---

<sup>352</sup> Aquí ya podemos hablar con propiedad de dialéctica hegeliana o “movimiento dialéctico” *de* lo racional, “esta marcha que se va produciendo a sí misma, avanzando y volviendo hacia sí” (Phä, GW 9: 45; trad. 129). Como se vio, anteriormente la dialéctica se reservaba exclusivamente para la aniquilación de la finitud en la lógica, operada además “exteriormente” por la reflexión filosófica. Contrariamente, Hegel comprende ahora la dialéctica como el movimiento propio de la razón, como un elemento *constitutivo* de lo absoluto mismo. Esto hace de la dialéctica algo científico y necesario en un sentido al que nos aproximaremos posteriormente; ahora sólo cabe consignar, retomando la nota anterior (vid. P. Aubenque, ‘Hegelsche and Aristotelische Dialektik’, en *Hegel und die antike Dialektik*, op. cit., pp. 208–24), que esta comprensión *positiva* de la dialéctica no se encontraba ni en Aristóteles ni en Kant, pero tampoco en Platón ni en la escuela eleática, quienes ofrecen, para Hegel, un modelo de dialéctica más profundo que los primeros (vid. WdL, GW 11: 120; trad. 306). Tradicionalmente la dialéctica, si no es considerada un mero artilugio racionante, es comprendida o bien como aquello que surge donde *falta* un principio, o bien como un ejercicio previo a la captación del principio, o bien como una suerte de *zétesis* negativa, en un sentido escéptico, que restablece la búsqueda del principio. En cambio Hegel considera la dialéctica como el movimiento de la propia ciencia, como el desarrollo propio del “principio” especulativo, lo que, tal como subraya Gadamer (‘Hegel y la dialéctica de Los filósofos griegos’, en *La Dialéctica de Hegel*, 7 ed (Madrid: Cátedra, 2007), pp. 11–48 (p. 6)), se dirige contra el modelo de demostración apodíctico en filosofía. Posiblemente, el lugar fundamental para la determinación hegeliana de la dialéctica sea el apartado final de WdL, dedicado al método (GW 12: 241ss).

proceso de depuración es, al mismo tiempo, el de la aparición de la reflexión del absoluto y el de automediación de la vida, que es *espíritu* y *sujeto*; o en otras palabras: la reducción de la apariencia del conocer finito es ya la reflexión de la esencia (el “ir hacia sí mismo del concepto”), de manera que, una vez que la apariencia se haya reducido, la esencia podrá aparecer como tal para el conocer.

Naturalmente, el sentido profundo de este problema es algo que sólo podremos explorar en lo que sigue, pero en este planteamiento quisiéramos ofrecer un pasaje que, además de proporcionarnos un precedente sistemático importante, nos permitirá obtener una visión previa del concepto de “vida”, así como también del problema a desarrollar.

Es sintomático que el propio Hegel no utilice el término de “vida infinita” en la única metafísica escrita por él que se conserva, y ello a pesar de que, *mutatis mutandis*, la posición sistemática de tal metafísica corresponde a la “vida infinita” del *Fragmento* y, además de esto, en Diff el filósofo comprende la vida como unificación de lo finito y lo infinito. Como ha subrayado Schäfer<sup>353</sup>, en 1804/05 el filósofo desplaza la categoría de “vida” al inicio de la filosofía de la naturaleza, precisamente después de haber concluido la metafísica con la “metafísica de la subjetividad”. Allí (GW 7: 165-178) la “idea del espíritu” fue comprendida como “infinitud” y “autoconocerse”, como aquello “que se intuye a sí mismo en cuanto a sí mismo en lo otro” y como “éter” y “materia absoluta” que, en cuanto tal, es “naturaleza viviente cerrada en sí misma”. Lo importante para nosotros es que Hegel ya establece como “esencia” de la “vida” la “infinitud del espíritu”, que se pone a sí mismo (aparece) en lo otro para *(re)conocerse en ello*, en la naturaleza inmediata. En el pasaje correspondiente a la filosofía de la naturaleza podremos apreciar esta profunda resignificación del término:

“El aparecer de la naturaleza es un aparecer en cuanto [siendo del] espíritu, la realidad [lo es] en cuanto [propia] de un espíritu. Que ella es espíritu quiere decir que no está reflexionada por una reflexión externa dirigida hacia ella misma, sino que está reflexionada en ella misma [*sie ist nicht durch eine äußere Reflexion in sich selbst reflektiert, sondern an ihr selbst*], o tal como ella existe [*existiert*]. Su esencia en ella misma [*an ihr selbst*] y su realidad consiste en ser naturaleza viviente, infinitud reflexionada en sí [*in sich*], conocer; [mientras que] su materia o su absoluta igualdad consigo misma es la vida. Debido a que ella es la determinidad de la referencia a sí misma, *ella es solamente vida formal, no vida que se conoce a sí misma. Ella es vida en sí misma* [*an ihr selbst*] *pero no para sí misma* [*für sich selbst*; subrayo, S.M.]; para sí misma ella es una vida infinita y no reflexionada [*unreflektiertes*]; y el que ella sea espíritu indica que la vida no reflexionada debe reflexionar hacia sí misma [*in sich selbst*]. Nosotros nombramos vida al espíritu absoluto según su idea o su referencia a sí mismo. En cuanto espíritu, esta vida no es un ser, un no-conocer [i.e. sustancia], sino *esencialmente un conocer* [i.e. un sujeto; subrayo, S.M.] (GW 7: 181).

---

<sup>353</sup> R. Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen*, op. cit., p. 168.

El pasaje es importante, pues prácticamente anticipa la nueva configuración de nuestro problema; pero también es complejo, por lo que su contenido requerirá una exploración detallada a lo largo del capítulo. Sin embargo, es conveniente establecer ya ciertos puntos clave. Como se aprecia, Hegel vincula esencialmente vida y reflexión, con lo cual cambia el sentido del movimiento de la vida: la vida es espíritu que debe conocerse a sí mismo, es inmediatez aparentemente no reflexionada, que debe mediar a sí misma y reflexionar hacia sí, para conocerse luego en su ser-esencial: el ser que es reflexión en sí, que es puesto y asumido por la reflexión. Al año siguiente, Hegel fusiona lógica y metafísica, comprendiendo aquello que se “intuye a sí mismo en lo otro” (el espíritu), como concepto especulativo. Esto coincide con un cambio de posición de la vida: se integra en la lógica (es la *posición lógica del todo de la naturaleza*<sup>354</sup>) de modo que el “éter” de la vida es, como dirá en Phä, el concepto y la ciencia especulativa. El sentido de esta nueva lógica especulativa queda, pues, trazado: se trata de que la vida llegue al conocimiento de sí misma en cuanto espíritu en la ciencia, y de que la reflexión no sólo sea en sí, inmediatamente, sino que también se transforme en saber de sí misma, en el conocimiento de su propia reflexión esencial.

Junto con esto se presenta nuestro problema: ¿Qué papel juega en esto el conocer finito, la reflexión exterior que, según el pasaje, no sería la reflexión esencial de la vida? Cuando decimos que la vida debe salir de su inmediatez y emprender el camino de su conocimiento, decimos al mismo tiempo que el conocer finito debe reducir la apariencia de exterioridad en la que él, en cuanto configuración y estar de la esencia vital, aparece y tiene subsistencia. De esta forma, él mismo se revelará como la reflexión esencial de la vida: la (auto)mediación a través de la cual la esencia regresa a sí misma desde la aparición. A continuación exploraremos los aspectos más importantes del nuevo significado del concepto de vida en vista de la reconfiguración de nuestro problema y la clarificación suficiente de los puntos que apenas han sido adelantados preliminarmente. Para ello acudiremos a sectores de la Lógica/Metafísica de 1804/05, de Phä y del esbozo lógico que subyace a su estructura sistemática. Procederemos en el siguiente orden:

1. En primer lugar, atenderemos los aspectos categoriales involucrados tanto en la nueva concepción de la vida, específicamente en la traslación del concepto de “infinitud”, que puede verificarse tanto en la lógica de 1804/05, como en el esbozo lógico de una primera filosofía especulativa (1805/06), la cual contiene ya el concepto de “vida”.
2. En segundo lugar exploraremos la conexión *esencial* entre “reflexión”, “infinitud” y “vida” infinita en Phä. Desde ahí, por una parte, ganaremos un concepto anticipado de la

---

<sup>354</sup> K. Düsing, ‘Die Idee des Lebens in Hegels Logik’, en *Hegels Philosophie der Natur*, ed. R. P. Horstmann y M. J. Petry (Stuttgart: Klett-Kotta, 1986), pp. 276–89 (p. 279).

estructura aparición-esencia con que operaremos en la segunda sección; por otra parte, buscaremos mostrar la deducción fenomenológica del conocer, entendido como un pensamiento libre de la vida inmediata pero proveniente de ésta; con lo cual también podremos esbozar el sentido de la formación del conocer como una espiritualización progresiva de la sustancia. Esto se encuentre atravesado por el problema de la asunción de la finitud del conocer. Desde aquí desprenderemos parte de las consecuencias metódicas de la nueva concepción de la reflexión surgida.

3. Finalmente buscaremos establecer la conexión teleológica vida-conocer, para lo cual nos concentraremos en un pasaje de Enz y, fundamentalmente, en la apropiación hegeliana de parte de la filosofía aristotélica. Con esto podremos acceder a una visión metódica relacionada con esta nueva forma de reflexión a través de un aspecto muy puntual de la doctrina de la proposición especulativa, entendida como exposición del movimiento inmanente de la *vida del concepto*.

## 1. Aspectos categoriales

Una de las transformaciones más decisivas en el camino que lleva a Hegel a la elaboración de una lógica especulativa, se exhibe en el doble movimiento que incorpora la infinitud dentro de la lógica, y que conecta la infinitud con el concepto de vida. Es posible sostener que aquello que Pöggeler ha denominado “logización de la metafísica”<sup>355</sup> encuentra su expresión más clara y desarrollada, dentro del contexto jenense, en la reformulación del concepto de vida, al que, en rasgos generales, entenderá como la finalidad interna propia del concepto en su estadio más inmediato.<sup>356</sup> Como se sugirió, esta operación incorpora, comprime y expresa el propio devenir de la filosofía hegeliana tal como ésta se nos presenta desde la temprana formulación del *Fragmento* hasta llegar a la crisis de la diferenciación entre reflexión e intuición en tanto “facultades” cognitivas trascendentales: si, en un primer momento, la vida infinita entendida como “vínculo del vínculo y del no-vínculo” se presentó como un “más allá de la reflexión”, hacia el que no obstante ésta apuntaba, y, en un segundo momento, pudimos apreciar cómo el desarrollo de la lógica “escéptica” puede ser comprendido como una paulatina incorporación del elemento reflexivo-finito en el orden de lo absoluto en tanto conocer infinito, entonces podemos considerar al doble movimiento que conecta los conceptos de ‘vida’, ‘lógica’, ‘infinitud’ y ‘conocer’ como la culminación de este desarrollo temprano. La resignificación

---

<sup>355</sup> O. Pöggeler, ‘Die Komposition der Phänomenologie des Geistes’, en op. cit. (1979), p. 363.

<sup>356</sup> O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, op. cit., pp. 163–166.

de la vida señala entonces, para nosotros, tanto el final de un camino como el inicio de otro, que abordaremos en la segunda Sección.

Como adelantamos, la idea general es la siguiente: si por un lado, la vida fue determinada en el *Fragmento* como el horizonte absoluto que trascendía la actividad fijadora y separadora de la reflexión, y por otro, el final de la lógica propedéutica correspondía con el inicio de la metafísica en tanto inicio del conocer infinito, el concepto de vida señalará ahora la *determinación más básica de la identidad entre reflexión y absoluto o el modo primario, inmediato, de la esencia infinita, que en cuanto conocer es concepto y sujeto*.<sup>357</sup> Por tanto, esta inmediatez de la mediación no sólo comporta (auto)movimiento lógico, i.e. ciertas categorías, sino que también *las pone* en movimiento en el horizonte de una totalidad objetiva que se despliega hasta alcanzar el conocimiento de sí como autoconsciencia, siendo así *actividad* y saberse en *su* actividad.<sup>358</sup> Por tanto, la infinitud, como vida, debe estar presente como estructura elemental del desarrollo orgánico y objetivo de la lógica y del conocer; pero al mismo tiempo, la vida, como infinitud, debe poseer en sí misma una estructura que trascienda su mero ser sustancial y encuentre su expresión adecuada y satisfactoria en la comprensión de sí misma como espíritu autoconsciente.<sup>359</sup> ¿Pero cuáles son las condiciones categoriales de la integración de la vida en la lógica, que indica al mismo tiempo la fusión de reflexión y esencia absoluta que es objeto de la filosofía?

Localizar de un modo claro el doble movimiento en la reformulación del concepto de vida presenta no pocas dificultades; principalmente debido al estado de gestación —y en consecuencia a las rápidas transformaciones— del pensamiento de Hegel, quien, por decirlo de algún modo, tuvo que lidiar con numerosos ajustes estructurales de su sistemática conforme maduraba el enfoque general de su pensamiento. Esta característica general del período afecta particularmente al pasaje en que nos encontramos, pues la incorporación del concepto de infinitud a la lógica (Lógica de

---

<sup>357</sup> Para el concepto de vida hemos tenido en cuenta especialmente a H. Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, op. cit.; K. Düsing, 'Die Idee des Lebens in Hegels Logik', en op. cit. (1986); A. Sell, 'Die unmittelbare Idee in der "Wissenschaft der Logik"', en *Hegel-Jahrbuch 2006*, ed. A. Arndt, P. Cruysberghs, A. Przylebski (Berlin: De Gruyter, 2006), pp. 174–79; H. F. Fulda, 'Das Leben des Geistes', en *Hegel-Jahrbuch 2006*, ibíd., pp. 27–35.

<sup>358</sup> En el marco de Phä, Pöggeler localiza el ingreso a la "totalidad objetiva" de la vida en la integración del movimiento de la dialéctica de la cosa en la vida: "Das Leben erscheint als die Wahrheit des Dinges; doch es wird keine Gestalt entwickelt, die zu denken versucht, was Leben sei. Vielmehr wird das Leben nur eingeführt, damit das Selbstbewußtsein von ihm abgehoben werden kann, und so erweist sich das Selbstbewußtsein als die Wahrheit des Dinges. Erst der Begriff, der sich als alle Realität weiß, die Vernunft als die beobachtende Vernunft, wendet sich wieder dem Leben zu" (op. cit. (1979), p. 364).

<sup>359</sup> Schäfer explica del siguiente modo el sentido de la integración de la vida en el curso lógico. "Wenn Hegel 1805/06 das „Leben“ in die Logik integriert, dann können die logischen Kategorien nicht mehr bloß ein „totes“ sein, sondern müssen in sich selbst bewegte, lebendige Denkinhalte sein, die zumindest rudimentär die Lebendigkeit des metaphysischen Geistes in sich enthalten [...]. Damit deutet in der Systemskizze von 1805/06 auch die Einführung der Bestimmung des „Leben“ in die Logik darauf hin, daß es sich hierbei um eine spekulative Logik handelt, die selbst Metaphysik ist [...]. Die Bestimmung des Lebens liegt in der Phänomenologie des Geistes kategorial dem Selbstbewußtseins zugrunde" (R. Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen*, op. cit, p. 168).



1804/05) acontece primera e independientemente de la incorporación del concepto de vida ya que, tal como vimos, éste había sido ya reformulado en su conexión esencial con el conocer y la reflexión infinita, pero se ubicaba en la filosofía de la naturaleza. La incorporación de la vida a la lógica tendrá lugar explícito en el esbozo de la lógica especulativa del conocer de 1805/06 y posteriormente en Phä como un pasaje de la experiencia de la conciencia, donde se recupera la noción de infinitud en un contexto sistemático completamente diferente al de 1804/05.<sup>360</sup> Esta diferencia de contextos sistemáticos —así como del propio procedimiento deductivo— debe tenerse presente a la hora de abordar los conceptos mencionados.<sup>361</sup> Por tanto, el primer paso a dar relativo a los aspectos categoriales consiste, aunque sea brevemente, en determinar el concepto de infinitud en el contexto de la lógica de 1804/05.<sup>362</sup> Posteriormente nos aproximaremos a la estructura lógica de 1805/06 con el fin de apreciar la incorporación de la “vida” a una nueva tópica.

### 1.1. La traslación del concepto de “infinitud”

Como señalamos, la primera traslación sistemática de la infinitud acontece en la Lógica de 1804/05. Al incorporar la infinitud dentro de la lógica, Hegel da un vuelco en la estrategia argumentativa empleada en la lógica temprana, la cual consistía en mantener diferenciadas dos esferas de conocimiento, la finita (reflexión) y la infinita (especulación), de modo tal que la única posibilidad de intervención de lo infinito en lo finito venía dada por el concepto de “reflexión filosófica”, el cual, ubicándose en la esfera de la infinitud, obligaba a la reflexión a trascender su finitud por medio de la aniquilación escéptica de sus determinaciones. Pues bien, cuando Hegel introduce la infinitud en la lógica, genera, al menos, dos cambios decisivos: en primer lugar, pone el *dinamismo de asunción de la finitud* (formación de antinomias) en la finitud misma, lo que permitirá establecer un *continuum* entre lógica y metafísica en la medida en que las categorías de la lógica son *en sí mismas* infinitas y

---

<sup>360</sup> Schäfer formula este paso con precisión: la lógica de 1805/06 corresponde, en este aspecto, a una radicalización del impulso que llevó a Hegel a introducir la categoría de infinitud en la lógica de 1804/05 (así como la de subjetividad en la metafísica), pues ésta aún mantiene la diferencia entre lógica y metafísica, aunque cada vez ésta parece más artificial: “[...] deutet sich damit an, daß die Dialektik, als Methode der Umwandlung logischer Bestimmungen, nicht mehr bloß „unsere Reflexion“ ist, wie noch 1804/05, sondern von den logischen Kategorien selbst vollzogen wird” (Schäfer, *ibíd.*, p. 2001: 168). Cabe al menos dejar planteada la pregunta por lo que sucede, tras este giro, con la reflexión filosófica, o “nuestra reflexión”, la cual seguirá presente tanto en Phä como WdL (vid. A. Arndt, *op. cit.* (2012)). Adelantamos que se relaciona con los grados de formación del saber, con los distintos niveles de autoconsciencia espiritual.

<sup>361</sup> La diferencia principales que Phä tematiza el conocer en su relación con el objeto, mientras que la lógica expone los niveles de un desarrollo conceptual puro. Esto, como veremos, acarrea una complejidad peculiar a la hora de abordar el tránsito de la vida al conocer.

<sup>362</sup> Sobre la Lógica de 1804/05 vid. F. Duque, *La era de la Crítica*, *op. cit.*, pp. 432-455; R. Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen*, *op. cit.*, pp. 159-177, De la Maza, *Lógica, Metafísica, Fenomenología*, *op. cit.*, pp. 61-95, K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität*, *op. cit.*, pp. 150-208.

antinómicas<sup>363</sup>; en segundo lugar, permite que la reflexión filosófica (transmutada en “nuestra reflexión”: la de quienes contemplamos el curso lógico desde fuera) opere con un cierto nivel de paralelismo respecto del conocer finito mismo<sup>364</sup>, el cual también hace la *experiencia* de la asunción *inmanente* de su finitud.<sup>365</sup> Al menos en parte, han sido estos los motivos que han llevado a Düsing<sup>366</sup> a sostener que la Lógica de 1804/05 es una lógica *intermedia* entre la lógica escéptica o de la reflexión finita y la lógica especulativa en cuanto tal: en esta traslación se funda la posibilidad de pensar la *dialéctica* interna de las determinidades<sup>367</sup> y por tanto lo negativo mismo *de* la razón.<sup>368</sup>

Ahora bien, el tratamiento del concepto de infinitud en la lógica se encuentra en íntima conexión con la estructura de la doble negación, estructura que bien podríamos relacionar con aquello que anteriormente hemos tematizado bajo el nombre de antinomia o contradicción. De esta forma, la

---

<sup>363</sup> Sin embargo existirá una diferencia en la forma en que la infinitud opera en el interior de lo lógico mismo. Por una parte, antes de llegar al concepto de infinitud (i.e. antes de que la infinitud se haga explícita en la exposición), las categorías de la lógica (Ser: cualidad, cantidad) se caracterizan por ser una “referencia simple” (*einfache Beziehung*; GW 7: 3ss), e.d. por encontrarse referidas a un otro exterior al que *pasan*. Por otra parte, tras la explicitación de la infinitud para el conocer (que de algún modo operaba implícitamente en la referencia simple, sólo que ello no era aún para el conocer [GW 7: 33ss.]), la referencia simple se revela como relación (*Verhältnis*; GW 7: 36ss ) o la “totalidad de la referencia” que comprende en sí, como su desdoblamiento interior, los términos antinómicos que para la referencia simple permanecían exteriores, con lo que el dinamismo de los conceptos deviene inmanente a los términos relacionados (categorías dinámicas, que comienzan por la *sustancialidad*), los cuales, en tanto infinitos, contienen los momentos de la unidad y la multiplicidad. Es posible sostener que, al menos en términos generales, huellas de esta diferencia llegarán a la división de la Lógica Objetiva, de modo que, del lado de la Referencia Simple tendríamos a la categorías del Ser, cuyo movimiento es un *transitar* a otro, mientras que la Lógica de la Esencia asumiría el legado de la Relación cuyo sentido es, más bien, el de exhibir una unidad reflexionada. Para un buen análisis en detalle de esta diferencia, así como del concepto de infinitud que subyace a la relación y la proyección ulterior de este enfoque en la Lógica de la Esencia vid. J. Serey, ‘Reflexión del entendimiento y reflexión de la razón en el *Differenzschrift* de Hegel’, *Cuaderno de Materiales* (2012), 125–43 (p. 135ss.).

<sup>364</sup> En este sentido, De la Maza ha señalado que “‘nuestra reflexión’” es “un procedimiento que, si bien está en correspondencia con el movimiento del absoluto mismo, que Hegel llama aquí ‘reflexión absoluta’, es efectuado por ‘nosotros’ desde ‘fuera’ de la identidad absoluta” (L.M. De la Maza, *Lógica, Metafísica, Fenomenología*, op. cit., p. 61).

<sup>365</sup> Verificamos este punto en la antesala de la infinitud que surge del tratamiento del “quantum” y tiene por título “la contradicción absoluta”: “Das Quantum, als eine Beziehung der Einheit auf die Vielheit, welche begrenzt ist, das heißt, das Nichtbezogensein der Einheit auf die Vielheit von sich ausschließt, setzt sich als dies, was es seinem Begriffe nach ist, in der extensiven Größe; aber es ist von dieser gezeigt worden, daß, indem sie an ihr selbst die bezogene Vielheit darstellt, sie in Wahrheit der nichtbezogenen Vielheit sich gleichsetzt und, statt begrenzt zu sein, unbegrenzt ist, das was sie ausschließt, vielmehr an ihr selbst hat. Es ist nicht mehr unsere Reflexion, daß das Andere von ihr ausgeschlossen sei, indem sie ihrem Begriffe gemäß ist, sondern dies Ausschließen ist in ihrem Begriffe selbst, und deswegen ist in Wahrheit an ihr selbst der absolute Widerspruch, die Unendlichkeit gesetzt.” (GW 7: 29).

<sup>366</sup> Vid. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität*, op. Cit., p. 151.

<sup>367</sup> Es sintomático que sea sólo a partir de esta Lógica donde Hegel comienza a hablar “sistemáticamente” de ‘dialéctica’: “Salvo un par de menciones en el *Naturrechtsaufsatz* ([GW] 4: 446), el término «dialéctica» aparezca por vez primera, y con profusión, en el proyecto de sistema de 1804/05 ([GW] 7: 6, 14, 15, 29, 35, 41, 45-47, 57, 75, 77, 107, 111, 113, 118, 127, 131, 137), y como algo propio de la Lógica, ya que, al fin, Lógica y Dialéctica acaban por significar lo mismo, o mejor: la Dialéctica es la Lógica del entendimiento, cuando es metódicamente destruida por la Razón, que opera secretamente a través de la reflexión” (F. Duque, *La era de la Crítica*, op. cit., p. 433). A pesar de que aún se conserva cierta exterioridad de la destrucción de las determinaciones del entendimiento por parte de la razón, ambos respectos, lo racional y el entendimiento, comienzan a relacionarse como dos lados de lo mismo (de la ciencia). Posteriormente se clarificará el significado de este abandono del escepticismo del terreno de lo lógico.

<sup>368</sup> vid. Düsing *Das Problem der Subjektivität*, op. cit., pp. 150-154

infinitud es la asunción *interna* del asilamiento y la fijación de cada determinidad finita<sup>369</sup>: la determinidad se refleja y se determina en su referencia a lo otro de sí, lo cual, al mismo tiempo, presenta igualmente tal movimiento reflexivo: cada una vuelve a sí en su otra, adquiriendo así determinidad en un proceso circular. Para aclarar la peculiaridad de este concepto, el filósofo lo contrasta con la mala infinitud de la reflexión. De este contraste obtendremos valiosas indicaciones:

“La verdadera infinitud es la realización de la exigencia de que la determinidad se asuma [...]; ella no es una secuencia que tiene siempre su cumplimentación en algo otro al que tiene siempre fuera de sí, sino lo otro está en lo determinado mismo, que es una contradicción absoluta por sí misma, siendo esto la verdadera esencia de la determinidad: no el que un mero miembro de la oposición sea para sí, sino que éste sólo es en su contrapuesto, o que [la esencia de la determinidad] sólo es absoluta oposición. Pero en la medida en que lo contrapuesto sólo es en su contrapuesto, se aniquila en él al igual que el otro [que se le contrapone y con el que forma la antinomia]. La oposición absoluta o infinitud es esta absoluta reflexión de lo determinado en sí mismo, que es otro en tanto es él mismo, o sea, no es otro en general, frente al cual lo determinado fuera para sí indiferente [*gleichgültig*], sino es el contrario inmediato y en la medida en que es esto, es él mismo” (GW 7: 34).

Como puede apreciarse, Hegel comprende que el modelo transitivo de las categorías de la referencia simple, precisamente en la medida en que ellas refieren a un otro exterior, corre el peligro de convertirse en una proliferación indeterminada de las determinaciones de la reflexión. La asunción de este curso indefinido vendría dada por el surgimiento de una instancia de repliegue que unificara tales determinaciones, la cual empero ya no puede ser una intuición contrapuesta a la reflexión, sino que debe encontrarse en la reflexión misma, como la *esencia de la determinación de sus miembros*.<sup>370</sup> Pero, en la medida en que se trata de un movimiento *reflexivo*, la esencia de las determinidades debe comprender en sí la diferenciación y la multiplicidad como instancia misma de su unificación, no puede situarse más allá de ellas: la infinitud es lo propio del *concepto especulativo*. Por este motivo, ella es caracterizada como un peculiar movimiento de regreso desde lo contrapuesto en el que se pone de relieve la estructura birreferencial que opera como fuente de determinación de cada uno de sus miembros categoriales: lo determinado en sí mismo. Este movimiento de regreso es comprendido por Hegel como una negación de la negación, i.e. como el rendimiento positivo de lo negativo en cuanto tal, su elevación al absoluto:

---

<sup>369</sup> F. Duque (*La era de la Crítica*, op. cit., pp. 435ss.) comprende la infinitud no como una categoría sino como una metacategoría, distinguiéndola de la “contradicción” y la “dialéctica” no según su naturaleza (todas exponen un mismo hacer) sino según su nivel de complejidad (la infinitud sería la forma simple de eso que luego entra en contradicción y se desarrolla dialécticamente).

<sup>370</sup> Cfr. A. Arndt, *Dialektik und Reflexion*, op. cit., pp. 161-167.

“En esta inmediatez del ser-otro y del ser-otro de este ser-otro: o sea, y de nuevo, del ser primero, de la *duplicis negationis* que es nuevamente *affirmatio*, la infinitud es referencia simple, igual a sí misma en su absoluta desigualdad; pues lo desigual, o sea lo otro (*das Anders*), es de igual manera tan inmediato como, conforme a su esencia, un [ser] otro (*ein anderes*): el otro de sí mismo. Lo simple y la infinitud, o sea la oposición absoluta, no constituyen otra oposición que la de ellos mismos, a saber, que están absolutamente referidos y que, en la medida en que están contrapuestos son, de igual manera, absolutamente uno” (GW 7: 34).

Al hilo de esta cita, puede ser conveniente ahora despejar una idea bastante extendida sobre la doble negación hegeliana.<sup>371</sup> No se trata de que la unidad recaiga en un tercero que viene a sintetizar dos elementos opuestos (como en Platón: el Demiurgo, o en Kant: el esquema), sino de que en la síntesis *se da* ya la oposición misma, dado que sus elementos han reconocido su referencia necesaria hacia aquello que parecía ser la desaparición de su identidad: para ser lo que ellos son, necesitan ir más allá de sí mismos. En tal sentido, puede decirse que cada determinación es, en su inmediatez, algo mediado: es la diferencia (mediación) aquello que instauro la identidad (inmediatez) de cada determinación reflexionada, la cual, de este modo, tiene un carácter contradictorio.<sup>372</sup> Hegel nos pide atender a lo más evidente: si cada determinación tiene en común el ser un “otro” para la otra, entonces aquello que comparten es, precisamente, “este [ser] ‘-otro’”. No es necesario ir en busca de algo más allá para encontrar lo común presente en ambas, pues  $\neg A$  niega a  $A$ , y  $A$  niega a  $\neg A$ : la primera negación pone de inmediato la segunda negación, por medio de la cual, la identidad especulativa de ambos términos se constituye como un *regreso infinito a sí*.<sup>373</sup> Pero, al mismo tiempo, cabe subrayar que esto tiene un *carácter procesual*, es algo que va aconteciendo; algo en lo que cada determinación tiene un grado de subsistencia relativa (precisamente como parte de ese movimiento que posee inmediatez en sí), i.e.: toda identidad es *identificación*. Lo que Hegel tematiza aquí es *la estructura simple* de un movimiento tal, una suerte de matriz elemental de la mediación presente en toda identidad relativa. Por este motivo hace hincapié en el carácter *simple* de la infinitud, así como en la restauración de la referencia simple que la infinitud es, pero como *resultado*; se trata, ante todo, de un *único* movimiento (la mediación es inmediata, la inmediatez está mediada): por un lado, tenemos las identidades relativas que se niegan recíprocamente; cada una obtiene su identidad por medio de su regreso desde la otra, pero, en esa misma medida, cada una se encuentra determinada por aquello desde lo que regresa, careciendo así de una identidad previa e independiente del proceso de su

---

<sup>371</sup> Naturalmente, este tratamiento constituye un importante precedente de la lógica de la reflexión en WdL. Por tal motivo deberemos volver a este problema en la determinación final de nuestro problema, donde podremos detenernos más detalladamente en estos conceptos e interpretarlos a la luz del recorrido que habremos dado y a la mayor profundización que al autor alcanzó sobre ellos en tal estadio de su pensamiento.

<sup>372</sup> Sobre este punto resulta particularmente iluminador el preciso estudio de Kimmerle ‘Die allgemeine Struktur der dialektischen Methode’, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 33 (1979), 184–209.

<sup>373</sup> En su estudio, Kimmerle hace notar la necesidad del silogismo para esta operación, *ibíd.*, p. 196.

configuración, a pesar de que ella opere inmediatamente *como si* fuera una referencia simple. Por otro lado, ese movimiento es también algo *simple*: el movimiento puro del diferenciar que va configurando identidades relativas; movimiento que, junto con la posibilidad del acto de identificación-apropiación, provee su aniquilación transformadora.

Hemos esbozado así el núcleo del concepto lógico de reflexión, tal como fue determinado en 1804/05. Aun antes de la fusión de lógica y metafísica, Hegel llega a un concepto de *reflexión infinita* que anticipará la consideración *esencial* de ésta en cuanto movimiento inmanente del poner y asumir la determinidad. Con esto, podríamos decir que prepara ya la fusión de las disciplinas mencionadas en la primera lógica especulativa. Ahora corresponde dirigirnos hacia ella, con el objetivo de revisar su tópica general para apreciar la posición que ocupa allí la “vida”.

## 1.2. Sobre el boceto lógico de la formación del conocer (consideración tópica)

La primera determinación lógica del concepto de vida se encuentra en un boceto lógico de una filosofía especulativa, que aparece en el tercer esbozo sistemático de Jena, conocido como *Filosofía Real II* (GW 8: 286; trad.: 232). Allí podemos apreciar variadas transformaciones en su concepción de la lógica, la cual se orienta en un sentido muy próximo a Phä puesto que estructura la formación del conocer hasta llegar a la filosofía especulativa.

Tras sostener que el *contenido* de la religión es lo *verdadero*, Hegel advierte que tal verdad sólo tiene la forma de una mera *aseveración carente de evidencia*, lo que puede interpretarse, a la luz de lo que sigue, como una falta de clarificación y comunicabilidad conceptual, el carácter presupuesto y representacional de sus determinaciones.<sup>374</sup> Ahora bien, “esta *evidencia* —señala Hegel— es la filosofía, la *ciencia* absoluta. Su contenido es el mismo de la religión; pero la forma es el *concepto*”. Del pasaje se desprende que la ciencia se considera como un modo racional de evidenciar aquello que otras esferas de la vida humana, relacionadas también con lo absoluto, no hacen accesible ni justificable en términos de una argumentación racional: lejos de aseverar, la ciencia debe evidenciar desde sí misma la verdad de su propio contenido, haciéndolo accesible para el individuo en el marco de la *Bildung*. Por tanto, aquello que la religión ofrece como un contenido *aseverado*, debe ser desarrollado conceptualmente por la filosofía, y tal desarrollo es la evidencia de su propia verdad.<sup>375</sup>

---

<sup>374</sup> Vid. Sánchez de León Serrano, J. M., ‘Signo y sujeto lógico en Hegel’, *Estudios de Filosofía* (2008) 141–58 (p. 149).

<sup>375</sup> El problema que se presentará para nosotros en este capítulo obedece, como adelantamos ya, al hecho de que el contenido de la ciencia es coextensivo con el del conocer finito, lo cual responde a una peculiaridad del nuevo enfoque. Por ello, al tratar aspectos de la *Fenomenología* nuestro objeto será el conocer finito, mientras que ahora se trata de los

A continuación, Hegel menciona un esbozo de los momentos de la filosofía especulativa. Antes de ingresar en ellos notemos brevemente dos cosas: i) que la filosofía en general será considerada como un modo de saber del espíritu acerca de sí, i.e. como un momento en el que el espíritu infinito adquiere consciencia de lo que él es en su esencia y lo manifiesta en el plano del concepto (¿no será que el concepto es, precisamente, lo esencial del espíritu?). Por tanto, la filosofía es *autoconsciencia* de aquello que el espíritu siempre es, pero no en el modo de ser de lo que es consciente de sí, no en el elemento conceptual; ii) que Hegel integrará, no sin profundas modificaciones y adaptaciones, en el desarrollo de una *única filosofía* los momentos que antes formaban parte de la lógica y la metafísica, y los entiende como *niveles* o *grados del saber* del espíritu respecto de sí mismo (grados de autoconsciencia espiritual), no como dos partes separadas de la filosofía. Como este movimiento concluye con la filosofía, la cual contiene en su interior los niveles de los cuales ella misma, en cuanto autoconsciencia del espíritu, es resultado, entonces cabe afirmar que esta lógica es una lógica de *formación del conocer especulativo*: es la (auto)tematización del conocer que se desarrolla hasta el saber de sí del espíritu, a partir de sus formas más simples. Veamos pues los momentos generales de esta “lógica del conocer”<sup>376</sup>:

“Filosofía especulativa: *ser* absoluto que se convierte en otro (*relación*), vida y conocer —y saber sapiente, espíritu, saber del espíritu acerca de sí” (GW 8: 286; trad.: 232).

En primer lugar, tengamos presente cómo, en términos esquemáticos, queda asumida la antigua división de lógica y metafísica. Puede sostenerse que aquello que caracterizó a la lógica temprana, y posteriormente a la “referencia simple” pasa, en este esquema, a las categorías del ser absoluto (cualidad y cantidad) y de relación (del ser y del pensar, según la lógica de 1804<sup>377</sup>). La característica

---

momentos lógicos que articulan su experiencia, momentos que, de haber sido el caso, deberían haber sido tematizados en la ciencia, pero sabemos que Hegel transformó la estructura general de la lógica en Nuremberg. Esta dificultad sólo será subsanable a lo largo de la próxima sección, pues allí abundaremos tanto en la determinación del conocer finito como con la relación que éste tiene con la reflexión esencial que sería objeto de la ciencia.

<sup>376</sup> Dentro del ámbito de la investigación en torno al pensamiento hegeliano ha llegado a ser ampliamente aceptada, y desarrollada, la tesis de Pöggeler (vid. op. cit. (1979)) que conecta este boceto de los momentos lógicos de la filosofía especulativa con los momentos que estructuran el desarrollo de Phä (Conciencia-Autoconsciencia-Razón-Espíritu inmediato en el estar, Religión, Ciencia). No es tema de nuestra investigación entrar en el análisis de esta posición, ni tampoco en la discusión en torno a ella; sin embargo, tomando en cuenta que se adscribe a ella, debe señalarse que la propia *Fenomenología* es, en cierto sentido, un proceso de formación del conocer infinito, i.e. expone el devenir de la conciencia natural a la conciencia científica o filosóficamente formada; por este motivo, el *topos* que buscaremos subrayar acudiendo a Phä, así como también la perspectiva desde la que lo hacemos, es compatible tanto con la tesis de Pöggeler como con la de quienes la han desarrollado aceptando lo básico de ella (i.e. que este esbozo estaría conectado con Phä). De acuerdo con esto, nos basaremos en esta correspondencia para obtener la posición lógica del concepto de vida, así como su relación con el conocer y su vínculo con el tratamiento fenomenológico que le corresponde: la Sección Autoconsciencia. Esta tópica es central para lo que sigue.

<sup>377</sup> Si nos guiamos por Phä, Hegel introduce un cambio en la posición de la infinitud, retomando, *mutatis mutandis*, la concepción de la lógica temprana: en el orden de deducción, la aparición de la infinitud no se encuentra en la base de la



principal de este conjunto consiste, precisamente, en encontrarse “fuera” de la totalidad objetiva, motivo por el cual no reconocen aún la esencia infinita que ya opera en ellas. Aunque Hegel no menciona el concepto de “infinitud”, considerando Phä, es lícito pensar que la infinitud resulta de tales categorías, con lo cual se revela la identidad inmediata de ser y pensar (aquello que anteriormente denominamos “antinomía especulativa”) que constituye la *vida infinita*. En este punto Hegel introduce las categorías de “vida” y “conocer” ¿cómo puede interpretarse esta introducción en términos de una tópica? La posición de la vida coincide con lo que anteriormente fue “la ley formal del conocer infinito”, pero no se identifica ni reduce a ella. Más bien, la vida indica ya el ingreso de las categorías abstractas en la totalidad objetiva, cuya esencia es una reflexión infinita en sí. Como señalamos, esta incorporación de la vida carece de paralelos en las lógicas anteriores; contrariamente, la categoría de conocer, tal como vimos, se encuentra ya en la lógica temprana de Jena, y también en la de 1804/05, donde aparece desdoblada (como fin de la lógica e inicio de la metafísica, GW 7: 111ss.; 128ss), lo que nos permite pensar que la *vida* es la inmediatez que se despliega o mediatiza como *conocer*, mientras que el conocer es el conocer *de la vida*.

Ahora bien, si tomamos en cuenta el hecho de que, en Phä, la introducción del concepto de vida viene inmediatamente precedida del concepto de infinitud como resultado de “Fuerza y entendimiento” y final de la sección Conciencia, y además el hecho de que en la Autoconsciencia se realiza un *giro* (*Wendungspunkt*) hacia el “reino natal de la verdad” en tanto se inicia el saber acerca de sí del espíritu, ingresándose así en la totalidad objetiva de la esencia absoluta (i.e. se abre un horizonte de inmanencia para el desarrollo de la experiencia de la conciencia), se propone lo siguiente: las categorías de ser y relación, que corresponden *grosso modo* a las figuras de la sección Conciencia, pueden considerarse como una suerte de “protoformación”, todavía abstracta, de aquello que sólo iniciará su formación a partir de la sección Autoconsciencia (la cual operará además como “bisagra” que conecta la conciencia con el espíritu a través de la vida): el autoconocimiento del espíritu. En tal sentido, es muy significativo que la sección Conciencia finalice con la infinitud, que será la *infinitud de la vida*, movimiento con el que el entendimiento se revela como *reflexión esencial del todo* en su *inmediatez*.<sup>378</sup> El despliegue desde esta inmediatez es, de esta forma, la elevación hacia la autoconsciencia del espíritu, que Hegel comprende, decíamos, como una *formación del conocer especulativo*. Sin embargo, el desarrollo efectivo de este conocer sólo acontece luego de haberse establecido sus rasgos constitutivos básicos, así como la conexión esencial que guarda con la vida y

---

relación de ser y pensar (en Phä: las figuras de la percepción y el entendimiento), sino que resulta de su dialéctica, constituyéndose como la revelación de su “ley”.

<sup>378</sup> Se abre el espacio de una reflexión análogamente a como, en la lógica escéptica, la intuición trascendental abría el espacio de la construcción del absoluto.

el espíritu, empezando propiamente en la sección Razón, que podría corresponder al inicio de la Metafísica de 1804/05.<sup>379</sup> El guion que se observa en el esbozo podría obedecer a la antigua división de Lógica y Metafísica<sup>380</sup> que posteriormente en WdL será asumida —y radicalmente transformada— en la bipartición de la Lógica en una Lógica Objetiva y una Lógica Subjetiva.<sup>381</sup> Por su parte, lo que fue la Metafísica, y es la Razón en Phä, tiene lugar en el esquema lógico de 1805/06 bajo el nombre de “saber sapiente”, el cual debería contener un respecto cognitivo (razón observadora, Yo teórico) y uno práctico (razón activa, Yo práctico). De acuerdo con esto, la sección Autoconsciencia pone las *condiciones elementales* para el desarrollo *concreto* de la conciencia hasta su realización como espíritu y autoconsciencia del espíritu, momento en que la conciencia reconoce su ser para sí como idéntico al en sí de la sustancia, i.e. su certeza como idéntica a la verdad (Hegel llamará a esto una reconciliación de la conciencia o ser para otro y la autoconsciencia o ser para sí). Ello es así porque, como tendremos que ver más de cerca, en dicha sección se delinea el sentido general del movimiento anunciado, así como la forma reflexiva infinita que constituye su esencia.

De cualquier modo, podemos ver ya en esta consideración tópica que la función lógica del concepto de vida es crucial para la concepción de la lógica de 1805/06 ya que la vida contendría la esencia absoluta cuya reflexión objetiva coincide con el movimiento inmanente del espíritu. Sin embargo, es un *primer momento*<sup>382</sup>, y ello queda de manifiesto por el hecho de que, en cuanto esencia, se encuentra bajo la apariencia de la *sustancialidad*, y ello en un doble sentido: tanto porque la vida misma tiene el modo de ser de lo natural o lo sustancial, como porque ella se da como un objeto para una conciencia (el conocer) que *se sabe a sí* misma enfrentada a la vida, limitada por la otredad, i.e. se da para una autoconsciencia *finita*. ¿Cómo, pues, la vida puede salir de este estado sustancial? ¿Cómo el conocer puede liberarse de la vida y contraponerse a ella si ella misma es lo infinito? ¿Cómo el conocer puede captar la vida como espíritu, reconociéndose entonces a sí mismo en ella?

---

<sup>379</sup> En esto adoptamos la posición de Marcuse (*Ontología de la historicidad*, op. cit., pp. 225-284), quien lee la sección Autoconsciencia y Razón como el despliegue de la vida que devendrá espíritu (hecho que es muy claro en la primera parte de la Razón Observadora, donde la vida se hace objeto de la experimentación y observación de leyes vid. Phä, GW 9: 139-166; trad319-375). Una interesante tesis paralela, si bien no del todo incompatible, se encuentra en Förster (*Die 25 Jahre der Philosophie*, op. cit., pp. 347-366). Allí se afirma que el tramo de la Conciencia a la Razón equivale al de la Razón al Saber Absoluto debido a que Hegel, inspirado por la ciencia natural de Goethe, se vio en la necesidad de repetir en un plano concreto (Espíritu) aquello que había establecido abstractamente (la Conciencia), lo cual, a su vez, habría llevado a extirpar el Fragmento C. *Wissenschaft* del texto, el cual era el final de la experiencia de la conciencia, lo que desató la ira del editor. Así, el final de lo que hubiese sido el plan original de Phä se reemplazó por el capítulo de dedicado a la individualidad (también una C!), lo cual sirvió como tránsito a la universalidad concreta de la experiencia del espíritu en un pueblo y sus instituciones.

<sup>380</sup> L. M. De la Maza, ‘El Sentido de la Proposición Especulativa en la Fenomenología del Espíritu de Hegel’, en *Urteil, Erkenntnis, Kultur*, ed. A. Vigo, H. Lenk, N. Offenberger, Argumentaciones (Münster: Lit Verlag, 2003), pp. 125–41 (p. 135).

<sup>381</sup> Sobre el surgimiento en Nuremberg de la división de la Lógica en Objetiva y Subjetiva, y además en las Doctrinas del Ser, de la Esencia y del Concepto, vid. Okochi, *Ontologie und Reflexionsbestimmungen*, op. cit., pp. 127-137.

<sup>382</sup> Esto ha sido subrayado por Düsing (op cit. (1986), p. 277) contra la tesis general de Marcuse.

¿Qué entender aquí por “conocer”? Parte de estos interrogantes sólo podrán ser desarrollados a partir de la próxima sección y exigen salir del plano estrictamente lógico, hacia su presuposición. Sin embargo, podemos desarrollar ahora el carácter esencial, reflexivo de la vida, así como su conexión teleológica con la autoconsciencia espiritual. Para ello acudiremos directamente a pasajes de Phä.

## 2. El sentido esencial de la vida infinita

El primer paso es situar más claramente en su contexto fenomenológico los aspectos sugeridos en el punto anterior. Para ello debemos poner en conexión el concepto de “infinitud” y el de “vida” tal como aparecen en Phä<sup>383</sup> al finalizar la sección Conciencia<sup>384</sup> e iniciarse la Autoconciencia; a partir de allí se mostrará para nosotros el sentido ontológico-esencial del concepto de vida.

### 2.1. Deducción fenomenológica de la vida

Corresponde entonces dar cuenta de cómo la “infinitud” del entendimiento se revela para la conciencia como movimiento reflexivo de la sustancia absoluta en cuanto vida, de manera que aquélla forme una unidad inmediata con ésta. Más concretamente, al buscar la verdad de aquello que le aparece, la conciencia, como entendimiento, da con la idea de la *contradicción absoluta* en tanto esencia de lo que es<sup>385</sup>, y esto le permitirá saberse a sí misma en el objeto y al objeto como su propia

---

<sup>383</sup> Es aquí donde se patentiza la diferencia de las lógicas en las que se basa Hegel: mientras que en 1804 la infinitud precedía y posibilitaba las categorías de relación (sustancialidad, causalidad, acción recíproca) y, en consecuencia, a la Proporción entendida como una Doctrina del Método que operaba como antesala de la Metafísica, en la Lógica especulativa del Conocer de 1805/06 la Vida aparece después del Ser (cualidad; cantidad) y de la Relación (sustancialidad, causalidad, acción recíproca). Si agregamos a esto el hecho de que la infinitud es introducida en Phä sólo después de la acción recíproca como resultado de la dialéctica de la ley y la fuerza y del silogismo que tiene como término medio a la aparición y como extremos al entendimiento y la cosa en sí; entonces resulta que el orden adoptado por Hegel es el siguiente: categorías dinámicas—infinitud—vida. Sin embargo, a pesar de esta importante diferencia, existe un atisbo de continuidad entre ambas concepciones: con el giro hacia la autoconsciencia entendida de modo inmediato como vida, parece comenzar el movimiento infinito que antes Hegel determinaba como Metafísica, el cual será operativo propiamente sólo a partir de la sección Razón, pues la sección Autoconsciencia tematiza el problema del desdoblamiento de la vida y el conocer (pensamiento libre) como antesala del proceso de (auto)reconocimiento espiritual que culminará en el Saber Absoluto.

<sup>384</sup> No es posible ni pertinente ahondar aquí en el movimiento de esta sección, por este motivo nos permitimos remitir a la tesis de Licenciatura del autor (*El habitante especulativo*, Santiago de Chile, 2007), donde se procuró realizar una lectura con mayor detalle del cap. “Fuerza y Entendimiento”. Igualmente, vid. J.M Ripalda *Fuerza y entendimiento. El conflicto de la especulación y la realidad*. En: F. Duque (ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*. CBA. Madrid 2010, pp. 69-85.

<sup>385</sup> Esto sucede porque el entendimiento interioriza en sí la oposición del juego de fuerzas y el mundo de leyes, que aún guardaba el modo de subsistencia propio de la percepción, imposibilitando así la formación de una antinomia; la asunción de tal oposición se da como contradicción entre el mundo de leyes (primer suprasensible) y el mundo invertido (segundo suprasensible), que restablece *en lo interior* el cambio que el primer suprasensible le había restado al juego de fuerzas. “De la representación de la inversión que constituye la esencia de un lado del mundo suprasensible, debe eliminarse la

infinitud, lo cual, además produce un vuelco en el movimiento de Phä: “cuando el mundo encuentra en sí el movimiento, deviene lo invertido de lo invertido; se invierte en sí mismo. En tanto es aquello que se invierte a sí en sí, el mundo es el moverse-a-sí-mismo de la vida, e incluso el relacionarse-consigo de la autoconsciencia. Por esto en la Fenomenología, Hegel avanza desde el mundo suprasensible, considerado como mundo invertido, hacia la vida y la autoconsciencia”<sup>386</sup>. Iluminemos, aunque sea brevemente, el sentido de este avance.

Hacia el final de la primera sección de Phä, en el capítulo “Fuerza y Entendimiento”, aquello que, para la conciencia, fue lo interior de la aparición o fenómeno (i.e. el juego de fuerzas) se revela dialécticamente como un tranquilo mundo de leyes (la ley o lo en sí, primera negación) y el mundo invertido (entendimiento, segunda negación), como *concepto dialéctico*<sup>387</sup> (la ley de la pura diferencia entre lo homónimo y lo diferenciado), que comprende en sí, como contradicción, lo interior suprasensible (el entendimiento) y la aparición<sup>388</sup>: lo interior suprasensible es *infinitud* por cuanto sale de sí (aparición) para *reconocerse* (reconocer su actividad legisladora —digamos con Kant) en la alteridad (en la *cosa misma* —ahora contra Kant), formando una unidad con ella; es, de esta forma, *autoconsciencia inmediata* (i.e. no desarrollada) en tanto identidad de conciencia y objeto. El filósofo establece muy precisamente el sentido específico del concepto de autoconsciencia alcanzado en este nivel, y un asunto importante será pensar luego cómo éste se expande al de autoconsciencia universal *del espíritu* (del “nosotros que es yo”):

---

representación sensible de la fijación de las diferencias en un elemento diverso del consistir, y este concepto absoluto de la diferencia debe captarse y exponerse puramente como diferencia interna: como repelerse de sí mismo de lo homónimo en tanto homónimo y como ser-igual de lo desigual en tanto desigual. Debe *pensarse* el cambio puro o la *contraposición en ella misma, la contradicción*. [...] Entonces el mundo suprasensible que es el mundo invertido, se ha extendido inmediatamente sobre el otro [mundo suprasensible, a saber, el tranquilo mundo de leyes], teniéndolo en sí mismo; es el mundo invertido para sí, i.e. lo invertido de sí mismo: es él mismo y su contrapuesto en *una* unidad. Sólo así es él la diferencia entendida como *interna* o como diferencia *en sí misma* o el mundo es como *infinitud*” (Phä, GW 9: 98-99; trad. 233-235).

<sup>386</sup> Pöggeler, op. cit. (1979), p. 361.

<sup>387</sup> Vid. Phä, GW 9: 96ss; trad. 229ss.

<sup>388</sup> Esta dialéctica es rica en detalles, pero ahora es más pertinente explicitar su resultado: “Vemos que en el interior de la aparición, el entendimiento no ve en verdad nada distinto a la aparición misma, pero no como ella es en el juego de fuerzas, sino el mismo juego en sus momentos absolutamente universales, y su movimiento [correspondiente]; de hecho el entendimiento sólo se experimenta *a sí mismo* [en la aparición]. Elevada sobre la percepción, la conciencia [aquí: el entendimiento] se expone silogísticamente unida [*zusammengeschlossen*] con lo suprasensible [el concepto de lo en sí o la ley del juego] por el término medio [del silogismo] que es la aparición, a través de la cual la conciencia mira hacia este trasfondo. Ambos extremos —uno, el del interior puro [lo suprasensible]; y otro, el del interior que mira dentro del interior puro [la conciencia como entendimiento]— ahora han coincidido o caído de consuno; y, al igual que ellos en tanto extremos, ha desaparecido también el término medio considerado como algo distinto de ellos. Entonces se ha alzado este telón [la aparición] ante lo interior, y se presenta el mirar de lo interior hacia lo interior; el mirar del homónimo *no-diferenciado*, el cual [como lo invertido] se repele a sí mismo y se pone como interior *diferenciado para el que*, sin embargo, es igualmente inmediata la *no-diferencialidad* de ambos [del interior como homónimo y el interior como diferencia]: *la autoconsciencia*. Se muestra entonces que, tras el así llamado telón que debería cubrir lo interior, no hay nada para ver si es que *nosotros* mismos no vamos allí atrás, tanto para que con esto se vea [extremo del interior que mira] como para que tras esto halla algo que pueda ser visto [extremo del interior puro]” (Phä, GW 9: 102; trad. 241s.).

“En la medida en que la conciencia tiene a este concepto de infinitud por objeto [*Gegenstand*] es conciencia de lo diferenciado [*Unterschiedes*] como conciencia de algo que, del mismo modo, es *inmediatamente* asumido; es *para sí misma: diferenciar de lo no-diferenciado* o *autoconsciencia*. Yo *me diferencio de mí mismo* y en esto va *inmediatamente para mí, el que esto diferenciado no está diferenciado*. Yo, lo homónimo, me repelo de mí mismo; pero, en la medida en que está diferenciado, esto diferenciado o puesto-no-igual no es para mí, de modo inmediato, ninguna diferencia. La conciencia de algo otro, de un objeto [*Gegenstandes*] en general, es, ciertamente, ella misma *autoconsciencia*: ser-reflejado en sí o conciencia de sí en su ser-otro” (Phä, GW 9: 101; trad. 239).

No nos detendremos ahora en las limitaciones que la conciencia manifiesta a la hora de *concebir* lo que *realmente* tiene ante sus ojos (vid. Phä, GW 9: 101; trad 239), pues el asunto es, para nosotros, la determinación del concepto de infinitud y cómo éste se asocia con la vida, para lo cual nos preguntamos, primero, por la infinitud misma, la cual es comprendida por Hegel como “alma del mundo” y “esencia de la vida”, lo cual nos anticipa ya el sentido que adoptará la estructura “apariencia-esencia”:

“Esta infinitud simple, o el concepto absoluto, debe ser denominada como la esencia de la vida, el *alma del mundo* [S.M.], la sangre universal que, presente en todos lados, no es enturbiada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que más bien ella misma es todas las diferencias, así como su ser-asumido. De este modo, ella late en sí misma sin moverse, tiembla en sí sin estar intranquila. Ella es-igual-a-sí-misma [*sichselbstgleich*] pues las diferencias son tautológicas, son diferencias que no lo son” (Phä, GW 9: 99; trad. 235).

En tanto forma del concepto absoluto o de lo racional, la infinitud constituye la determinación (meta)categorial que se encuentra en la base de lo que podríamos denominar *estructura ontológico-esencial de la vida*. Luego de un largo recorrido, es posible apreciar aquí la reformulación, en un contexto de lógica especulativa (post-identificación concepto e intuición), del temprano problema avistado en el *Fragmento* pero ahora *dentro de una sistemática del conocer*<sup>389</sup>, a saber, el de la relación que la reflexión y el conocer tienen con lo absoluto. No obstante, algo fundamental ha cambiado: ahora se trata de que la conciencia carece de la posibilidad de reconocer su actividad (digamos, sus categorías y formas finitas de síntesis) en lo que, *de hecho, ya está* (en la vida), y por ese motivo no sobrepasa un modo “cósico” de representarse lo verdadero, como un ser-otro.

---

<sup>389</sup> Podríamos decir que, al vincular la vida con la infinitud y la autoconsciencia, Hegel, radicalizando el rumbo emprendido ya en la Lógica de 1804/05, introduce un problema de orden metafísico (del autoconocimiento de lo absoluto) como culminación de las formas categoriales más básicas de la objetividad. Según Pöggeler (op. cit. (1979), p. 364), esto se encontraría en la base del posterior reemplazo (Doctrina del Concepto) de los objetos absolutos de la metafísica de antaño (Dios, Alma, Mundo) por los conceptos de la objetividad (Mecanismo, Quimismo, Organismo), entre los cuales Duque detecta paralelos estructurales de importancia (F. Duque, ‘La Objetividad como acto lógico de Tra-ducción de la teología en la ciencia moderna’, en *Hegel. La especulación de la indigencia*, op. cit., pp. 139–62 (p. 143)).

Desde esta perspectiva, podría sostenerse que el giro en la comprensión finita del objeto adviene con la aparición de la vida en el marco de la experiencia de la conciencia, pues allí acontece un *primer paso del concepto a la objetividad*, el cual inaugura un horizonte de totalidad del que ya no se saldrá, por cuanto su diferenciación es *interna*, como lo singular se escinde de lo universal en cada ser viviente (cfr. Phä, GW 9: 106s.; trad. 251). Se entra, de esta forma, “en el reino patrio de la verdad” (Phä, GW 9: 103; trad. 245), pues “la conciencia sólo tiene primeramente en la autoconsciencia, en tanto el *concepto del espíritu* [S.M.], su punto de inflexión, en el cual se encamina desde la apariencia coloreada del más acá sensible y la noche vacía del más allá suprasensible hacia el día espiritual del presente” (Phä, GW 9: 108-109; trad. 255-257). Retomaremos luego parte del contenido del pasaje. Notemos ahora, en primer lugar, que el término “apariencia coloreada” es empleado para referirse a lo sensible, mientras que Hegel asignará a la lógica el rango de un “reino de las sombras” (WdL; GW 11: 29; trad. 207). El avance de la autoconsciencia que se inicia con la vida infinita tiene el sentido de una liberación tanto de esta “apariencia sensible” como de la “vaciedad” de lo suprasensible, precisamente porque en virtud de aquélla las formas parecen desconectadas de su esencia, subsistiendo aisladas en el estar y la finitud. Por tanto, el “día espiritual del presente”, el tiempo del concepto y la ciencia, es precisamente el momento en que se reconoce la identidad esencial de la forma y su aparición, en que se *reconoce* el carácter *objetivo* que la reflexión tiene ya en la inmediatez de la vida. Esto no es otra cosa que el reconocimiento de la condición objetiva del pensamiento, que constituye el elemento en el que la autoconsciencia universal del espíritu se desarrolla: lo lógico.

Pero, en segundo lugar, notemos que “el reino patrio de la verdad” que se abre con la sección ‘Autoconsciencia’ no coincide directamente con el desarrollo fenomenológico de la experiencia de la conciencia, i.e. con la dialéctica del señor y el siervo, sino con una consideración “para nosotros”, con un *Wir-Stück*.<sup>390</sup> Es *allí* donde el concepto de vida es introducido y caracterizado<sup>391</sup>; y en esta caracterización se pone de relieve el sentido que el concepto de vida abre para el plan fenomenológico, el cual trasciende la sección ‘Autoconsciencia’, pero también permite su interpretación sistemática, inmanente al plan del libro. Como decíamos, con la vida se ingresa en un horizonte de totalidad que marca el giro hacia el autoconocimiento del espíritu; pero ella misma es

---

<sup>390</sup> Por ahora, baste considerar los *Wir-Stücke* como una suerte de aplicación de lo que fue la reflexión filosófica al problema de Phä. Pero en la segunda sección se mostrará su sentido más determinado.

<sup>391</sup> El orden más preciso de la argumentación podría determinarse del siguiente modo: en los párrafos 1 y 2 Hegel establece la distinción interna a la autoconsciencia entre un momento de la conciencia y otro de la autoconsciencia; en el 3 formula sucintamente el concepto de “vida”, como el nuevo objeto de la conciencia; entre el 4 y el 7 ofrece la estructura ontológica de la vida; el 8 y 9 vuelve a introducir la distinción entre conciencia y autoconsciencia pero ahora como vida autoconsciente y vida como género inmediato (y también como viviente); finalmente entre el 10 y el 12 introduce la dimensión intersubjetiva de la autoconsciencia y el concepto de satisfacción, con lo cual se instala el germen del espíritu.



el autoconocimiento del espíritu en su *estadio menos desarrollado*, así que será preciso preguntarse por el modo de este desarrollo. Por ahora, baste señalar que, ni al comienzo de esa sección, ni a lo largo de ella, existe una figura de la conciencia que intente aseverar lo que la vida sea (vida no es lo mismo que “*algo viviente*”)<sup>392</sup>, pues sistemáticamente la vida es un *horizonte de desarrollo*<sup>393</sup>, i.e. de actividad mediadora, que sólo se completa en la Religión, donde el contenido absoluto de la sustancia se muestra en el estar como espíritu representado. Más bien, ocurre que, desde la irrupción del concepto de vida, las figuras de la conciencia se sitúan ya *referidas a la vida en cuanto esencia*, “dentro” de ella, como su desdoblamiento interno en figuras. Mas las figuras de la vida no se identifican conscientemente con su esencia sino que se limitan a pertenecer ciegamente a la vida (cfr. Phä, GW 9: 164; trad. 369).<sup>394</sup> Esto nos permite enunciar dos puntos importantes: i) que la *estructura* ontológica de la vida no puede reducirse a una figura porque, en tanto infinita, se constituye más bien como un *movimiento de configuración de carácter esencial*; ii) que el (re)conocimiento de lo que la

<sup>392</sup> El “ente viviente” será objeto de la Razón Observadora, la cual busca en lo percibido “el significado de algo *universal*, no de un *esto sensible*” (Phä, GW 9 139; trad. 319). Con este objetivo, la razón discrimina qué observar de la naturaleza, de manera que se manifieste en ella su ley. En esta búsqueda, que comienza con un mero “describir” (*Beschreiben*) el ente natural y su disposición, avanza de lo inorgánico del ente hasta reconocer su carácter orgánico, así como el de la naturaleza en general. Sin embargo, la forma de la finalidad orgánica hace visible que el nivel de lo natural se mantiene en la inmediatez, y por tanto el modo de reflexión propio de la vida es un proceso que no se eleva al conocimiento de sí mismo, desgajándose en múltiples individuos y especies, que tienen dentro de la universalidad de la vida la *determinidad indiferente del número*. Hegel dirá: “El proceso orgánico es sólo libre *en sí* pero no *para sí mismo*” (Phä, GW 9: 4189; trad. 423). Por esto el vínculo entre la unidad de la vida y el individuo es algo que la razón que observa establece exteriormente a través de la elección opinada de propiedades esenciales, que si bien son modos del ponerse de lo universal en lo particular, no expresan su orden necesario sino el orden tal como *parece para la observación* (para un conocer *exterior* a la vida), de manera que vuelven a parecer, con igual derecho, múltiples propiedades esenciales y otras especies a las que dichas propiedades resultan esenciales, con lo cual la ramificación de la observación avanza conforme al carácter numérico de lo universal que se mantiene en el nivel de la inmediatez no consciente. La vida “en su diferenciar no tiene en sí misma ninguna seriación ni articulación racional efectiva, no siendo un sistema de figuras fundado en sí mismo” (Phä, GW 9: 165; trad. 373). Además vid. Phä, GW 9: 162-165; 365-371; H. Marcuse, *Ontología de Hegel*, op. cit., pp. 246-258.

<sup>393</sup> Resulta muy interesante la siguiente formulación de Marcuse, quien pone a la vida en su historicidad (en tanto ser del hombre y sentido del ente en cuanto idea o unidad móvil acaeciente de objetividad y subjetividad) en el centro de la ontología hegeliana (y en cierto sentido contra la lógica de la idea y a favor del joven Hegel hasta Phä): “La vida es la primera «figura» en la que el concepto se realiza en su libertad y verdad y la idea del ser deviene real. Sólo con el ser de la vida *todo* lo ente conceptuado por la vida deviene manifiesto y real en su verdad” (Marcuse, *Ontología de Hegel*, op. cit., p. 195). Pese a que su lectura es muy importante para nosotros, no lo seguimos cuando eleva el concepto de “vida” a centro de la ontología hegeliana y a acontecer histórico del ser en el ente. Probablemente su decisión se vincule con la influencia de Heidegger y Dilthey en su tesis doctoral, así como con su crítica al concepto de espíritu, que entiende como un intento metafísico de deshistorizar, mediante el saber absoluto y la entera lógica, aquello que el propio Hegel había fundado originariamente a través de la categoría de vida en su historicidad (Marcuse, *Ontología de Hegel*, op. cit., p.p. 13-14, 201-202), punto al que no nos adherimos pues comprendemos con Duque (F. Duque, ‘El Tiempo del *lógos*. Consideraciones sobre el lugar sistemático de la Historia de la Filosofía en Kant y Hegel.’, *Daimón. Revista de Filosofía* (2002) 7–19 (pp. 13–19)) que la ciencia hegeliana de la idea no puede desconocer su carácter histórico en la medida en que es *escritura*, consistiendo en un ejercicio de traducción del saber presente que jamás podría saber de algo así como una conclusión definitiva.

<sup>394</sup> Valls Plana formula cómo esto se refleja en el plano político: “un individuo vivo o un miembro son siempre, a nivel biológico o natural, fatalmente parciales. El género, la vida universal queda más allá de ellos. Por eso un individuo se enfrenta a otro individuo, una especie a otra especie. En el plano político, la naturalidad se muestra en la división de razas y pueblos. Cada uno de éstos se supera en el otro, porque ninguno encarna la universalidad plena”. *Del Yo al Nosotros*, op. cit., p.242.

vida es sólo puede darse en el desarrollo mismo de sus figuras (el proceso es un *silogismo*); pero para que tal desarrollo sea transparente para sí mismo debe abandonar la inmediatez sustancial que cada figura, en tanto *miembro* de la vida, presenta, cosa que sólo es posible con la aparición del *conocer* en cuanto miembro-desmembrado, i.e. como *pensamiento libre de la vida*. El paso es complejo y debemos verlo con mayor detalle; lo importante es que desde aquí pueden delinearse los pasos a seguir en el argumento: debemos ver en qué consiste la estructura dicha, y posteriormente cómo es que surge desde ahí el conocer.

## 2.2. Estructura ontológica de la vida infinita: la inmediatez de la absoluta mediación

No se busca en este instante ingresar en cada una de las figuras de la vida, sino poner de relieve el horizonte sistemático que esta estructura inaugura, y para ello debemos determinar qué es lo que sucede con la conciencia al incorporarse en ella al final de la sección Conciencia. Como señalamos, la vida es el resultado del ingreso en lo interior del entendimiento de la relación entre la aparición y lo en sí, que es al mismo tiempo la salida del entendimiento hacia la aparición misma en tanto *lo interior de la cosa misma*.<sup>395</sup> “Pero ahora —sostiene Hegel— ha surgido algo que en estas relaciones anteriores [las figuras de la sección Conciencia] no se realizaba, a saber, una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza es ella misma su objeto [*Gegenstand*], y la conciencia se es a sí misma lo verdadero” (Phä, GW 9: 103; trad. 245). Este reconocimiento del sí mismo en el objeto, el *ser para sí* de la *autoconciencia*, abre la posibilidad de tematización de la unidad infinita de la vida por cuanto el yo se sabe inmediatamente como su objeto, “es el contenido de la referencia [i.e. de la reflexión de la conciencia hacia el objeto] y el referir mismo; es él mismo frente a otro, y se extiende a la vez sobre este otro, el cual es del mismo modo sólo el sí mismo para el yo” (Phä, GW 9: 103; trad. 245). Notemos que acá ya no se trata de un yo exterior a la cosa, sino de la fusión de *reflexión* y *sustancia*. Con ello, el principio espontáneo del yo debe considerarse como una dinámica interna, i.e. como automovimiento, de la sustancia misma.

Como se ve, Hegel ya no comparte la “aversión” que el círculo de Homburgo tuvo hacia la reflexión, precisamente porque ha dado con un modo de reflexión que no sólo es compatible con lo absoluto, sino que también expresa su naturaleza más íntima, el ser sujeto o pensar infinito: el *concepto especulativo*. Sin embargo, llegar a este reconocimiento requiere un grado de experiencia *espiritual* mucho mayor al acontecido en las figuras de la sección Conciencia (meros esqueletos epistemológicos), pues incorpora elementos prácticos e intersubjetivos, culturales e históricos, como

---

<sup>395</sup> Notemos que la operación tiene como resultado la desaparición del fantasma escéptico (en sentido moderno) de la cosa en sí (*Ding an sich*).

factores constitutivos.<sup>396</sup> Aquí sólo nos encontramos en la *inmediatez del todo*, y es esto lo que se subraya en la aparición del absoluto como *vida*: la presencia *inmediata* de la *absoluta mediación*; ¿cómo entender esta idea? Un análisis del concepto de autoconsciencia en este contexto nos conducirá hacia la formulación de la estructura de la vida en cuanto *reflexión esencial*.

Desde la sección Autoconsciencia, la conciencia de otro (los momentos de la certeza sensible, la percepción y el entendimiento), implica necesariamente una *consciencia de sí en lo otro, en el objeto*, motivo por el cual se constituye como un modo de identidad más alto. Hegel dirá que la consciencia, entendida como *extensión del mundo sensible* (Phä, GW 9: 104; trad. 247), es autoconsciencia, mientras que sus momentos “ya no valen como esencia [como algo en sí] sino como momentos de la autoconsciencia, i.e. como abstracciones o diferencias que, al mismo tiempo, *para* la conciencia misma nada son, ninguna diferencia; son puramente esencias que desaparecen” (Phä, GW 9: 104; trad. 247), de modo que se comprende a la autoconsciencia “esencialmente [como] un retorno desde el ser otro” (Phä, GW 9: 104; trad. 247). Pero junto con esto el filósofo sostiene que, precisamente porque la autoconsciencia es un regreso *desde* el ser-otro “el ser-otro es para ella *como un ser* o como un *momento diferenciado*” (Phä, GW 9: 104; trad. 247). Esto implica una distinción *interior* (i.e. una mediación) al concepto de autoconsciencia, entendida como “relación a sí en lo otro”: i) por una parte, se encuentra el *momento de la conciencia* o del ser-otro entendido como un “una consistencia simple, autónoma” (*einfache selbständige Bestehen*); por otra parte, ii) se encuentra lo propio de la autoconsciencia, a saber, la unidad esencial con lo diferenciado, pues para ella “la consistencia [...] sólo es *aparición*, o diferencia que no tiene el ser *en sí*” (Phä, GW 9: 104; trad. 247). Esta idea es compleja y requiere de categorías que Hegel introduce posteriormente, pero

---

<sup>396</sup> Así, en el caso particular de la Autoconsciencia —que en cierto sentido sienta las bases para que la exposición logre acoger ulteriormente figuras culturales e históricas más complejas y concretas, como las presentes en la Razón y el Espíritu— tenemos que el reconocimiento adecuado de la autoconsciencia en la realidad requerirá necesariamente la transformación de la objetividad conforme al concepto (cosa que se anuncia primero en el *trabajo*, luego en el *hacer [Tun]* de la individualidad, y después en el *hacer universal* de un pueblo), que es al mismo tiempo una concretización en el estar de éste en aquélla, donde además el concepto se forma a sí mismo, aprende del trato con las cosas. Junto a esto, se muestra como necesaria la célebre lucha “por el reconocimiento”, que presenta el núcleo de la condición intersubjetiva del espíritu: la lucha por el reconocimiento indica la necesidad que, para saberse a sí en la sustancia absoluta de la vida, el pensar universal tiene de mediatizarse a través de la renuncia al solipsismo del yo individual, su necesidad de expandirse, transformarse y reconocerse en las cosas y en otros individuos (reconciliación) para alcanzar su libertad o autosubsistencia. El aspecto ontológico del problema ha sido enfatizado por Marcuse *Ontología de Hegel*, op. cit., pp. 225ss., mientras que la dimensión intersubjetiva es objeto central del comentario de R. Valls Plana, *Del Yo al Nosotros*, 3rd edn (Barcelona: PPU, 1994). Posteriormente desarrollaremos con mayor detalle parte de los puntos esbozados. <sup>397</sup> El paralelo entre la *Wesenslogik* (particularmente la esencialidad ‘fundamento’) de WdL y la Vida en el seno de la Autoconsciencia es advertido por Duque: “Al igual que, en Phä, la «figura» de la autoconsciencia [...] constituía al mismo tiempo la disolución o *Aufhebung* de todas las configuraciones de la conciencia «gnoseológica» y, de consuno, la disolución de la oposición entre lo «conocido» y el «cognoscente», así también ahora la última determinación de reflexión o esencialidad es a la vez el retorno de la esencia a sí misma, ya no determinante de nada ajeno (presupuesto por ella), sino reflexivamente determinante de sí misma pero *en general*, sin alcanzar aún concreción, o sea: como fundamento absoluto” (F. Duque, *La era de la Crítica*, op. cit. p. 653 n.1557).

puede abordarse provisionalmente a partir de lo planteado: la autoconsciencia se enfrenta a un otro en el que inmediatamente se reconoce a sí misma, por tanto, contiene el momento de la conciencia como un momento inmediatamente asumido, siendo eso otro aparición de ella misma. Por este motivo, Hegel sostiene lo siguiente: “como autoconsciencia, la conciencia tiene desde ahora un doble objeto [*Gegenstand*], uno es el objeto inmediato, aquél de la certeza sensible y del percibir, pero que *para ella* es señalado con el *carácter de lo negativo*; el otro es propiamente ella misma (*sich selbst*), el cual es la *esencia* verdadera y por lo pronto sólo está apenas presente en la oposición del primer objeto. La autoconsciencia se expone en esto como el movimiento en el que esta oposición es asumida, deviniéndole [en el movimiento] a ella la igualdad de sí misma consigo misma” (Phä, GW 9: 104; trad. 247). Salta a la vista cierto “desajuste” o extrañamiento, un *resto*: si el objeto opuesto es aparición de la autoconsciencia, entonces, en la medida en que está opuesto (tiene el “carácter de lo negativo”), puede decirse que la autoconsciencia se halla fuera de sí misma en oposición a eso que es “la esencia verdadera” (el objeto en cuanto *asunción* de la oposición: sí mismo). Pero ya vimos que en cuanto autoconsciencia ambos momentos, lo negativo y su asunción, son lo mismo, y por ello tal “desajuste” debería desaparecer. Pues bien, la asunción *inmediata* de esta oposición viene mentada por el concepto de vida en cuanto infinitud, y por ello Hegel lo introducirá poco después.

En este punto nos interesa subrayar cierta paradoja que guarda relación con lo siguiente: al perderse el carácter específico de la oposición de la conciencia, se pierde la posibilidad de *conocer* la vida, pues en un principio la vida es una identidad esencial del espíritu *carente de conciencia* (*bewußtlos*), por lo tanto, lo es desde el lado de la sustancia (recordemos: la “esencia verdadera” está presente por lo pronto en el lado del objeto de la autoconsciencia). Así, la vida es el saber de sí sin saber: el *instinto absoluto* inscrito en cada viviente. De algún modo, la reflexión infinita del entendimiento ha pasado a la totalidad objetiva de la vida, pero ha perdido su carácter de *conciencia determinada*<sup>397</sup>, con lo cual el conocer se desvanece en un *todo negativo* cuya negatividad se oculta para los seres vivientes, que no son sino figuras carentes de conciencia en las que la vida se pone y asume. ¿Pero qué clase de vínculo negativo puede darse entre los vivientes allí donde no hablamos de un viviente consciente (de sí)?

---

<sup>397</sup> El paralelo entre la *Wesenslogik* (particularmente la esencialidad ‘fundamento’) de WdL y la Vida en el seno de la Autoconsciencia es advertido por Duque: “Al igual que, en Phä, la «figura» de la autoconsciencia [...] constituía al mismo tiempo la disolución o *Aufhebung* de todas las configuraciones de la conciencia «gnoseológica» y, de consuno, la disolución de la oposición entre lo «conocido» y el «cognoscente», así también ahora la última determinación de reflexión o esencialidad es a la vez el retorno de la esencia a sí misma, ya no determinante de nada ajeno (presupuesto por ella), sino reflexivamente determinante de sí misma pero *en general*, sin alcanzar aún concreción, o sea: como fundamento absoluto” (F. Duque, *La era de la Crítica*, op. cit. p. 653 n.1557).

### 2.2.1. El vínculo vital como apetencia

El argumento en el que Hegel desarrolla el concepto de vida consta de tres pasos: i) en primer lugar se concentra en el vínculo entre el individuo viviente (digamos el ser para sí de la autoconsciencia “instintiva”) y la vida en cuanto *apetencia* o *deseo* (*Begierde*), donde busca enfatizar la condición finita del vínculo deseante. A partir de allí ii) suspende la consideración del individuo para tematizar la estructura ontológica de la vida en cuanto tal. En tercer lugar, iii) retoma el análisis del individuo para insertarlo —ahora como autoconsciencia finita propiamente tal— en el contexto más amplio inaugurado por la estructura señalada. Naturalmente no entraremos en el análisis detallado de cada paso. Lo que buscamos es acentuar que Hegel “disuelve” en un vínculo inmediato la autoconsciencia finita en la vida para luego “deducir” la autoconsciencia desde la vida misma, de manera que la autoconsciencia finita pueda ser *esencialmente conectada* con la autoconsciencia del espíritu, y ello *a través de la vida misma*. Desde esta perspectiva, la posibilidad de la autoconsciencia no se referiría, al menos no primordialmente, al individuo *qua* individuo, sino, antes bien, a la *conciencia de sí del todo de la vida* —tal es el espíritu—, de manera que la autoconsciencia se presente como un movimiento de regreso o restablecimiento del sí mismo universal en el seno del ser-otro, de la vida diseminada en sus apariciones. Pero ¿cómo entender la autoconsciencia del espíritu desde la inmediatez de la vida? Siguiendo con lo que hemos venido argumentando habríamos de decir de un modo preliminar que pensar este problema requiere una diferenciación entre *grados o niveles de autoconsciencia*. La vida es ya el todo del espíritu<sup>398</sup>, pero carente de (auto)conocimiento; es, por decirlo de algún modo, un saber tan inmediato del todo (una certeza) que no es ningún saber: un inicio que debe ser desarrollado, reflexionado. Como vida, el movimiento de la autoconsciencia es espiritualmente “rudimentario”, absolutamente sustancial (no-libre), pobremente histórico: lo que fue objeto para la conciencia, ahora es algo que se diferencia y se asume sin una mediación consciente, de modo que la autoconsciencia se halla “fundida” en la vida.

El punto es sumamente interesante, pues, como adelantamos, Hegel introduce como una primera forma de la unidad de la razón aquello que la mayor parte de la tradición de la filosofía ha

---

<sup>398</sup> Por tanto, la determinación de la vida es obra del concepto, el cual se encuentra oculto en la sustancialidad, al modo de un alma del mundo: “La Vida es la unidad inmediata, *existente*, del Sujeto-Objeto; en ella se da una clara tensión entre ambos polos, de modo que el primero (el Concepto), en cuanto «fin en sí mismo» (*Selbstzweck*) tiene al segundo como medio: es en ese «campo» donde él se realiza y cumple como fin, y donde se es idéntico a sí mismo (recuérdese la definición de libertad como «ser cabe sí en lo otro de sí»). Aparece así el concepto como interioridad subjetiva, o sea como Alma, y la exterioridad inmediata como el Organismo (el mundo como único Organismo). La forma de existencia de la Idea es, dada su inmediatez, la singularidad (sólo existen seres vivientes «suelos», asilados en apariencia: la Vida en general; frente a esos individuos, y también en apariencia indiferente a ellos, la Vida es lo universal, *sólo* el concepto)” (F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit. p. 736). De acuerdo con esto, el “itinerario” sería el siguiente: el concepto debe saberse en la vida, realizarse efectivamente en la vida y conocerse puramente en esta su realización.



puesto como su contrario: la *apetencia* o *deseo* (*Begierde*). De este modo, el filósofo establece como un elemento constitutivo y básico de la racionalidad el hecho de que ella se mueva por el deseo y no contra él<sup>399</sup>, con lo cual se introduce un componente de carácter *práctico*. Pero ¿qué puede significar el deseo en este contexto? Para responder esta pregunta y acercarnos a la determinación de la estructura de la vida debemos reparar en el título de la sección Autoconsciencia: “la *verdad* [agr. cur. S.M.] de la certeza de sí mismo”. Un problema que atraviesa esta sección (y no sólo ella) es que la autoconsciencia debe *probar* en la objetividad la certeza que ella tiene de sí misma, de su identidad con el objeto; en otras palabras: ella debe reconocerse a sí misma en la realidad. Sin embargo, ya dijimos que su objeto es doble: por un lado es ella misma, pero por otro es el objeto de la certeza sensible y la percepción, algo extraño<sup>400</sup>: “pero esta oposición entre su aparición y su verdad tiene sólo la verdad, i.e. la unidad de la autoconsciencia consigo misma, por su esencia; ésta [la verdad en cuanto unidad de la autoconsciencia] debe devenir esencial para ella, i.e. ella es *deseo* en general” (Phä, GW 9: 104; trad. 247). El deseo expresa un restablecimiento inmediato, sensible (¡una razón instintiva!<sup>401</sup>), de la unidad de la autoconsciencia que se ve enfrentada a la vida, deseando entonces algo vivo. Este restablecimiento tiene la peculiar característica de ser *negativo en sí mismo*, e.d., no busca la suma de dos partes, ni menos aún formarse una representación del objeto, sino la *absorción* o *asimilación* de una en la otra: la razón apetente inmediata (y con ello decimos también el reino animal e incluso el vegetal) *se diferencia de una cosa viva como de algo que es ella misma*; quiere, por tanto, incorporarla dentro de sí (literalmente: comérsela, p.ej.) no porque le pertenezca accidentalmente, sino porque es esencialmente ella misma en su ser-diferenciado: apetece aquello que distingue como *suyo* (i.e. se le va en ello *su vida*), y quiere llevar a cabo tal unidad, de lo que resulta la determinación esencial de la naturaleza: “La naturaleza es sin duda vida conocedora, pero no «autoconocedora»”<sup>402</sup>.

Pues bien, en este punto Hegel interrumpe el argumento para determinar la estructura ontológica de la vida. Esta interrupción deja planteada una doble consideración del problema: por un lado la relación de la autoconsciencia y la vida: “la unidad *para la cual* es la unidad infinita de las diferencias” y “esta unidad misma”, la sustancia. Por el otro lado, en virtud del deseo, la autoconsciencia integra lo extraño, el objeto *viviente*, pero lo hace en un nivel puramente natural, con lo cual se funde en la vida misma. Ello vuelve lícita la tematización de la vida como un todo que

<sup>399</sup> No obstante el deseo entrará en un sistema de mediaciones que se constituye como cultura, derecho e historia, no permanecerá en un estado inmediato.

<sup>400</sup> Al respecto, vid. J. Pérez de Tudela, ‘Certeza sensible y percepción’, en: F. Duque (ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*. CBA. Madrid 2010, pp. 53-68.

<sup>401</sup> Pérez Soto ( *Sobre Hegel* (Santiago de Chile: Palinodia, 2006), p. 144) subraya este aspecto.

<sup>402</sup> Marcuse, *Ontología de Hegel*, op. cit., p. 221.



incorpora incluso el momento del ser para sí deseante, el cual, precisamente porque desea, es parte del movimiento esencial de la vida en general. El filósofo dejará abierto el siguiente problema antes de tematizar la estructura de la vida: el deseo hará la experiencia de que eso negativo, su objeto, es autónomo (*selsbtändig*), de que no consigue integrarlo en sí mismo pues se le opone cierta resistencia, un contraimpulso. Ello, por un lado, le obligará a restablecer la oposición de la conciencia, abandonando su inmediatez; salir del plano puramente instintivo. Pero por el otro, este restablecimiento se dará como un desdoblamiento *interno* a la vida, por lo que sólo es comprensible *después* de la tematización de su estructura.

## 2.2. La reflexión esencial de la vida

Tengamos en cuenta lo siguiente, Hegel pasa bruscamente (Phä, GW 9: 105; trad. 249) de describir la oposición entre autoconsciencia y vida a la caracterización de la vida en cuanto estructura ontológica (lo dicho basta para caracterizar la vida en general, dice). Esta suspensión, dijimos, es lícita porque el vínculo vital inmediato, el deseo, ha operado una disolución de la conciencia y del conocer; de manera que nos hallamos en un plano instintivo, preconsciente, donde el ser para sí deseante corresponde a cualquier ser vivo, no al ser vivo que piensa y conoce. El punto que hemos alcanzado es de vital importancia para nosotros, pues nos permitirá anticipar luego la base sobre la que se desarrollará nuestro problema a partir de la segunda sección, nos referimos a la estructura reflexiva esencia-apariencia, a la vida entendida como una *reflexión esencial* que (a)parece en sus configuraciones. A pesar de que existen puntos en común con el planteamiento del problema en el período de la lógica temprana<sup>403</sup>, el modelo que propone ahora presenta aspectos nuevos, de los cuales nos interesa ahora el referido al carácter reflexivo de la esencia.<sup>404</sup> Aproximémonos brevemente a una caracterización de la reflexión de la vida que sea de utilidad para lo que sigue. Atendamos para ello el siguiente pasaje:

“La sustancia simple de la vida es entonces la escisión de sí misma en figuras y, al mismo tiempo, la disolución de estas diferencias subsistentes; y la disolución de la escisión es igualmente un escindir o un articular [...]. Todo este círculo constituye la vida; ni [meramente] eso que fue primeramente mencionado: la inmediata continuidad y la solidez de su esencia; ni las figuras subsistentes y lo discreto que es para sí; ni el puro proceso de éstos, ni tampoco el simple resumir

---

<sup>403</sup> vid. p.ej. GW 5: 269-271, donde, a propósito de la historia, se encuentra muy cerca de enfocar el problema en estos términos, pero aún no había desarrollado esta “intuición” de un modo suficiente.

<sup>404</sup> El otro aspecto que nos interesa es la historización de esta reflexión en conexión con el problema de la autoconsciencia. Pero debemos aguardar la próxima sección para ingresar en él.

de estos momentos; sino el todo que se desarrolla y que va disolviendo su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento” (Phä, GW 9: 106-107; trad. 251).

Pues bien, para nuestro asunto es útil destacar dos aspectos de la reflexión de la vida. Por una parte, i) encontramos el aspecto de la *subsistencia del todo* a través de la *aniquilación* de sus diversas configuraciones. La esencia infinita de la vida consiste en una “asunción de todas las diferencias”, lo que hace de la vida una “quietud de sí como infinitud absolutamente inquieta”. El filósofo hace del movimiento negativo infinito la fuente de la autosubsistencia o independencia del todo en la medida en que el todo de la vida no es sino un “movimiento puro que gira en torno a un eje” (Phä, GW 9: 105; trad. 249). Podemos representarnos este *médium universal simple de la vida* como la continuidad de la destrucción propia del reino orgánico considerado en su totalidad, donde el “sacrificio” de cada organismo no es sino la continuidad de la vida en su conjunto, la cual se organiza como una suerte de cadena forjada por el surgir y el perecer: algo así como el herbívoro que devora un helecho para vivir, siendo al mismo tiempo un medio vital para el carnívoro que acecha tras el matorral y que, una vez satisfecho el hambre, buscará una hembra para reproducirse hasta enfermar y morir.<sup>405</sup> Mirado desde el punto de vista señalado, tal movimiento no quiere sino decir que la vida es una unidad que asume sus particularidades por medio de su destrucción continua, es *reflexión que se determina y asume inmediatamente en el determinar*.

Por la otra parte, ii) encontramos la subsistencia de la configuración particular. En igual medida que el aspecto anterior, en el médium universal simple de la vida las diferencias *son*, tienen subsistencia y autonomía y, en tal sentido, se encuentran contrapuestas entre sí. Sin embargo, la propia fluidez de lo negativo es la *sustancia* de las diferencias que son *para sí*, las cuales, por tal motivo, son para sí *en tanto* particularidades de la vida u organismos *vivientes*; su referencia a sí se encuentra mediatizada por una referencia a la vida, que es su propia destrucción, pues *lo viviente es aparición de la vida, la cual empero tampoco podría ser un continuum negativo si no comprendiese en sí un momento de subsistencia y determinación de lo particular*.

Una profundización en ambos aspectos deberá esperar el tratamiento de la lógica de la esencia en WdL. Por ahora basta esta visión global para comprender que ninguno de los dos aspectos puede pensarse por separado, pues se condicionan mutuamente. Esto lleva a pensar la escisión interna de la

---

<sup>405</sup> Hegel aborda con mayor detalle el proceso vital en la Sección Razón, donde la vida deviene objeto de la razón y su instinto de ser toda la realidad, i.e. de encontrarse a sí misma en lo real e inmediato. Allí, la determinación del organismo natural exhibe una referencia de naturaleza *teleológica*, de modo que la observación se interesa por descubrir el principio universal al que el organismo *tiende*. Los modos diferenciados de esta determinación de lo universal a lo particular que exhibe el organismo cada vez son la *sensibilidad*, la *irritabilidad* y la *reproducción*, categorías que Hegel retomará en el apartado dedicado a la Idea de la Vida en WdL. Lamentablemente no podemos profundizar aquí en este asunto, al respecto, Valls Plana, *Del Yo al Nosotros*, op. cit., pp.158-163; Marcuse, *Ontología de Hegel*, op. cit. 157-174; Düsing, op. cit. 1986.

vida no simplemente como la escisión de los vivientes, sino como la escisión entre su diferenciación en vivientes y la unidad de su *continuum*: la unidad de la vida, en tanto absolutamente negativa o infinita, se escinde en unidad y diferencia, entendidas como *esencia y aparición en figuras*. Y entonces, por el lado de la unidad, tenemos a la subsistencia de la relación negativa (fluidez) entre las determinaciones particulares; mientras que, por el lado de la diferencia, tenemos la autonomía o autosubsistencia de la aparición en su ser para sí.

Ahora bien, el hecho de que Hegel llame a las particularizaciones de la vida sus *figuras* o *configuraciones* (*Gestalten*), nos permite divisar la dimensión metódica que el concepto de “vida” tiene en el interior de Phä. Hasta donde vemos, este concepto provee el esquema general del entero proceso que tiene lugar en el texto, a saber, el *aparecer del espíritu como conciencia*, y lo hace en su forma más primitiva: la sustancialidad. En apoyo de esto podemos citar un pasaje de la sección Espíritu, donde se retoma la cuestión de la esencia pero en conexión con formas históricas concretas (i.e. la eticidad de un pueblo como universal concreto), de manera que el proceso de la sustancia ha avanzado en su espiritualización:

“Esta disolución [*Auflösung*] y singularización de la esencia es precisamente el *momento* del hacer y del sí mismo de todos; es el movimiento y el alma de la sustancia y la esencia universal efectuada. Precisamente en el hecho de que ella [la sustancia] es el ser disuelto en el sí mismo, ella no es la esencia muerta sino que es *efectiva y viviente*. / Con esto, el espíritu es la esencia absoluta real que se sustenta a sí misma. Todas las figuras de la conciencia anteriores son abstracciones de la misma, son esto: que él se analiza, diferencia sus momentos y se demora en lo singular. Este aislar de tales momentos tiene al espíritu mismo como presuposición y subsistencia [*Bestehen*], o existe sólo en él, que es la existencia [*Existenz*]. Aislados, los momentos tienen la apariencia de que *fuera* como tales, pero cómo ellos sólo son momentos o magnitudes que desaparecen, lo mostró su rodar hacia delante [*Fortwärtzung*] y su regreso a su fundamento y esencia; y esta esencia es precisamente este movimiento y disolución de estos momentos. Aquí, donde el espíritu o la reflexión del mismo hacia sí mismo los ha puesto [a los momentos], nuestra reflexión puede recordarlos brevemente desde este lado; ellos fueron conciencia, autoconciencia y razón” (Phä, GW 9: 239; trad. 523).

Atendamos primero a que el pasaje determina la esencia como reflexión y como espíritu que se pone en configuraciones, paso que es análogo a la determinación de la esencia como reflexión y vida en la sección Autoconciencia. Si esto puede aceptarse, entonces debería verificarse en el proceso fenomenológico los dos aspectos antes mencionados: i) cómo la figura, inmersa en su ser para sí, se “desorganiza” del todo como condición de afirmar su individualidad, contraponiéndose también a otros individuos; y ii) cómo la figura trabaja para el proceso de la vida (el *continuum* negativo) que se expone a través de ella. Pues bien, no es difícil ver que hemos vuelto al problema de la aparición y la esencia tal como lo vimos en el punto 1 del capítulo 2, pero el contexto es diferente, pues hemos

reconocido a la esencia misma como reflexión. El problema es que esto no explica un punto que en el último pasaje citado ya ha sucedido, a saber, el hecho de que el todo de la vida ha devenido todo del espíritu, que además es comprendido como el sí mismo de todos, i.e. como sujeto universal. Concretamente, ¿cómo es posible que el curso de la vida devenga espíritu? Pues bien, podría sostenerse que la clave que permitirá explicar la salida del proceso (meramente) vital al espíritu, i.e. que llevará el proceso fenomenológico hacia la espiritualización de la sustancia, se encuentra precisamente en un peculiar viviente o figura de la vida que se *desorganiza*, pero que no tiene el modo de ser de la mera vida, sino que es *espiritual* y, debido a eso, no buscará solamente consumir lo exterior, sino interiorizarlo en el pensamiento y transformarlo según éste. Tal es la determinación básica del *conocer*, del ser para sí autoconsciente que se relaciona con la vida como conciencia.

Desde aquí podemos retomar la relación que suspendimos para ingresar a la determinación del concepto de vida, a saber, la que se da entre la “unidad para la cual es la unidad infinita de las diferencias” (ser para sí de la autoconsciencia) y la propia “unidad infinita de las diferencias” (la vida en cuanto reflexión esencial), no sin adelantar primero un aspecto clave: Hegel sostuvo que la unidad de la vida “no es para sí misma”, i.e. es la verdad de la sustancia meramente en sí. El movimiento consiste pues en que el ser para sí de la autoconsciencia finita pruebe su verdad (la verdad de su certeza de sí) en el en sí de la vida, de modo que eleve a la vida misma al ser para sí o espíritu, o reconozca *su* autoconsciencia en la unidad infinita de la vida, lo cual en principio es posible porque ambas comparten una misma esencia reflexiva (ambas son parte de la vida). Pero al mismo tiempo no parece ser compatible con el carácter *finito* de la autoconsciencia, con el hecho de que ésta ha salido de la vida, se contrapone a ella. ¿Cómo explicar el *factum* de la autoconsciencia finita *desde* la vida? ¿Qué papel juega su comportamiento como conciencia, como conocer finito?

### 2.3. Deducción fenomenológica del conocer

Corresponde ahora conectar el movimiento de la vida con la emergencia del conocer finito; de esta forma podremos, por un lado, comenzar a vislumbrar la relación que éste tiene con la reflexión esencial, mientras que, por el otro, apreciaremos qué papel juega la autoconsciencia finita en la elevación de la vida al espíritu. Esta deducción, i.e. el paso de la vida al conocer, acontece en la primera parte de la sección Autoconsciencia, mientras que la segunda parte de la Sección se constituye más bien como una exploración del conocer en sí mismo (en su propia negatividad), hasta perfilar su regreso a la objetividad, con lo cual se inicia la sección Razón. Nos concentraremos, pues, en la primera parte de la Autoconsciencia.

Pues bien, dijimos que la apetencia iguala a la conciencia con cualquier otro ente vivo, con lo cual la unidad inmediata de la esencia queda —por decirlo de algún modo— encerrada en el *continuum* vital, sin revelar su reflexión a los vivientes, que no son sino su aparición. Por tanto, se torna necesaria cierta *mediación* que saque al ente que desea de su unidad inmediata con el proceso vital: la salida de la vida es el ingreso al espíritu, pero el ingreso al espíritu es un regreso de éste hacia la vida. Desde aquí, entonces, se inicia un movimiento de espiritualización progresiva de la vida, pues el peculiar ente que se desmiembra de la vida buscará, casi “instintivamente”, restablecer la unidad de ésta, mas a un nivel que ya no es el de la vida en su immediatez: buscará organizar lo desorganizado con su saber y hacer espirituales.<sup>406</sup> En otras palabras: llevar al objeto (lo no-idéntico a él en tanto es conciencia) a la identidad que él mismo sabe esencialmente en tanto es autoconciencia. Por este motivo —y tal como en el pasaje citado de la sección Espíritu éste fue determinado como presuposición de la Conciencia, la Autoconciencia y la Razón—, el inicio de la sección Autoconciencia puede ser visto, desde cierta perspectiva, como un inicio “anterior” a la conciencia misma, como su presuposición, pues explica su emergencia desde una unidad más originaria que ella, la cual de alguna manera se encuentra presupuesta en su relación con la cosa (*Ding*). Esto nos lleva a constatar algo *clave*: el desarrollo fenomenológico no es genético en un sentido lineal: la Conciencia expone las condiciones gnoseológicas de la Autoconciencia, pero comienza su desarrollo fenomenológico inmersa ya en la relación exterior con el objeto; la “génesis” de la conciencia sólo se explica en la Autoconciencia (cuya posibilidad gnoseológica viene dada en la dialéctica de la propia conciencia), como un momento dentro del *continuum* negativo de la vida... sólo que, como veremos, el yo es un caso muy peculiar de viviente, precisamente en cuanto es reflexión en sí, autoconciencia finita.

Ahora bien, sugerimos ya que la vida, entendida como totalidad reflexionada en sí en los momentos de la diferencia de las configuraciones y la igualdad de la fluidez negativa simple, está toda ella bajo la determinación general de lo *en sí*<sup>407</sup>: la vida, lo sustancial en general, debe ser entendida como *immediatez* que, pese a contener dentro de sí la mediación de sí misma, aún no la ha explicitado, i.e. no ha profundizado en su interioridad ni ha hecho manifiesto *para sí misma* el contenido ideal de sus determinaciones. Por tal motivo, la relación de lo viviente en general puede ser caracterizada como una relación *ciega*, que sólo comenzará a comprenderse a sí misma, como la totalidad reflexionada que es, a través de la desorganización (salida de la immediatez en la que se

---

<sup>406</sup> Vid. W. Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in 'Vorrede' und 'Einleitung'*, 3rd edn (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2006), p. 23.

<sup>407</sup> Como veremos, Marcuse (*Ontología de Hegel*, op. cit., pp. 49ss.) desarrolla el sentido que los conceptos de potencia y acto, traducidos por Hegel como ser en sí y ser para sí, particularmente a propósito de la vida y su naturaleza conceptual.

encuentra el todo) de un organismo, acontecida bajo el modo peculiar del *viviente consciente de sí*: la autoconsciencia finita.

Pero, como adelantamos ya, Hegel suspende en el argumento de la sección Autoconsciencia la relación entre vida (la unidad infinita de las diferencias) y la autoconsciencia finita (la unidad para la cual es la unidad de la vida), pues se concentra luego en la determinación general de la estructura de la vida para sólo desde allí retomar la relación mencionada, debido a que sólo entonces se encuentra en condiciones de explicar desde la vida la aparición de la autoconsciencia como conciencia. Hemos llegado a ese punto. El surgimiento de la conciencia dentro de la vida restablece, de un modo diferente, la oposición de la conciencia, la reflexión “exterior”, pues la conciencia de sí se relaciona con el *objeto viviente* como un otro, aun cuando, en tanto autoconsciencia, posea en sí el instinto de asumir la oposición en la que se halla inmersa: se trata de una conciencia de sí (identidad) opuesta a sí misma en cuanto conciencia de objeto (no-identidad). Veremos que esta combinatoria de conciencia y autoconsciencia nos permitirá elaborar un concepto preparatorio de *conocer* que se formará hasta la autoconsciencia del espíritu, pero para llegar a esto *él mismo* debe liberarse de la inmediatez del *continuum vital* y espiritualizar la vida misma, hecho que no es inmediato. Este proceso de liberación, que culminará en el *pensamiento*, viene expuesto en la célebre dialéctica del señor y el siervo.<sup>408</sup>

### 2.3.1. Vida y autoconsciencia

En cuanto esencia infinita, la vida comporta los momentos: “consistencia” y “disolución de ésta”, de modo que su reflexión es aquello que *pone* la configuración (aparece en ella) y al mismo tiempo la disuelve. En primer lugar nos será útil caracterizar a muy grandes rasgos los momentos de este movimiento: i) en el interior del proceso vital cada ser viviente se constituye como un punto autónomo, un ser en sí que subiste y que lucha por su conservación pese a que, dada su finitud, sea la inexorabilidad del fin de su existencia singular lo que confirma su propia condición de viviente, ya que no es sino una disolución de su ser en sí en el *médium* universal de la vida misma. ii) Esta lucha por su conservación, i.e. por la afirmación de su ser en contraposición a lo otro, se encuentra, como dijimos, en un nivel *instintivo*, lo cual también puede expresarse del siguiente modo: los rasgos que regulan su comportamiento natural (p.e. reproducción, irritabilidad, etc.) vienen determinados

---

<sup>408</sup> La literatura sobre el tema es vastísima; para lo que sigue hemos tenido en cuenta principalmente los siguientes autores: F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit. p 517 ss.; H. Marcuse, *Ontología de Hegel*, op. cit., pp. 225ss. O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie*, op. cit. 231ss; L. M. De la Maza, *Lógica, Metafísica, Fenomenología*, op. cit. p.p. 85-90, 121-131; R. Pippin, *Hegel's Idealism*, op. cit., pp. 143ss.



por el género al que pertenece en cuanto especie particular, de manera que, en cuanto ente singular, se encuentra inmediatamente subsumido bajo la universalidad del género.<sup>409</sup> Por tal motivo, y aunque no lo sepa, su comportamiento singular no busca simplemente la afirmación de su ser en sí sino que también la continuidad de su especie y del entero proceso del género, ya que en el género se encuentra la determinación de su propia *finalidad*. iii) Como señalamos, el entero proceso vital es una suerte de cadena unida por el emerger y perecer de los seres vivientes (i.e. de la diversidad de individuos y especies), los cuales se constituyen como configuraciones que buscan extender su subsistencia *asimilando* lo que se les opone (i.e. el resto de vivientes que apetecen), y con ello se comportan como la disolución de la subsistencia de aquello que desean, hasta el momento de su propia disolución.<sup>410</sup> En la sección Autoconsciencia (Phä, GW 9: 107; trad. 253), Hegel llama al concepto universal de vida “*género simple*”: la sustancia reflexionada propiamente tal viviendo a través del nacimiento y la muerte de la totalidad de los individuos vivientes, divididos por especie y género (*Geschlecht*), pues este proceso constituye su *escisión interna*, vale decir, su reflexión y la asunción de su reflexión. Inmediatamente después delimita el concepto de vida (i.e. género simple o sustancia) al distinguirlo de la forma específica de viviente que es la conciencia que sabe de sí:

“Ella [la unidad reflexionada de la vida] es el *género simple*, que en el movimiento de la vida misma *no existe para sí como esto simple*; sino que en este *resultado* la vida remite a otro de lo que es ella, a saber, a la conciencia para la cual la vida es como esta unidad o género” (Phä, GW 9: 107; trad. 253).

Para nosotros, el texto resulta clave pues expone claramente que la unidad de la vida en cuanto género simple, pese a contener ya un proceso y por tanto reflexividad, *no existe para sí* como la totalidad que de hecho es. Dado que no sabe de ella misma, remite *a un otro*, que es la conciencia que se enfrenta a la vida en cuanto género y que es ella misma “género para sí misma” (Phä, GW 9: 107; trad. 253) o autoconsciencia finita.<sup>411</sup> Como anunciamos, en este punto Hegel retoma, en un nivel mucho

<sup>409</sup> K: Düsing, op. cit. (1986), p. 287: “Beim animalischen Lebendigen [...] wird die Gattung als das Allgemeine aber nicht in den Individuen selbst real; sie gewinnt vielmehr nur eine unmittelbare Existenz im erzeugten lebendigen Individuum und des weiteren in der Geschlechterfolge in einem Progreß ins Unendliche. [...] Da die animalischen Individuen nur dieser Macht der Gattung unterliegen, ohne sie in sich, d.h. in eine beständige individuelle Existenz aufnehmen zu können, wozu nach Hegel nur das Selbstbewußtsein in der Lage ist, müssen die sich vernünftigen Individuen dieser Theorie gemäß als solche vergehen, wenn das Allgemeine des Lebens realisiert werden soll”.

<sup>410</sup> Vid. Düsing, op. cit. (1986), p. 288s. No es casual que Hegel se refiera al hacer del espíritu por medio de metáforas alimenticias. Sin embargo, la asimilación espiritual consiste en una interiorización de lo esencial, en una expansión de su interioridad mediante la que el espíritu puede apercibirse en lo exterior.

<sup>411</sup> La diferencia básica del género en cuanto vida (la simplicidad que se convierte en objeto de la autoconsciencia finita, que, como veremos, es a su vez género para sí misma) y el género en cuanto autoconsciencia consiste en que, si bien ambos exponen una conexión inmanente entre individuo y *fin*, tal conexión no es consciente ni libre en el caso del primero, mientras que en el segundo es libre de modo tal, que puede organizarse desde sí misma como un saber de sí. En la recapitulación general de la Razón Observadora (Phä, GW 9: 189; trad. 423), Hegel proporciona una idea clave para comprender la diferencia señalada, así como sus consecuencias estructurales. En efecto, allí sostiene que en el proceso

más determinado, la contraposición entre el ser para sí *de la autoconsciencia* y la unidad infinita de la vida en cuanto en sí.<sup>412</sup> El hecho de que se trate de un nivel más determinado viene dado, principalmente, por el vínculo esencial que ya hemos señalado: la autoconsciencia es parte de la vida (en rigor: ella *es* vida, vida que [se] sabe) y por eso desea lo viviente, pues la cosa que percibe, pese a la resistencia que le opone, es esencialmente *ella*; en su deseo va implícito el saberse como sujeto que procura darse satisfacción a través de su objeto ya que ambos son, esencialmente, *vida*.<sup>413</sup> Lo que vendrá ahora, sin embargo, es la introducción de una *forma específica de deseo* que ya no se agota en la de la inmediatez de lo viviente sin más.

Pero antes de entrar en esa forma de deseo, debemos subrayar algo fundamental para proyectar el problema que estamos desarrollando.

Hegel sostiene que esa vida para la cual la vida es género, la vida autoconsciente “se es” “por lo pronto” (*zuerst*) como una esencia simple, es sólo la unidad del género pensada como unidad del

---

orgánico lo “uno” del individuo se encuentra enfrentado a la universalidad del género, que es su fin (existe una mediación insuficiente en su referencia a lo universal). Por este motivo, el individuo se limita a ser parte del proceso universal, pero no se sabe en él, no existe como realización efectiva de la universalidad, sino que se disgrega en una multiplicidad de “unos” que no pueden *dar razón* de su diferencia, el sentido de su fin, o el *fin mismo como sentido*. Por esto, la *explicación* de la diversidad de especies y de sus particularidades cae en *un tercero* que intenta vincular las diferencias en su necesidad, vale decir, explicitar la referencia de lo singular a lo universal a través de la clasificación de las diversas especies y las leyes que rigen su disposición particular, pero cuyo intento desemboca en un cúmulo de opiniones contingentes que conectan diversas causas y efectos sin solución de continuidad, y que además bien podrían ser como no ser de esa manera (la necesidad absoluta que *parece* inmediatamente en la singularidad del individuo, queda oculta en la universalidad indiferente del proceso vital). Cosa distinta ocurre cuando el individuo singular es género y fin para sí mismo. Cuando lo “uno” del individuo es al mismo tiempo lo “uno” de lo universal (pues en cuanto autoconsciencia es ella un Yo existente que es un Yo para sí mismo, al igual que todo Yo) la universalidad del género toma la forma del género autoconsciente, i.e. aquél que *refiere a sí* la experiencia o su diferencia, el afuera. Con esto, todo contenido intuido por el sujeto singular de la experiencia es referido a la universalidad del yo, lo que posibilita que la universalidad del yo contenga en sí misma el enlace del contenido múltiple en tanto enlace de múltiples configuraciones particulares del yo. Hegel llamará género a la categoría (Phä, GW 9: 315-6; trad. 311) y especies a su diferenciación interna (lo particular), mientras que la exposición cada vez de lo universal en lo particular constituye la singularidad de la configuración. Como puede apreciarse, Hegel considera que gracias a la universalidad del yo es posible diseñar una exposición sistemática inmanente que se constituye como saber de sí, “pues, además del entendimiento ¿dónde podría él mostrar una necesidad si él, la necesidad pura, no puede hacerlo en él mismo?” (Phä, GW 9: 315-6; trad. 311). En Phä esto se lleva a cabo desde el lado de la configuración misma, como historia de la autoconsciencia que inicia desde la singularidad del intuir sensible hasta la universalidad del concepto en su ser para sí plenificado. Junto con esto, la idea de una vida que es “género para sí misma” puede vincularse con el imperativo kantiano de una “fin en sí mismo” del sujeto en cuanto representante de la universalidad, vale decir, del género en tanto totalidad (“sólo el ser humano, y con él cualquier criatura racional, supone un *fin en sí mismo*”, KpV A 155-6; trad. 183). Esta Idea permite una conexión tal entre individuo y universalidad, que operara como clave para la organización racional de la Historia (cfr. Principios 8-9 de la *Idea de un sentido universal en clave cosmopolítica* 27ss.).

<sup>412</sup> Es interesante señalar que esta idea se proyectará posteriormente en la Filosofía del Derecho (§5), precisamente en la caracterización del primer momento de la voluntad (Wille) como *pura* reflexión del yo en sí, la cual permanece vacía en su infinitud y sólo se llena de contenido en la medida en que niega (i.e. se refiere determinadamente) a su objeto: “La voluntad contiene  $\alpha$ ) el elemento de la *pura indeterminación* o de la pura reflexión del yo en sí mismo, en el cual es disuelta toda limitación, todo contenido determinado y dado, inmediatamente presente, tenga como origen la naturaleza, las necesidades, los deseos, los instintos, o cualquier otra instancia. En otras palabras, contiene la infinitud ilimitada de la *absoluta abstracción* o universalidad”. Cabe destacar, igualmente, que Vieweg ha conectado estos importantes párrafos de la Filosofía del Derecho con un concepto de escepticismo en Hegel, del cual subraya su vinculación con la unidad de teoría y *praxis* que exhibe el escepticismo de Pirrón, vid. *Skepsis und Freiheit*, op. cit. 60-68.

<sup>413</sup> vid. Duque, *La era de la crítica*, op. cit., p. 517 n1169.

sí mismo: “se tiene por objeto en cuanto *puro yo*” (Phä, GW 9: 107; trad. 253). Parece ser que el giro dado por la sección Autoconsciencia encuentra aquí la confirmación de su carácter *inicial*, del hecho de que con ella se emprende un camino hacia la profundidad del espíritu. Ello en el siguiente sentido: la autoconsciencia reflexiona desde la vida, que es su objeto, pero dado que esto es *sólo* la primera aparición de la autoconsciencia, ella es el ser para sí vacío enfrentado al en sí de la sustancia, que apenas se representa como una unidad simple (Fichte). Sabemos ya del vínculo esencial que une a ambos, sabemos que es la propia vida la que se ha escindido en un ser para sí (la autoconsciencia, la forma) y un ser en sí (la vida, el contenido), pero este vínculo debe *desarrollarse*, i.e. la autoconsciencia debe ganar experiencia en su relación con el objeto, pues si el objeto es ella misma, si ella sólo se conoce en él, mientras más rico en mediaciones sea éste, más determinado será el yo que se sabe a sí en ello. De ahí la necesidad de que la autoconsciencia se relacione con la vida desde sus particularidades hasta alcanzar nuevamente su unidad, unidad que, en la medida en que la autoconsciencia es el ser para sí, ya no tendrá la forma de lo sustancial sino que explicitará su reflexión, se transformará. En cierto sentido, la profundización en la autoconsciencia es también la paulatina transformación de la sustancia, el espíritu conoce lo que hace. Por eso el filósofo sostiene que “en su experiencia, la cual debemos ahora examinar, se le enriquecerá a él [al yo puro] este objeto abstracto y recibirá [*erhalten*] el despliegue que nosotros hemos visto en la vida [pero ahora como autoconsciencia, como sí mismo]” (Phä, GW 9: 107; trad. 253).

No podemos abordar ahora la multiplicidad de puntos que esta idea abre, la cual buscaremos abordar en la próxima sección. Mas hemos conseguido dirigir el sentido del enriquecimiento de la autoconsciencia, lo cual nos permitirá abordar de mejor modo los puntos que vienen a continuación.

### 2.3.2. Autoconsciencia, deseo y reconocimiento

Decíamos que sólo después de haber retomado la contraposición entre la autoconsciencia y la vida, Hegel aborda la caracterización de una forma de deseo específicamente humana, un deseo que responde al carácter autoconsciente de quien lo posee. Debido a que la vida se ha escindido en sí misma dando “origen” a un peculiar viviente, aquél que es consciente de sí, debe restablecer de algún modo su infinitud, pero en el elemento peculiar que se le ha contrapuesto, independizándose “relativamente”<sup>414</sup> del proceso vital inmediato; *allí* se abre un suerte de “*orificio espiritual*” en el orden de la sustancia, un perforación que hace espacio a otro modo de ser que lo sustancial. De

---

<sup>414</sup> “Relativamente” porque esta independencia se ve cuestionada por nuestra condición de seres vivos *naturales*: seguimos estando “atados” a la vida; de otro modo: a todos nos llega la hora de morir, a pesar que lo sabemos.

acuerdo con esto, la autoconsciencia *finita* debe desarrollar en sí los momentos *de la vida infinita* (la reflexión de la esencia), pero debe hacerlo en tanto es algo enfrentado a ella y se sabe como tal, de manera que la negatividad de la reflexión esencial implícita en la vida pasa a la reflexión explícita de la propia autoconsciencia finita, pagando el precio de quedar “fuera” de la vida misma, de devenir una reflexión exterior a la sustancia: “el yo simple es este género o la universalidad simple para la cual las diferencias no son sólo en la medida en que éste es *esencia negativa* de los momentos autosubsistentes que se configuraron; con lo cual la autoconsciencia sólo tiene certeza de sí misma a través del asumir de eso otro que se le expone como vida autosubsistente; es *apetencia*” (Phä, GW 9: 107; trad. 253). Por tanto, la autoconsciencia busca repetir el mismo comportamiento de cualquier viviente y desplegar los momentos de la vida, pero ahora en su relación con la cosa, destruyendo su subsistencia al incorporarla en la suya en cuanto esfera autónoma o autosubsistente. Pero *sigue deseando algo más, su deseo no alcanza satisfacción con el consumo de la cosa*<sup>415</sup>, el cual se extiende indefinidamente y obliga a la autoconsciencia a negarlo una y otra vez, ya que no puede asumir completamente la autosubsistencia que pretende negarle al objeto para afirmar su ser para sí, con lo cual ella misma pierde autosubsistencia al depender de su objeto.<sup>416</sup> Por eso, Hegel sostiene que “en virtud de la autosubsistencia del objeto, la autoconsciencia sólo puede alcanzar satisfacción en la medida en que éste [el objeto] lleve a cabo en él mismo la negación de sí mismo” (Phä, GW 9: 103; trad. 255), e.d. la autoconsciencia sólo puede satisfacerse en un objeto que no necesite ser negado exteriormente, sino que posea la negación en sí. Es este objeto el que debe negarse a sí mismo *en sí mismo*, cayendo en la autoconsciencia sólo el lado de la autosubsistencia o autonomía, de la afirmación del ser para sí. Como se sabe, este peculiar viviente sólo puede ser *otra autoconsciencia*. Si veíamos que la infinitud es ser sí mismo cabe lo otro de sí, ahora nos encontramos que, en un principio, la autoconsciencia *en cuanto tal* no puede reconocerse a sí misma en la cosa, pues no es lo otro *de sí*, no ve en ella *su* identidad diferenciada porque no puede reconocerla como un igual, y es

---

<sup>415</sup> Hegel no abunda en la insuficiencia que la forma inmediata de deseo presenta para la autoconsciencia. Sin embargo, dos pasajes (Phä, GW 9: 107, 113; trad. 243, 265) nos permiten proponer una explicación plausible. La satisfacción del deseo se da allí donde la certeza de sí de la autoconsciencia (digamos, lo que ella piensa de sí misma, su identidad) se comprueba en la verdad, se vuelve objetiva. Si ella tiene la certeza de ser sí misma en lo otro, de que ella es lo autosubsistente mientras que todo lo otro es algo nulo, entonces debe realizar esa certeza y aniquilar lo otro, consumirlo. Pero su satisfacción se encuentra anclada a la asunción de eso otro, que entonces se revela como esencial y autosubsistente para ella, motivo por el que vuelve a engendrar el deseo una y otra vez de un modo indefinido. Por tanto, una cosa no puede satisfacer a una autoconsciencia o, de otra forma, lo que la autoconsciencia desea de la cosa no es la cosa en cuanto cosa y si así lo hace, si desea como cualquier viviente, entonces se encuentra obligada a extender su deseo hacia un infinito empírico, de por sí inabarcable pues la sustancia siempre es más extensa que un sujeto singular, por lo que siempre le quedará un resto de auto-subsistencia del lado de la cosa. Lo que la autoconsciencia desea es más bien *otra reflexión, actividad negativa* que la afirme a ella al negarse a sí misma.

<sup>416</sup> Vid. Duque, *La era de la crítica*, op. cit., p. 517 n1169.

eso lo que busca para satisfacerse: su deseo es *humano*, de actividad subjetiva: quiere captar la reflexión de otra autoconsciencia a través de la renuncia de ésta a sí misma.

Antes de proseguir con la dialéctica abierta por la emergencia de esta forma de deseo autoconsciente, debemos referirnos (aunque sea brevemente, por ahora) a un paso fundamental dado por Hegel en la sección Autoconsciencia, perfectamente concordante con el vuelco que ella representa en el camino del espíritu a sí mismo: el reconocimiento de la condición *intersubjetiva* de éste. Detengámonos en el siguiente pasaje, que refiere en primera instancia a la autoconsciencia individual para proyectar luego su sentido *comunitario*:

“En la medida en que una autoconsciencia [finita] es el objeto [*Gegenstand*], éste es igualmente tanto yo como objeto. —Con esto ya está presente, para nosotros, el concepto *del espíritu*. Lo que vendrá para la conciencia en adelante [i.e. la formación del conocer] es la experiencia de que es espíritu, [i.e.] esta sustancia absoluta que, en la libertad y autonomía consumada de su opuesto, a saber, en la libertad y autonomía consumada de diversas autoconsciencias para sí, es la unidad de las mismas; es el yo que es *nosotros* y *nosotros* que es el yo” (Phä, GW 9: 108-109; trad. 255-257)

En la medida en que, si bien de un modo limitado, la autoconsciencia nos muestra la unidad de yo y objeto, ella se constituye como la entrada en escena del “concepto del espíritu”, el cual por tanto, debería concretizarse o realizarse a través de la experiencia de la conciencia. ¿Qué sentido tiene esta realización? Pistas para intentar comprender este punto ya han sido mencionadas, pero ahora alcanzaremos una formulación más segura. El pasaje nos dice que la conciencia misma deberá todavía experimentar *que ella es espíritu*, lo que nos indica que en este nivel de su experiencia su identidad con el objeto no es aún la identidad del espíritu. Si conectamos esta idea con la señalada a propósito del carácter *puro del yo* que es meramente la unidad del género simple de la vida (lo en sí) pero como sí mismo (ser para sí), entonces salta a la vista que la experiencia que deberá hacer la conciencia consiste en una suerte de “exploración” de la vida, de la sustancia en su extensión, para reconocerse en ella. No cabe ahora precisar en qué consiste esta exploración, ni tampoco su carácter eminentemente *espiritualizador*; lo que nos interesa es lo siguiente: no es difícil darse cuenta que la unidad de la vida es mucho más extensa (espacio) y larga (tiempo) que una autoconsciencia singular, la excede. Si consideramos que la sustancia en cuanto vida y esencia infinita contiene una reflexión y por tanto contiene determinaciones de reflexión (simplificando: categorías), entonces el despliegue de éstas, su aparición, se da en ese tiempo y en ese espacio de la vida. Con la autoconsciencia se inaugura la posibilidad de saber que esta reflexión, así como sus determinaciones, *es la reflexión del yo*, que no es simplemente la sustancialidad de la vida (se trata del tiempo y el espacio del espíritu). Pero para ello es necesario que, de algún modo, el yo abarque la unidad de la vida y por eso en la

génesis de la autoconsciencia viene inscrita su *condición intersubjetiva*, pues sólo una comunidad de sujetos que se despliega en el tiempo y el espacio es conmensurable con la unidad de la vida,<sup>417</sup> hasta el punto de que esta comunidad transforma a la vida misma al habitarla, y sólo a partir de ahí es que puede reconocer su propia reflexión en ella. Esto, por otra parte, debería implicar también que sólo dentro de un marco intersubjetivo es que la identidad singular del sujeto tiene lugar<sup>418</sup> (Hegel argumentará en esa dirección, como veremos).

Pues bien, según lo señalado, la consciencia sólo en una *comunidad* puede hacer la experiencia de que ella es espíritu, por lo que debe organizar su vida individual junto a otros sujetos: es espíritu intersubjetivo. En tal respecto, el pasaje señala, por un lado, que la experiencia del espíritu requiere la libertad y la autonomía de múltiples autoconsciencias, pero, por el otro, él es la unidad, la sustancia de ellas, i.e. deben reconocerse como parte de un *hacer común, de todos y cada uno* (el hacer del concepto, como veremos en la próxima sección), pues de lo contrario la comunidad se encerraría en una particularidad, deviniendo algo unilateral que no es conmensurable con el todo. Esto nos presenta un desafío absoluto: el hecho de que el reconocimiento del espíritu en la vida pasa por la posibilidad de reconciliación de la comunidad humana<sup>419</sup> o, en su defecto, por el reconocimiento de sus conflictos específicos desde una perspectiva universalista, mediante la cual tal reconciliación pudiese al menos transformarse en un horizonte.

Es imposible profundizar ahora en las dimensiones intersubjetiva, práctica e incluso jurídica que conlleva esta concepción; tampoco podemos adentrarnos en el problema específico de la historicidad de la autoconsciencia, con el cual comenzaremos la próxima sección. Sólo cabe advertir aquí que la sección Autoconsciencia, sin llegar a desarrollar ni fenomenológica ni históricamente estas dimensiones ofrece las condiciones básicas de este desarrollo, tanto en lo que refiere a la identidad de la autoconsciencia, como en lo que refiere a la relación de la autoconsciencia con el objeto, al de su formación y al plano intersubjetivo. Por tal motivo, la primera parte de esta sección

---

<sup>417</sup> vid. Pippin, *Hegel's Idealism*, op. cit., p.p. 92, 143ss.

<sup>418</sup> En una dirección parecida argumenta Fichte en sus *Lecciones sobre el destino del sabio* de 1794, donde considera que el impulso social (*geschellschaftlicher Trieb*) es condición de la experiencia individual de yo: “El hombre *está destinado* a vivir en sociedad; *debe* vivir en sociedad. Si vive aislado, no es un hombre completo, perfectamente acabado, se contradice a sí mismo” (SW 6: 306; trad. 75). La presuposición de la existencia de “otro Yo” es necesaria para la experiencia del Yo porque el impulso a la identidad del Yo lo lleva a reconocer en el No-Yo sus propios conceptos. Dentro del No-Yo se dan para el Yo fenómenos que obedecen a una causalidad no-libre, y aquello que se explican por referencia al hacer libre del Yo mismo. Sin embargo, también existe un orden de causas que no obedecen al hacer libre del Yo pero tampoco obedecen a leyes necesarias, y aún así “entran” con coherencia en el todo de la experiencia del Yo. Por tanto, el Yo contiene trascendentalmente la presuposición de ese concepto de causa libre no perteneciente a sí mismo: tal causa libre no es sino Otro-Yo, en tanto otro agente libre con el que Yo me relaciono en una esfera mundana compartida.

<sup>419</sup> Anunciamos que, en concreto, las condiciones fenomenológicas para el Saber Absoluto son el perdón y la reconciliación con el mal (con lo otro) y el re-nacimiento del espíritu en la comunidad religiosa, dos instancias en las que la eternidad se expone en la aparición. Retomaremos posteriormente el concepto de Saber Absoluto.



—precisamente donde se tematiza, después de la vida, la dialéctica del señor y el siervo— ha sido caracterizada por Duque como un mundo pre-histórico, pre-humano que desemboca posteriormente —al tematizar en la segunda parte las figuras del estoicismo, el escepticismo y la conciencia desventurada— en una “intrahistoria del pensamiento” cuyos modelos, pese a ser aún formales, ya pueden obtenerse de un estadio histórico determinado.<sup>420</sup>

Tomando en consideración lo expuesto, podemos retomar la cuestión del deseo de la autoconsciencia para apreciar cómo se sientan las bases de los problemas mencionados. No obstante, lo fundamental para nosotros es que el resultado de la dialéctica del señor y el siervo tiene como resultado el *pensamiento libre de la vida*, que nos proporcionará los elementos necesarios para caracterizar el sentido del movimiento del conocer.

Debemos retornar ahora el deseo autoconsciente.

### 2.3.3. La dialéctica del señor y el siervo como movimiento de liberación del conocer

Decíamos que la autoconsciencia sólo puede satisfacer su deseo en otra autoconsciencia, lo cual da lugar a un drama específicamente humano, político: la lucha por el reconocimiento del otro.<sup>421</sup> En

---

<sup>420</sup> Vid. F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit., p. 517 n.1169; V. Rocco, *Función y estructura del mundo romano*, pp. 270ss. Por otra parte, es sintomático que la segunda parte de la sección Autoconsciencia suspenda el carácter intersubjetivo que tuvo la primera, o al menos lo deje en un segundo plano, para concentrarse en la tematización del pensamiento libre de la cosa, donde utiliza modelos históricos, culminando con la vuelta del pensamiento al mundo efectivo al final de la figura de la conciencia desventurada. Desde allí, la sección Razón comenzará el desarrollo del conocer pero “en figuras que se adentran en el mundo, lo trabajan interior y científicamente, que lo trabajan y se trabajan en él” (Duque ibíd., p. 519 n.1171). Aquí se comienza desde el nivel de concreción conseguido en la Autoconsciencia, donde se ha conectado *esencialmente* la relación de la vida y el conocer. Por ello, la razón ya se sabe en la realidad y se sumerge en ella para encontrarse a sí misma, para encontrar el sí mismo: hacer la experiencia de que es espíritu. En consecuencia, comienza un camino de ascenso (de construcción de la universalidad concreta) que parte con las figuras epistemológicas de la Conciencia, pero contextualizadas en el nivel de concreción alcanzado (ahora es la razón la que *ordena o dispone* la experiencia para su observación), y avanza a consideraciones de orden práctico propias de la sección Autoconsciencia (vid. Phä, GW 9: 193: 431), donde se retoma la cuestión de la intersubjetividad en un nivel mucho más complejo, pues involucra la existencia de un *pueblo*, de la vida comunitaria como el elemento en el que habita la conciencia, pero también el objeto que se le contrapone y con el cual debe formar una unidad basada en el Derecho (i.e. la universalidad del espíritu, no de la vida inmediata). Sólo una vez que la razón se ha elevado a la identidad de ella misma con la sustancia ética de su pueblo o a la “identificación de la Razón con su Mundo” es que puede afirmarse que la conciencia ha ascendido a ser espíritu inmediato, el cual se expone a través de figuras *del mundo*: de la historia del espíritu que se dirige hacia el saber de sí mismo. Sólo en la sección Espíritu la reconciliación entre los seres humanos, la posibilidad de ser un “yo” que es un “nosotros” y a la inversa, tendrá una figura fenomenológica.

<sup>421</sup> No obstante, el problema político de la servidumbre no es un problema que corresponda *desarrollar* por antonomasia en la sección Autoconsciencia, pues el problema de la universalidad del espíritu de un pueblo se plantea en la Razón Activa y sobre todo en el Espíritu y la Religión. Esto, pese a que Hegel reconoce en Enz §433n: “la lucha por el reconocimiento y el sometimiento a un señor es la *aparición* en la que ha brotado la vida en común de los seres humanos en tanto comienzo de los *estados*”. Desde nuestra perspectiva, la duplicación de la autoconsciencia parece tener principalmente la función de *producir* al pensamiento libre de la vida, el concepto del espíritu, el cual involucra un aspecto intersubjetivo, pero no desarrolla su problema en el interior del pueblo, ni en las instituciones, ni tampoco ofrece la posibilidad de la reconciliación. Por este motivo Hegel, aparentemente, pasa demasiado bruscamente al estoicismo, donde el objeto de la exposición es sólo una autoconsciencia. Con todo, se ha dejado consignado que la producción del

este contexto, la infinitud de la vida en sus dos momentos, la autosubsistencia o autonomía y la disolución de la autosubsistencia, ha pasado a la autoconsciencia misma, i.e. no se constituye como una contraposición entre la vida y el yo, sino como una interior a éste: como autoconsciencia duplicada. Por tanto, el problema del ser para sí y del ser para otro se traslada a la relación entre las autoconsciencias (i.e. se funda la intersubjetividad en tanto *vida específicamente humana*), que Hegel denomina como relación de señorío (ser para sí, autosubsistencia o autonomía) y servidumbre (ser para otro o sujeción). ¿Cómo entender esta relación desde los conceptos de deseo, reconocimiento y satisfacción? La autoconsciencia desea afirmar su ser para sí a través de la negación de la subsistencia de lo otro (la “abstracción pura del ser para sí”, lo llama Hegel), pero, como vimos, la condición óptica del objeto no es capaz de satisfacer su deseo y por ello ella desea afirmar su ser para sí a través de un objeto que contenga en sí la negación, que sea también un ser para sí: otra autoconsciencia reflexiva. Sin embargo, dado que esta segunda autoconsciencia también busca la afirmación de sí mediante la negación de lo otro (y eso otro que desea es, pues, otra autoconsciencia), es necesario que esta última renuncie a su ser para sí, negándose a sí misma la condición de autosubsistente. De esta forma, ella “entrega” su ser para sí, haciendo consigo misma lo que deseaba hacer, primero, con la cosa y, luego, con la autoconsciencia que le ha obligado autonegarse. Pero ¿cómo es posible que una autoconsciencia renuncie a su ser para sí, si esto es precisamente la esencia que la constituye? Cabe explicar esta renuncia a partir de la condición *subjetiva* (espiritual) de los miembros de la relación. Cada una de las autoconsciencias no entra, al menos no fundamentalmente, en una lucha física, óptica, pues, p.ej. una no desea comer a la otra al modo del gato que desea un ratón; se trata, más bien, de un movimiento que constituye la *identidad* de cada una, i.e. la certeza que cada una tiene de sí misma, la cual se encuentra en la base de sus actos. En este movimiento reflexivo de identificación, es la relación la que produce las identidades, las cuales no preexisten ni pueden persistir fuera de la relación misma, se trata de un silogismo cuyo medio es la autoconsciencia (el ser para sí de cada una) y sus extremos son las identidades relativas producidas en el intercambio (Phä, GW 9: 110; trad. 259). Por este motivo, la autoconsciencia busca captar la reflexión del otro, de manera que sea la suya aquella que domine la relación entre ambos y, con ello, la identidad de cada uno. En otras palabras, la autoconsciencia desea que el otro actúe según la idea que tiene de sí misma,

---

pensamiento se funda en el plano práctico y que el conocer posee un componente intersubjetivo irreductible (ello podría justificar la lectura *psicoanalítica* de este capítulo). Pero el problema *político* de la dominación entre los hombres (a no ser que se vincule la dominación con los procesos de subjetivación, con lo que tanto el señor como el siervo serían dominados por un Otro), así como el problema *ético* del reconocimiento igualitario entre los hombres, pertenece al plano del espíritu objetivo. De todas formas, Hegel usó estas figuras en el tercer esbozo sistemático de Jena con un sentido espiritual objetivo, pero ya la posición sistemática en que las sitúa debería alertarnos de que en Phä no cumplen la misma función. Al respecto, L.M. de la Maza, ‘El sentido del reconocimiento en Hegel’, *Revista latinoamericana de filosofía*, 2 (2009), 227–51.

pues ella obtiene la verdad de su certeza en ese otro; con esto, el ser para sí de la segunda deviene un ser para otro, una referencia que, afirmando la primera, es su propia autonegación, pues ve en el otro la nulidad de su ser mismo. Este acto, si queremos *simbólico*, es denominado por Hegel como *reconocimiento*: la autoconsciencia desea el reconocimiento del otro pues en él sostiene su propia identidad, obtiene la verdad de la certeza de sí. La autoconsciencia que ha impuesto su ser para sí será reconocida como tal, como lo esencial, mientras que la otra permanecerá como algo inesencial, lo en sí que es negado por el ser para sí de la primera: *le sirve*; por su parte, la autoconsciencia cuyo ser para sí ha devenido un ser para otro, reconoce al otro como lo esencial: el señor, al cual entrega su ser en sí: su hacer concreto (adelantamos: su trabajo).<sup>422</sup> Sólo por medio del reconocimiento procurará la autoconsciencia darse *satisfacción*.

Ahora bien, cabe preguntarse por aquello que decide que, por decirlo de algún modo, la balanza se incline de un lado y no del otro. Hegel habla de una *ex-posición* (*Darstellung*) de las autoconsciencias; del momento en que, tras reconocerse cada una como reconociéndose en la otra entran en una lucha por ese reconocimiento poniéndose a prueba. El criterio básico de esta lucha puede expresarse en esta pregunta: ¿quién se sabe y muestra *más libre* de la vida? Debido a que el siervo tembló y retrocedió ante la muerte —Hegel la considera el “señor absoluto” en cuanto la negación *violenta* de la vida— se mostró ante el señor como algo inmerso en el orden de la sustancia, más dependiente del vínculo inmediato de la vida, mientras que “la *exposición* de sí, pero en cuanto abstracción pura de la autoconsciencia, consiste en mostrarse como pura negación de su modo objetual, o mostrar que no se está de ningún modo atado a un *estar* determinado, a la singularidad general del estar, mostrar que no se está atado a la vida” (Phä, GW 111; trad. 261). El espíritu es negación de lo óntico, determinidad de lo objetual, por esto debe comprobarse como libre de la sustancia, como una vida más alta que la inmediata. Debido a esto, la autoconsciencia que estuvo dispuesta a *dar la vida* reafirma su condición de ser para sí espiritual, mientras que la que retrocedió ante el peligro de perderla se mantiene más próxima al nivel de lo en sí, con lo cual reconoce al señor como lo esencial y autónomo, siendo ella misma una “conciencia objetual”, cosificada.

Pero Hegel no examina esta contraposición solamente desde una perspectiva antropológica —tal vez ahí radica la unilateralidad de la célebre e influyente interpretación de Kojève<sup>423</sup>—, e incluso, podríamos decir, subordina tal perspectiva a los conceptos onto-lógicos de vida y espíritu. Por este motivo, señala que “en esta experiencia le adviene a la autoconsciencia que la vida le es tan esencial como la pura autoconsciencia” (Phä, GW 9: 112; trad. 263), “ambos momentos son

<sup>422</sup> Cabe señalar que esta relación constituirá, para Hegel, un caso de reconocimiento incompleto, unilateral (Phä, GW 9: 113; trad. 267).

<sup>423</sup> A. Kojève, *La dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel* (Buenos Aires: La pléyade, 1982).

esenciales” (Phä, GW 9: 112; trad. 265); vale decir, el filósofo examina este conflicto desde una perspectiva *unitaria*, ellos representan un componente necesario para la autoconsciencia: la esencia espiritual y la realización en la objetividad. El problema radica, sin embargo, en la escisión de los extremos del silogismo (señor-autoconsciencia-siervo), del ser para sí y el ser en sí; en el hecho de que “por lo pronto ellos están contrapuestos y son desiguales, y su reflexión no se ha resuelto aún en una unidad, son entonces como dos figuras contrapuestas de la conciencia” (Phä, GW 9:113: trad. 265), e.d., el problema radica en la exterioridad y finitud de la reflexión de cada conciencia, que deriva en una relación de dominación de una sobre otra. Hegel examinará esta escisión, primero, i) desde la perspectiva aparentemente triunfal del señor y luego ii) desde la perspectiva aparentemente subordinada del siervo.

i) La experiencia del señor es expuesta mediante un movimiento de dos silogismos, que se desprende de la siguiente constatación: dado que el siervo es una conciencia “sintetizada con el ser autónomo o con la cosidad en general” (Phä, GW 9: 113; trad. 263)”, el dominio ejercido por el señor se refiere *tanto* al siervo *como* a la cosa, e.d. ambos constituyen el nivel de la vida inmediata (en sí) que pertenece al ser para sí del señor. De acuerdo con esto, la autoconsciencia del señor vuelve a expresar en esta referencia los dos momentos de la infinitud de la autoconsciencia que señalamos ya a propósito de la relación con la vida objetual, a saber, el ser una referencia inmediata a sí que está mediada por lo otro. Así, el señor se relaciona *inmediatamente* con la cosa y el siervo, y *mediatamente* con cada uno a través del otro. Es por el lado de la mediación donde nos encontramos con los dos silogismos aludidos: el primero tiene por extremos al señor y el siervo, mientras que como medio a la cosa (señor-cosa-siervo). Debido a que el siervo no fue capaz de dar la vida inmediata, ésta tiene un poder sobre él, que se expone en la autonomía de la cosa con la que se encuentra sintetizada. El señor se *apropia* de la cosa que expone la autonomía del siervo, y por tanto, ejerce su dominio mediante la posesión de la cosa; de otra forma: al ejercer poder sobre el ser de la cosa, el señor ejerce poder sobre el siervo, quien ve cómo la esencia objetual de su vida no le pertenece, sino que es más bien el ser para sí del señor. El segundo de los silogismos tiene por extremos al señor y la cosa, mientras que como medio tiene al siervo (señor-siervo-cosa), es el primer silogismo del *trabajo*: el hecho de que el siervo, pese a todo, no es una mera cosa, sino una autoconsciencia cosificada, tiene dos consecuencias: por una parte, que el señor no puede satisfacer su deseo en él por medio del consumo (si lo mata pierde el sustento simbólico de su identidad); por la otra, que el siervo sigue estableciendo una relación negativa (subjética, reflexiva) con la cosa, sólo que ésta se *sustraе* a su propiedad, ya que pertenece al señor. Esta relación que el siervo instaaura con una cosa que no le pertenece es denominada por Hegel como *trabajo*, al que posteriormente definirá como “deseo inhibido” (i.e. con miedo). La caracterización más profunda del concepto de trabajo pertenece al

extremo del siervo. Lo que ahora nos interesa es que, en lugar de aniquilar la cosa, el siervo solo la transforma con su trabajo, cuyo fin es la satisfacción del deseo del señor, i.e. (la) trabaja *para él*. A través del trabajo viene *dispuesta* la *referencia inmediata* del ser para sí del señor tanto a la cosa como al siervo, pues el señor *disfruta* de la cosa trabajada por el siervo (i.e. de una cosa que ya contiene espíritu objetivado), esto es, consume la unidad del siervo y su objeto. A diferencia del deseo —que no podía satisfacer a la autoconsciencia debido a que le obligaba a reconocer la autosubsistencia de la cosa que debía buscar indefinidamente para procurarse satisfacción— el goce (*Genuss*) por lo pronto, satisface a la autoconsciencia ya que allí la autosubsistencia de la cosa (i.e. de la mediación) cae en el trabajo del siervo (él no la puede consumir porque no le pertenece, su esencia le es enajenada), mientras que por el lado de la autoconsciencia cae solamente su consumo inmediato.

Sin embargo, dijimos que el extremo del señor sólo era *aparentemente* triunfal, pues el reconocimiento del siervo oculta una verdad distinta de la certeza que aquél opina (*meint*) ver confirmada por el trabajo de éste y el goce con la cosa. Básicamente, el argumento es que, si bien el siervo nunca puede volverse un “maestro del ser” ni alcanzar la “negación absoluta” (Phä, GW 9: 113; trad. 267) ya que debe trabajar la cosa y se encuentra además atado al estar, es este mismo hecho, a saber, que él es algo inesencial, lo que constituye la *verdad* de la certeza del señor, de manera que el concepto que la autoconsciencia del señor tiene de sí mismo no corresponde con la *verdad* de su objeto, que más bien exhibe su propia inesencialidad: “su verdad es más bien la conciencia inesencial y el hacer inesencial de la misma” (Phä, GW 9: 114; trad. 267). Naturalmente esta inesencialidad del señor lo es en un sentido distinto a la del siervo que le reconoce, como Hegel aclara algo después (Phä, GW 9: 116; trad. 271). Debido a que el ser para sí del señor no se interna en lo objetual, sino que simplemente lo consume, permanece, en su simplicidad, ajeno al proceso de *diferenciación* que desencadena el trabajo del siervo, quien sí lo interioriza y además lo pone en el objeto. En tal sentido, el ser para sí del señor deviene un puro Yo inesencial que es externo a la diferenciación de lo objetivo “esta autoconsciencia no llega a ser algo que se diferencia verdaderamente en su simplicidad o un yo que permanece igual a sí mismo en esta absoluta diferenciación” (Phä, GW 9: 116; trad. 271).

Con lo anterior podemos trasladarnos a la experiencia del siervo, quien, en cuanto verdad del señor, deberá experimentar una inversión en dirección contraria a la experimentada por éste, i.e., deberá descubrir su propia esencialidad.

ii) La experiencia del siervo exhibe el otro lado del silogismo señor-autoconsciencia-siervo, i.e. el lado del ser para sí del siervo, el cual *parece* haber desaparecido en la experiencia del señor. Entre otras cosas, esto implica que, a pesar de ser una autoconsciencia cosificada, ella sigue siendo una autoconsciencia (i.e. un *ser para sí espiritual*), por lo que el reconocimiento del ser para sí del

señor expresado a través del servicio no consigue suprimir del todo el poder que, en cuanto esencia negativa espiritual, tiene frente a la vida inmediata. Hegel busca, pues, mostrar que si se examina más de cerca el poder que el siervo exhibe frente a la vida, entonces aparecerá ante nosotros “la verdadera autoconsciencia” o “la verdadera autosubsistencia” (Phä, GW 9: 114; trad. 267). Para ello es necesario concentrarse en la experiencia de la *servidumbre*, con lo cual, en cierto sentido, se suspende la referencia al señor para concentrar el foco en un *segundo silogismo del trabajo*<sup>424</sup>, el cual tiene por extremos al siervo y a la cosa, mientras que como medio tiene al trabajo en cuanto tal (siervo-trabajo-cosa).

Pero antes de examinar el nuevo silogismo del trabajo debemos preguntarnos por la posibilidad de que el sujeto *llegue a trabajar*. Parte de esta pregunta ha sido iluminada más arriba; concretamente: por el lado objetivo, la cosa no debe ser del siervo, de manera que, en vez de consumirla, su poder negativo se limite a transformarla; el trabajo es deseo inhibido. Pero más relevante ahora es el lado subjetivo: la autoconsciencia llega a trabajar sólo en la medida en que ha experimentado en sí misma la negatividad de la esencia, la reflexión esencial de la vida que aniquila toda subsistencia, todo lo fijo en la aparición (si se atiende: es lo que, visto desde el señor, consistía en una autonegación del siervo, pero ahora se rescata su significado positivo). En tal sentido, Hegel sostiene que “por lo pronto, para la servidumbre el señor es la esencia, entonces *la verdad* es para ella misma la *conciencia que es autosubsistente para sí*, que sin embargo *para ella* [i.e. para la servidumbre] aún no es en ella [i.e. el ser para sí de la esencia no es en ella porque es en el señor, en la verdad que tiene contrapuesta]. Sólo que, *de hecho*, ella tiene esta verdad de la pura negatividad y del *ser para sí en ella misma*; pues ella ha *experimentado* en ella misma esta esencia” (Phä, GW 9: 114; trad. 267). Contrariamente a lo que opina, la conciencia que retrocedió ante el peligro de perder la vida —poniendo en ello la esencia y el ser para sí en el señor— ha interiorizado la esencia misma al *temer* ante la muerte, que es el dejar de ser de todo lo que es, la negatividad absoluta; su *entero estar* (*Dasein*) se ha estremecido, pero no ha muerto naturalmente, sino que se ha *transformado*: ella ha devenido interiormente y por eso su ser en sí ha sido disuelto por el *ser para sí de la esencia misma*: “por este motivo —afirma Hegel— este puro movimiento universal [de la esencia], el absoluto fluidificarse de toda consistencia [...] es *en* esta conciencia” (Phä, GW 9: 114; trad. 269). En tal sentido, el siervo ha hecho una experiencia que el señor no ha hecho: su ser en sí ha sido disuelto y puesto por el ser para sí de la esencia misma, y al mismo tiempo ha puesto el ser para sí en el señor, i.e. del lado de la verdad; con esto, ella tiene el ser para sí tanto en la certeza de sí como

---

<sup>424</sup> Probablemente este silogismo haya inspirado la concepción del trabajo que Marx expone en sus *Manuscritos* (vid. p.ej. Werke 1: 511).



en la verdad. En cambio, el señor no reconoce el ser para sí en el siervo (en su objeto) y por este motivo no ha devenido esencialmente (no ha temblado ante la muerte) sino que se ha estancado en una esencia formal contrapuesta a lo en sí, el cual expone la verdad de su propio estancamiento (el señor *no sabe* trabajar, su goce obstinado depende del siervo).

Pues bien, esta es la condición subjetiva para el surgimiento del trabajo. El temor frente al “señor absoluto” y el servicio que aquél produce es sólo el “inicio de la sabiduría”, e.d. es todavía algo que permanece encerrado en la autoconsciencia servil. Dado que ésta reconoce al señor como lo esencial en detrimento de sí misma, ella no obtiene el reconocimiento de su ser para sí en el señor, sino que ha de buscar otro medio en que *verificar* la certeza de sí misma: tal es la cosa. El trabajo consiste, pues, en una objetivación de la transformación esencial experimentada por el siervo en el temor. Por medio del trabajo, la autoconsciencia se reconoce en el objeto, pues se constituye como la esencialidad de la cosa misma, el poder (la reflexión) que transforma (pone) al estar, llevando su certeza (la mediación de su ser para sí) a la verdad (la inmediatez de lo en sí). Como señalábamos, dado que la cosa *no es* suya, no puede consumirla, pero esto le obliga a *demorarse* en su trato con ella, con lo cual la niega y la transforma al mismo tiempo. En este respecto, el suabo sostiene que, por un lado, el trabajo *forma* o *cultiva* (*bildet*) y, por otro, que es un “hacer que *forma*” (*formierende Tun*) la cosa, con lo cual podría aludir al siguiente hecho: dado que el objeto tiene autosubsistencia (no es de él) se limita a trans-formarlo, darle forma, sin saberlo como *suyo* (no es aún *razón*); pero al mismo tiempo, *aprende*, se enriquece interiormente de este trato con el objeto, haciéndose más rica en reflexión, más formada o cultivada. Es precisamente esa formación (*Bildung*) lo que debe objetivar con el formar (*Formieren*) de la cosa: “entonces, la conciencia que trabaja llega a través de esto a la *intuición del ser* [agr. cur. S.M.] autosubsistente en cuanto intuición *de sí mismo*” (Phä, GW 9: 115; trad. 269). Así, por el lado del silogismo del siervo la certeza llega a identificarse con la verdad, siendo el ser para sí del siervo la esencia o la mediación del objeto mismo.

Una vez recorrida en sus pasos generales la dialéctica del señor y el siervo nos encontramos en posición contextualizar su resultado en el seno de nuestro problema, i.e. mostrar cómo éste se relaciona con el concepto de *conocer* que buscamos poner en juego.

## 2.4. El conocer como pensamiento “libre” de la vida

Hemos revisado parte de la complejidad y variedad de los aspectos involucrados en el concepto de autoconsciencia que Hegel comienza a desarrollar a partir del capítulo cuarto de Phä. Asimismo, hemos procurado subrayar que, si bien este capítulo da un vuelco decisivo en el camino de la

experiencia de la conciencia, se trata de un momento inicial que solo entrará en realización efectiva a partir del capítulo quinto, dedicado a la Razón, para consumarse en el Saber Absoluto.

En términos arquitectónicos cabe explicar esto acudiendo a la división lógica que hemos ya revisado: una vez establecidos los conceptos de vida y conocer se emprende el desarrollo del conocer en cuanto tal, que culminará en la autoconsciencia del espíritu. Lo que hasta ahora hemos visto, nos presenta la deducción fenomenológica del conocer a partir de la inmediatez de la vida, pues la dialéctica del señor y el siervo ha dado como resultado un ser para sí de carácter *espiritual*, que se comporta como la esencia espiritual de la vida al *poder* intervenir y reconocerse en ella, i.e. espiritualizarla, a pesar (o más bien: a partir) de su contraposición. Este poder es denominado por Hegel *pensamiento*: “una conciencia que, en cuanto infinitud o movimiento puro de la conciencia se es a sí *esencia*; [i.e.,] una conciencia que *piensa* o que es autoconsciencia libre” (Phä, GW 9: 116; trad. 273). Pues bien, una vez que ha entrado en escena este poder espiritual, que proviniendo de la vida se le contrapone libremente, corresponde el movimiento de regreso hacia la vida, el cual debe abarcarla en su extensión, convertirla en patrimonio de la autoconsciencia (hemos hablado ya de los límites que la autoconsciencia finita presenta en este estadio, de su necesidad de enriquecerse y devenir espíritu). Antes de esto, sin embargo, el conocer debe explorar su *propia libertad* y ponerse en disposición para el regreso a la sustancia. Como anunciamos ya, a tal tarea está encomendada la parte B de la sección Autoconsciencia, intitulada “Libertad de la autoconsciencia”. En ella, la autoconsciencia conocerá su libertad interna, su independencia de todo lo exterior (estoicismo), para luego conducir su poder negativo, su infinitud, hacia el reino de los fenómenos (escepticismo) y finalmente, tras experimentar el desdoblamiento de su infinitud en los extremos del pensamiento inmutable y la realidad efectiva fenoménica (conciencia desventurada) volverá a esta última como *razón* (moderna: idealismo).

No abordaremos esta segunda parte de la sección Autoconsciencia, pues nos interesa continuar con nuestro problema. Sin embargo, debemos detenernos un momento más en el concepto de “pensamiento” que Hegel introduce como resultado de la dialéctica del señor y el siervo, pues no sólo nos permitirá retomar el sentido del conocer como movimiento de la vida al espíritu, sino que también sentará un precedente básico para la segunda Sección.

Debido, probablemente, a la extendida influencia de la lectura de Kojève, se ha convertido en un lugar común considerar que la figura del siervo es el resultado de la Autoconsciencia, ya que, liberándose del señor, resolvería en sí el problema del reconocimiento y de la verdad de la certeza de sí puesto en juego en el argumento. Sin embargo, esto no es correcto, ya que “la verdad no pasa al

Esclavo [...], ni tampoco queda en el Amo”<sup>425</sup>, sino que ambos exponen formas de reconocimiento limitadas. En primer lugar, porque el silogismo base de los diversos movimientos, a saber, señor-autoconsciencia-siervo, no llega a plenificarse, pues el siervo reconoce al señor como la esencia, pero el señor no reconoce en el siervo esencia alguna. En segundo lugar, porque esto tiene como consecuencia, por un lado, que el señor no tiene el poder de transformar el contenido ni de cultivarse a sí mismo, y, por el otro, que el siervo no puede reconocer el objeto que trabaja como suyo. Por tanto, el ser para sí del señor es libre de la cosa, dueño de ella, pero es una esencia exterior que permanece formal e inmóvil (tiene el reconocimiento del otro, pero no se reconoce en lo otro), mientras que el ser para sí del siervo (el cual *no es reconocido como tal en la relación*) trabaja la cosa en el formar (*Formieren*), pero ésta le es ajena (se reconoce en lo otro pero no es reconocida por el otro). Parece ser, pues, que falta un tercer momento en que ambas autoconsciencias puedan reconocerse mutuamente como una misma esencia, de manera que el trabajo sea expresión de un “hacer común” cuyo producto sea el de un “nosotros”. Ya hemos mencionado que esto sólo será posible con la irrupción de un contexto comunitario más complejo, cuyas bases la sección Autoconsciencia se limita a establecer sin desarrollar. El paso a la figura del pensamiento requiere, entonces, unificar los extremos del señor y el siervo de un modo que no es el de la deducción fenomenológica, sino que pertenece a los *Wir-Stücke*: una vez que Hegel señala el carácter formal y estático del ser para sí del señor, apunta, en un pasaje de difícil interpretación (Phä, GW 9: 117; trad. 271-273), que la autoconsciencia servil se disocia en los momentos de ser *forma*, esencia, de lo en sí y de encontrarse contrapuesta al *ser para sí* del señor en cuanto esencia dueña del objeto, de manera que es la propia esencia *qua* autoconsciencia (i.e. espiritual, no natural) aquello que se encuentra escindido y ello se refleja en una incapacidad para abarcar la totalidad de la sustancia. Precisamente en este punto acude a una observación “para nosotros”: “Pero en la medida en que *para nosotros* o *en sí* la *forma* y el *ser para sí* es lo mismo, y en el concepto de la conciencia autosubsistente el *ser en sí* es la conciencia, entonces, el lado del ser *en sí* o la *cosidad*, que recibió su forma en el trabajo, no es otra substancia que la conciencia, con lo que deviene para nosotros una nueva figura de la autoconsciencia” (Phä, GW 9: 116; trad. 273). Ciertamente, el paso es algo brusco, pues cuesta entender esa rápida unificación de dos conciencias en un solo concepto de pensamiento (paso que, por lo demás, ¡anticipa la concepción de la esencialidad del Saber Absoluto y el Prólogo!),

---

<sup>425</sup> Vid. Duque, *La era de la crítica*, op. cit., p. 518. Atendamos brevemente al texto de Kojève: “Pero al transformar el Mundo mediante ese trabajo, el Esclavo se transforma a sí mismo y genera así las condiciones objetivas nuevas que le permiten retomar la Lucha liberadora para el reconocimiento que rehusó en el comienzo por temor de la muerte. Y así es que en conclusión todo trabajo servil realiza no la voluntad del Amo, sino aquella —inconsciente en su origen— del Esclavo que, por fin, triunfa allá donde el Amo, necesariamente, fracasa. Es sin duda la Conciencia en un principio dependiente, servidora y servil la que realiza y revela en última instancia el ideal de la Autoconsciencia autónoma, y que expresa así su “verdad”” (Kojève, *La dialéctica*, op. cit. p. 14.).

unificación que requiere, según se ve en el pasaje, al menos dos operaciones por parte del “para nosotros” (i. unificar las dos conciencias: el ser para sí y la forma; ii. unificar la conciencia y la cosa). Con todo, el resultado es crucial: *la forma del objeto es el ser para sí de la autoconsciencia que piensa*<sup>426</sup>:

“Pues *pensar* no se llama al serse [*sich sein*] objeto como un *yo abstracto* sino como un yo que tiene al mismo tiempo el significado del *ser en sí*, o comportarse frente a la esencia objetual de modo que ella tenga la significación del *ser para sí* de la conciencia para la cual ella es [...]. En el pensar yo *soy libre*, porque no soy en algo otro, sino que permanezco cabe mí sin más, y el objeto que para mí es la esencia [*der mir das Wesen ist*: que me es la esencia] está en una unidad inseparable conmigo mismo” (Phä, GW 9: 117; trad. 273).

Sin embargo, Hegel reconoce inmediatamente el límite del pensar en este estadio del desarrollo de la conciencia:

“Ella es conciencia *pensante* [sólo] en general o su objeto [sólo] es *unidad* inmediata del *ser en sí* y del *ser para sí*. La conciencia homónima que se repele de sí misma se transforma en *elemento que es en sí*, pero primero ella se es sólo este elemento en cuanto esencia universal en general, no como esta esencia objetual en el desarrollo y movimiento de su ser múltiple” (Phä, GW 9: 117; trad. 273).

Si en el comienzo de la sección Autoconsciencia vimos que la autoconsciencia apetente formaba una unidad inmediata con la vida, encontrándose por tanto bajo la determinidad general de lo sustancial, ahora, tras hacer la experiencia de liberación del pensamiento, vemos que la vida forma una unidad inmediata con la autoconsciencia pensante, con lo cual *ingresamos en la esfera de la determinidad general del espíritu*. La autoconsciencia ha llegado al pensamiento porque es determinidad de la sustancia, pero aún no se ha expandido a través de su *extensión*, vale decir, no le ha dado la figura del sí mismo, por lo que sigue estando, en cuanto conciencia, contrapuesta a algo en sí en lo que no se *reconoce todavía*. Lo que viene en la deducción fenomenológica a partir de la sección Razón es, precisamente, el proceso mediante el cual la autoconsciencia se busca en la realidad, i.e. en el ser que se le contrapone en cuanto es conciencia, transformando en tal búsqueda a la sustancia, que va recibiendo el hacer del espíritu. El punto hacia el que se dirige no es otro que el encuentro del espíritu consigo mismo, donde se revelará para la conciencia misma que su objeto no era sino su propio pensamiento, su propia interioridad. Lo fundamental para nosotros ahora es mantener la siguiente idea: una vez reconocido el *lazo esencial* entre la autoconsciencia y su objeto, la contraposición de la conciencia, la reflexión finita, adquiere un sentido diferente, pues ella en tanto *pensante* contiene

---

<sup>426</sup> Sobre la relación entre “forma”, “ser para sí” y “autoconsciencia” vid. P. Rohs, *Form und Grund*, op. cit., pp. 11–36.

ya, esencialmente, su unidad con el objeto, aunque esto no se muestre así para ella. Nos encontramos, de este modo, con la determinación del conocer que buscábamos: se trata, por un lado, de un conocer contrapuesto a la sustancia, pero que contiene, por el otro, su identidad esencial con ésta, pues, aunque no lo reconozca todavía, su reflexión finita es la esencia espiritual de lo en sí, la reflexión de la vida misma en cuanto espíritu. De lo que se trata, pues, es de revelar esta condición de su propia finitud.

### 3. De la vida al espíritu: el movimiento del conocer

En el punto 2 hemos recorrido el camino que va desde la vida hasta el conocer en cuanto pensamiento libre de ésta y al mismo tiempo esencialmente unido a ésta. Se trató, básicamente, de mostrar cómo la vida es la forma inmediata o sustancial del todo, y que por tanto en ella ha de reconocerse un nivel de reflexión inmanente, entendida como la esencia que se pone en la aparición, lo cual nos dio pistas del movimiento metodológico que expone el devenir de configuraciones de la conciencia. Pero junto con esto, dijimos que la autoconsciencia finita debe considerarse como un modo de reflexión que, proviniendo de la vida, se desmiembra de su immediatez, contraponiéndose incluso a ella. Así, la reflexión de la vida es, en cierto sentido, asumida en el ser para sí de la autoconsciencia (digamos: pasa a ésta), con lo cual acontecen dos cosas: i) la vida se abre para cierta clase de actividad *espiritual*, pero ii) al mismo tiempo el ser espiritual, la autoconsciencia, se contrapone a ésta, ubicándose su reflexión fuera del movimiento de la vida misma, que deviene objeto de la autoconsciencia. Precisamente por esto el concepto de *trabajo* resulta ser esencial para la determinación del conocer que nos interesa. Mediante el trabajo el ser para sí vuelve a la objetividad, disponiéndose a formar una unidad con la vida. Precisamente porque el trabajo forma la cosa, además de cultivar a la autoconsciencia se trata de una realización del espíritu en la sustancia. El punto básico que queremos rescatar ahora es que Hegel toma esta consideración del trabajo para caracterizar un rasgo esencial del *pensamiento*, a saber, el que éste es determinidad de la sustancia, aquello que le da *forma*; lo cual nos indica al mismo tiempo que la actividad espiritual de la autoconsciencia, aquello que se corresponde con el concepto de *conocer* en el esquema lógico de 1805/06, no sólo incorpora un momento cognitivo, sino es *esencialmente actividad referida a la vida*, vinculada inmediatamente con ella, aunque la autoconsciencia *qua* conciencia no lo sepa. Desde esta óptica, el conocer es un *comportamiento* (*Verhalten*), no una *adecuación* y por eso la verdad no se *recibe* ni se *encuentra*, sino que *se trabaja*. Por tanto, el conocer es actividad proveniente de relaciones humanas complejas (de un todo social marcado por la historicidad de su condición), así como también un agente

transformador de la naturaleza y la cultura. En tal sentido, el conocer sería aquello que, proviniendo de la vida, lleva la vida al espíritu; que es la mediación entre ambos extremos; o de otro modo, la vida misma deviene espíritu porque *ella es conocer*.

De acuerdo con lo anterior, Hegel parece pensar que el autoconocimiento de la vida *qua* espíritu sólo puede acontecer si el conocer se ha liberado de ella, para volver luego a ella como naturaleza *mediatizada* por la cultura, espiritualizada. Desde esta óptica, sería *necesario* el *olvido del lazo originario*, para *reconstruirlo*... en un elemento que no será ya el natural. Precisamente porque el conocer se dirige, en su regreso a la vida, sabiéndose libre de ella, la propia vida sufrirá una transformación radical por parte del conocer; como vimos, se trata de un conocer *esencialmente* activo y transformador (algo vivo), no la simple adecuación de la conciencia a un ser-otro. Pero ¿cómo es posible para el conocer alcanzar esta des-sujeción del objeto si es, esencialmente, su propia determinidad? Y al mismo tiempo: ¿cómo podría transformar la vida si no tuviera que buscarse en ella? Esto atañe al centro de la distinción hegeliana entre un espíritu *subjetivo* y uno *absoluto*, más concretamente, a la diferencia entre una autoconsciencia finita y la universal: *es necesario que existan “dos” formas de reflexión o, más precisamente, la posibilidad de un desdoblamiento o finitización de la reflexión esencial*, de manera que ésta caiga en una individualidad para sí, contraponiéndose al objeto. En términos muy amplios, el conocer finito ha hecho aparecer la reflexión desde la vida, pero de un modo insuficiente, exterior. Esto hace necesario que el *sentido del desarrollo del conocer* venga dado precisamente por el reconocimiento de esa reflexión como la reflexión de la vida misma.

Pero si hablamos de un desarrollo del conocer dirigido hacia una determinada forma de reconocimiento, estamos hablando de un movimiento dirigido a un fin, *teleológico*, que va desde la vida hasta el conocer que, volviendo a ella, reconoce su propia reflexión, ahora como espíritu. Pues pese a que, en cuanto autoconsciencia *pensante*, se encuentra referido esencialmente a la vida, el conocer es *finito* mientras permanezca enfrentado a un *en sí* que le es extraño, enfrentado a *su* objeto. Desde esta perspectiva, el *en sí* que *parece* (*scheint*) frente al conocer, tiene un doble sentido: por un lado, es el *en sí* de la sustancia, el objeto del conocer; pero al mismo tiempo, en la medida en que el conocer es finito y debe *realizar* su infinitud potencial, es *el en sí del conocer mismo*: su determinación todavía *sustancial*, es sustancia espiritual o potencia del espíritu. Entonces, como dijimos ya, el conocer debe *probarse* a sí mismo *en la sustancia*, i.e. *reconocerse* a sí en lo verdadero, en lo *en sí*. Tal es su *formación*, cuya lógica hemos introducido ya en el argumento. Por tanto, el restablecimiento de la contraposición de la conciencia a partir de la unidad de la vida comporta gran importancia para nosotros. La elevación de la vida a autoconsciencia del espíritu se realiza *a través de la intervención del conocer finito*, sólo en el interior de la oposición de la conciencia. *Cuando el*



*conocer finito concibe su reflexión como la reflexión de la sustancia, la vida misma se ha elevado a saber de sí del espíritu, pues se ha clarificado para ella la propia reflexión que ocultaba en virtud de su inmediatez carente de conciencia.* Pero sólo allí donde el conocer se encuentra *extrañado ante una forma sustancial* tiene lugar el proceso de reconocimiento de esa forma sustancial como sí mismo. Esto nos lleva a la siguiente consideración: si el *en sí* frente al conocer tiene el doble sentido de ser un *en sí* frente al conocer, y el *en sí* del conocer mismo (su ser sustancial), ahora es el *para sí* lo que tiene un doble sentido: es, por una lado, el *ser para sí de la autoconsciencia finita*, pero es, por el otro, *el ser para sí de la vida misma*, i.e. su *saberse como determinidad subjetiva o reflexión*; tal es la autoconsciencia del espíritu.

Es posible verificar parte de lo que hemos venido sostenido acudiendo a la Lógica de Enz; allí se entiende al conocer como un “repelerse [de la idea, de lo absoluto] en cuanto totalidad”, un “presuponerse, por lo pronto, como *universo exterior*” (Enz §223), enfrentado a la subjetividad del conocer. Pese a que el contexto sistemático ha variado radicalmente<sup>427</sup>, Hegel formula en Enz explícitamente esta idea, la cual se oscurece en Phä debido a que el énfasis se sitúa en la descripción del devenir figurativo y no en el de la estructura que tal devenir tiene como base:

“Así, la referencia de estas dos ideas [la del conocer y la vida], que *en sí* o en la vida son idénticas, es una referencia *relativa*, que constituye en esta esfera la determinación de la *finitud*. Ella es la *relación de la reflexión* [*Reflexionsverhältnis*] en la medida en que la diferenciación de la idea [del Todo] en ella misma es sólo el *primer* juicio [la primera partición de lo uno], pues el presuponer [el mundo exterior] no es aún *un poner* [un saberse de la reflexión en lo presupuesto mismo: autoconsciencia]. Por esto, para la idea subjetiva, la [idea] objetiva es el mundo inmediato *al que llega* [*vorgefundene*] o la idea en cuanto vida en la aparición de la existencia [*Existenz*] singular” (Enz §224).

Aquí se ofrece nuevamente el delineamiento de la progresiva espiritualización de la sustancia por medio de la actividad teórica y práctica del espíritu finito, del ensanchamiento de la autoconsciencia.

---

<sup>427</sup> Además de la variación en la posición sistemática de la vida y el conocer (más aún: del entero sistema lógico), en la Lógica, Hegel profundizó en la Idea de vida, articulando su movimiento con mucho mayor detalle en vista de las determinaciones conceptuales de la Lógica Subjetiva (particularmente, sostiene Duque [ibíd., p. 736], del Concepto), aunque en la sección Razón (razón observadora; vid. Valls Plana, *Del yo al nosotros*, op. cit., p. 160ss.), ya es posible rastrear los conceptos de “sensibilidad”, “irritabilidad” y “reproducción”, que formarán parte de la “vida” en WdL (GW 12: 185-187). Sin embargo, los aspectos que aquí procuramos subrayar, hasta donde logramos ver, son compatibles precisamente por su generalidad. Por su parte, en la Lógica el conocer se divide en conocer y querer (la idea de verdad y bien), pero su determinación general corresponde al conocer finito, i.e. el objeto de Phä. Düsing detecta esta conexión: “Das Erkennen ist für Hegel in der Ideenlehre nur endliche Subjektivität, die einer ihr gegebene oder von ihr vorausgesetzten, obwohl an sich begrifflich bestimmten, objektiven Welt entgegengesetzt ist. Daher kann Hegel zur Charakterisierung dieses Erkennens und seines Verhältnisses zum Objekt auch Termini der *Phänomenologie* verwenden, die dort für das endliche Subjekt gelten” (*Das Problem der Subjektivität*, op. cit., p. 295). Además, en el texto el autor también desarrolla ampliamente la conexión vida-conocer en el marco de la Doctrina de la Idea (asimismo vid. Düsing, op. cit. 1986).

Como muestra el pasaje, en una primera instancia, el conocer se separa de la vida al *presuponerla* como algo a lo que llega —tal es para Hegel la esfera de la *finitud* o la *relación de la reflexión*. Esto se conecta directamente con el *extrañamiento* del conocer en medio de lo sustancial, con el hecho de que éste “olvida” su *vínculo esencial* con el mundo al presuponerlo, aun cuando lo esté ejerciendo constantemente.<sup>428</sup> Es más: este olvido, la presuposición, es la condición del reconocimiento de la vida como reflexión, pues el conocer pone en ella aquello que ella sólo presentaba como algo inmediato, en sí.<sup>429</sup> En el mismo párrafo, un poco más abajo (y en correspondencia con el inicio de la sección Razón), Hegel sostendrá lo siguiente: “la razón viene al mundo con la absoluta fe de poder poner la identidad [entre ella y el mundo], elevando así a *verdad* su certeza; viene también con el impulso [*Triebe*] de poner como nula la oposición que *para ella en sí* es nula” (Enz §224).<sup>430</sup> De este modo, el conocer debe *poner* en su elemento aquello que *presupone* como *en sí*, i.e. la vida entendida como un mundo exterior al que llega: debe conocerlo y transformarlo de acuerdo a sí mismo, habitar el mundo por medio del hacer y saber intersubjetivo (eso describe la Razón y el Espíritu en Phä), sólo así puede reconocer la identidad de aquello que en un principio le es ajeno (la sustancia), pero con lo que siempre se encuentra en relación.<sup>431</sup>

---

<sup>428</sup> Duque detecta un “paralelismo entre Enz §224 y el comienzo del cap. V de Phä”: “La Idea —que rechaza de sí el ser totalidad y se pone unilateralmente como Sujeto de reflexión— tiene pues la certeza de la identidad de la subjetividad reflexiva (y, por ende, elevada a universalidad) y del mundo (que no es ya algo externo e independiente de la conciencia, sino el exterior *de ésta*). La idea como Conocer abriga así la *creencia* de que el mundo es el lugar en el que la subjetividad encuentra *su* propia verdad, y se lanza como *razón* al mundo a fin de elevar su certeza a verdad, es decir: de *concebir* el mundo objetivo y eliminar *en él* su presunta separación de la conciencia, ya anulada *en sí* por la reflexión” (Duque, *La era de la Crítica*, op. cit., p. 740; además: n.1756).

<sup>429</sup> Sobre este problema volveremos en la próxima sección, particularmente a propósito de la Introducción a Phä.

<sup>430</sup> Interpretando la posición del conocer finito en la Lógica (en la Doctrina de la Idea, muy próxima al Método) Arndt sostiene algo que es clave para nosotros, y que sólo podrá desarrollarse posteriormente, pero conviene desde ahora adelantar su sentido. El hecho de que se incorpore *nuestro saber* (la conciencia finita) en la Idea, en conjunto con el Método absoluto, no quiere decir que exista una suerte de “recaída” en la oposición de la conciencia, cuya aniquilación es presupuesto del conocer científico, sino que *el pensar absoluto* debe darse en el conocer finito mismo, en nosotros, en la medida en que pensemos absolutamente aquello que, en nuestro conocer habitual, sólo tiene la determinación de lo sustancial o lo en sí, mera estofa para la ciencia: “Die reine Selbstbezüglichkeit des Begriff in der absoluten Methode ist demnach das Ergebnis einer Abstraktion von den *bestimmten* Verhältnissen, in die der menschliche Geist im Verhältniss zur Natur und zu seinen eigenen geistigen Daseinsweisen steht [es lo que nosotros comprendemos como reducción de la pariencia y transposición del conocoer finito]. Die Idee als absolute Methode ist daher die *allgemeine Form* des theoretischen und praktischen Verhaltens des menschlichen Geistes zur „Welt“. Begründet beanspruchen kann die Philosophie diesen Status der Idee aber nur, wenn die absolute Idee sich in Natur und Geist wiederfindet, d.h. wenn sie in demjenigen Erkennen, dass nicht reines Denken ist, die Denkbestimmungen aufweisen kann, welche —metaphysisch gesprochen— das diamantene Netz der Kategorien bilden” (A. Arndt, op. cit. (2012), p. 31). Sólo a partir de la segunda Sección podremos abordar ampliamente el sentido que esta idea tiene para nosotros, aunque lo dicho en torno a la necesidad de una mediación entre la razón y el entendimiento que caracterizó la primera concepción de la lógica ya podría dar pistas sobre el asunto.

<sup>431</sup> Todo esto indica algo muy importante para lo que deberemos desarrollar en la siguiente sección: el conocer finito, la reflexión exterior, *comporta algo esencial de la vida y del espíritu, tiene un vínculo con la reflexión infinita de la esencia*, lo cual tendría que explicitarse en el saber filosófico. Esto indica que la filosofía debería poder diferenciar aquello que el conocer finito tiene de esencial, de aquello que es propiamente exterior, aparential. Y sólo lo primero sería propiamente contenido científico, mientras que lo segundo debería reducirse como condición de acceso a dicho contenido.

Por ahora basta con retener de aquí el siguiente delineamiento: *proviniente* de la vida, el conocer finito *debe volver a ella*, pero a su modo: *esta vuelta es, más bien, una vuelta a sí mismo en la vida, un reconocimiento absoluto en ella*. Tal sería, como dijimos, el fin (*Zweck*) interno de la vida: un reconocerse a sí misma en el elemento de la autoconsciencia; pero del mismo modo es también el fin interno del conocer: un saberse a sí mismo en lo viviente, en la sustancia<sup>432</sup>:

“La sustancia viviente es además el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que quiere decir lo mismo, que sólo es en verdad realmente efectiva en la medida en que ella [la sustancia] es el movimiento del ponerse-a-sí-misma o la mediación del devenirse-otra consigo misma [... y] la igualdad que se *restaura* a sí misma o la reflexión hacía sí misma en el ser-otro” (Phä, GW 9: 18; trad. 73).

Ahora bien, si podemos llegar a tal concepción desde el desarrollo de un conocer proveniente de la sustancia viviente, es sólo porque la sustancia viviente es ese movimiento mismo que se dirige al conocimiento de sí como sujeto, transformando su propia forma sustancial en tal proceso. Como indica el pasaje, y en conformidad con lo señalado a propósito de la estructura infinita de la vida, la sustancia es “siempre” *reflexión*, mediación y, por tanto, *determinidad*. Es esta reflexión, finitizada o transformada en algo exterior, lo que aparece en nosotros: en el interior de una oposición fundamental, la de la conciencia. Tal vez en esto puede radicar alguno de los motivos por los cuales Hegel se niega a pensar lo verdadero bajo la forma de lo sustancial (*en sí*): la reflexión no es *solamente* un conocer exterior del cual pueda prescindirse, no es simplemente un tratar de “alcanzar” lo verdadero de la sustancia; su actividad comporta *la esencia misma* de la sustancia, aquello que la configura, que rompe su inmediatez y que la restablece como saber de sí. Desde aquí es posible sostener que Hegel vislumbra un concepto “ontológico” de reflexión, fundiéndola con la objetividad en tanto es su determinidad.

La función “mediadora”, pero a la vez obstaculizante, del conocer finito será desarrollada a partir de la segunda sección, pues constituye el eje central del segundo modelo de asunción de la reflexión finita. Por este motivo, suspenderemos ahora el tratamiento de tal función para concentrarnos en la conexión de vida y espíritu, en el pensamiento infinito que es vida, conocer y autoconsciencia. Para comprender la profundidad de este vuelco será necesario aproximarse a la apropiación hegeliana de la filosofía de Aristóteles, precisamente en la medida en que el suabo se enfrenta al subjetivismo característico del pensamiento moderno tomando como aliado al Estagirita.<sup>433</sup> En esta apropiación el concepto de vida es clave, tal como señala Pöggeler: “En cierto

---

<sup>432</sup> Para el sentido en que la “sustancia es sujeto” y el “sujeto es sustancia” vid. D. Henrich, ‘Hegels Logik der Reflexion (neue Fassung)’, *Hegel-Studien Beiheft*, 18 (1978), 203–324 (pp. 206–2018).

<sup>433</sup> “Hegel vuelve consciente y constantemente a la filosofía antigua, y muy especialmente a Aristóteles, justamente para atacar lo más *nuevo* del tiempo *nuevo*, de la Modernidad, a saber: el agnosticismo de los discípulos de Kant, el

sentido, Hegel tomó un camino aristotélico; para Descartes la vida no es un fenómeno originario [*Urphänomen*], Kant la trata de modo más marginal (en una crítica de la facultad de juzgar), en cambio para Aristóteles lo-que-se-mueve-a-sí-mismo de la vida es el fenómeno originario del ente. En consecuencia, Hegel guió su filosofía especulativa de La Cosa y sus Categorías hacia el espíritu a través por la vida”<sup>434</sup>.

### 3.1. Raíces aristotélicas del concepto hegeliano de vida

Hegel posee una interpretación global de Aristóteles<sup>435</sup> en la que se reconoce a sí mismo casi como un seguidor, sucesor-parricida y realizador de lo pensado por el Estagirita.<sup>436</sup> Esto no se relaciona tanto con los aportes de Aristóteles a la Lógica —que para Hegel no son sino una suerte de inventario de las operaciones del entendimiento, bastante distante de su filosofar efectivo— cuanto con otros tres aspectos: i) el modo en que Aristóteles expande su principio filosófico a las diversas esferas del conocimiento de la realidad; ii) la determinación de la verdadera naturaleza especulativa del entendimiento; iii) la determinación esencial de lo infinito como pensar que se piensa a sí, el cual es vida y conocer. A pesar de la hondura y la extensión de su interpretación del Estagirita, sólo comparable en potencia, profundidad y capacidad de actualización a las emprendidas por Tomás de Aquino a propósito del problema ontológico de la *analogía entis* (la multivocidad de los sentidos del ser), y la de Heidegger a propósito de la *Ética Nicomaquea*, nos remitiremos en este instante exclusivamente a eso que Pöggeler<sup>437</sup> ha llamado “teleología de la vida”, la cual se vincula con aspectos pertenecientes a i y iii. Según la estructura teleológica de la vida, ésta encuentra su realización en el conocer(se) del espíritu. Para nosotros, esta idea ofrecerá una determinación más profunda de los conceptos de vida y reflexión que hemos venido tematizando.

Para explicar la conexión teleológica entre los conceptos de vida y conocer, Hegel acude a Aristóteles en una operación de comprensión-apropiación que puede caracterizarse como una *asimilación y modificación* de la teleología aristotélica en su propia teoría de la “autoconstitución de

---

subjetivismo egoísta de Jacobi y la desenfrenada subjetividad de los románticos, exhibicionistas de un *ego* hipertrofiado y, a decir verdad, un tanto patético. Cuál sea en general el sentido que Hegel cree encontrar en Aristóteles, y que él hace suyo, se dice en una sola palabra: relacionalismo” (F. Duque, ‘La naturaleza del Sujeto en la lógica hegeliana’, *Cuaderno Gris*, 2007, 27–42 (p. 34).

<sup>434</sup> Pöggeler op. cit. (1979), p. 363

<sup>435</sup> cfr. Werke, 19: 132ss.

<sup>436</sup> Aunque no nos ocuparemos específicamente del tema, debemos al menos apuntar que la comprensión hegeliana del concepto de vida también encuentra en Platón y al neoplatonismo uno de sus antecedentes. En este respecto, no debemos olvidar el impacto que tuvo en el Hegel de Frankfurt la lectura de diálogos como el *Fedro*, donde el problema de la vida, la belleza y lo eterno del alma tienen un lugar privilegiado.

<sup>437</sup> vid. Pöggeler, op. cit. (1993), p. 163.

la subjetividad”.<sup>438</sup> Este movimiento, denominado por el suabo como una “finalidad interna”<sup>439</sup>, atraviesa el entramado categorial que, según se ha visto, estaría en la base de Phä, a saber, el “esquema lógico del desarrollo del conocer”. De acuerdo con esta caracterización, aquello que conecta universalidad y particularidad (digamos: la esencia y su configuración) es la idea de una *actividad conforme a un fin inmanente* (es autofinalidad), que el filósofo denomina como *concepto* o, más específicamente, como *vida del concepto*: no la sustancia inmediata, ni tampoco su intuición, sino el concepto en tanto *sujeto autónomo* (un darse fines a sí mismo) es el objeto del conocer filosófico, aquello que debe ser tematizado por la ciencia y que consiste en una especie de salida de sí mismo que es más bien un regreso. Dado que Hegel ha hundido en lo profundo del todo de la vida la actividad de la reflexión, la vida debe reconocerse como vida del concepto o, de otro modo, la sustancia debe hacer *aparecer* la reflexión en ella misma: ser consciente de sí.

Ahora, la causa de que Hegel no llegase antes a semejante concepción podría radicar en dos motivos: i) porque bajo el influjo de Schelling y Hölderlin, e.d. de Spinoza, la sustancia no podía consistir en un “darse fines” que resquebrajaría *constantemente* su unidad absoluta y ii) porque sólo al final de su estancia en Jena comenzó el estudio profundo de Aristóteles<sup>440</sup>, lo que, en términos cronológicos<sup>441</sup> coincide aproximadamente con la elaboración del esquema categorial del desarrollo especulativo del conocer (1805/06). Para precisar aún más nos concentraremos en dos aspectos que, a nuestro juicio, se conectan directamente con la cuestión de la vida y el conocer, tal como ha sido expuesta hasta el momento: i) la traducción-apropiación hegeliana de los conceptos aristotélicos de

---

<sup>438</sup> vid. K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), p. 112.

<sup>439</sup> Düsing (1983: 111) señala que Hegel sólo comenzó a emplear el concepto de teleología en un sentido objetivo a partir de 1806, y no deja de llamar la atención sobre el hecho de que (vid. p.ej. Skp, GW 4: 235, GuW, GW 4: 339ss) anteriormente él había reconocido como una idea auténticamente racional el concepto kantiano de conformidad interna a fin, del cual incluso criticó la restricción crítica que lo confinaba en una facultad reflexionante de carácter subjetivo para la consideración orgánica de la objetividad. Resulta pues un tanto enigmático que Hegel sólo haya llegado a decidirse por conectar esta idea con las nociones de vida y conocer sólo a partir de la lectura de Aristóteles. Tal vez esto se deba a que Aristóteles (Met.1072b) está pensando expresamente en una teología, en la naturaleza de lo infinito, que además está fundada en la idea de un pensamiento infinito, que se piensa a sí en acto puro, consistiendo esta “reflexión” (más bien, especulación) en su vida eterna. Debe notarse que esto es perfectamente compatible con la proposición del inicio en el Evangelio de Juan (el inicio es *logos*, el *logos* es dios, y dios es vida), que despertó en el joven Hegel la idea de que hay proposiciones cuyo contenido las obliga a trascender la forma proposicional o de la reflexión. Posiblemente el estudio del pensamiento de Aristóteles vino a fecundar y cristalizar muchas nociones que Hegel venía madurando, y por ese motivo fue capaz de realizar una recepción tan profunda de su pensamiento. Con todo, Düsing considera que las reflexiones que Kant dedica a la teleología en KU, además de las *Briefe* de Jacobi y el neoplatonismo son determinantes para explicar la peculiar recepción hegeliana de Aristóteles.

<sup>440</sup> K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, op. cit., p. 110.

<sup>441</sup> Sabemos de esto gracias al informe de su en ese entonces alumno Georg Andreas Gabler, quien también lo acompañará a Berlín y llegará a sucederle en la cátedra; vid. Kimmerle, op. cit. (1967), p. 70-71.



*dynamis* (potencia) y *energeia* (acto) y ii) la interpretación de la definición teológica de la vida del absoluto (Met. 1074b 30) como un pensar del pensar (*noesis noeseos*).<sup>442</sup>

### 3.1.1. “En sí” y “para sí” como potencia (*Möglichkeit*) y acto (*Wirklichkeit*)

En el Prólogo a Phä Hegel se refiere al concepto de teleología en conexión con una crítica a Spinoza y su consideración, si bien actuante, puramente mecánica y sustancialista de la naturaleza (cfr. Werke 19: 179; trad. 275), patente, p.ej. en el Apéndice de la Proposición XXXVI de la *Ética* (“Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto”).<sup>443</sup> Allí se destierra a la teleología como un “asilo de la

---

<sup>442</sup> Advertimos que, tal como sostiene Düsing (*Das Problem der Subjektivität*, op. cit., pp. 305-327), la recepción hegeliana del *De anima* tiene un papel determinante a la hora de comprender la interpretación del *noesis noeseos* (así como también para la entera filosofía hegeliana del espíritu subjetivo; vid. Enz §378), en la medida es que es tal lectura la que determina la *naturaleza* (el *Gegenstand* de la conciencia) como un *nous* pasivo, en oposición al espíritu en tanto *nous* activo (cosa que, según sostiene Aubenque [op. cit. (1990), p. 219s], vulnera la letra aristotélica, la cual mantiene el *chorismos* entre lo divino y el mundo). Sin embargo, no es posible abordar en profundidad esta lectura debido a la amplitud que demanda este problema, que además exige una intervención expresa de la comprensión hegeliana del concepto kantiano-fichteano de imaginación productiva.

<sup>443</sup> Así, p.ej: “[...] El efecto producido inmediatamente por Dios es el más perfecto, y una cosa es tanto más imperfecta cuantas más causas intermedias necesita para ser producida. Pero, si las cosas inmediatamente producidas por Dios hubieran sido hechas para que Dios alcanzase su fin propio, entonces las últimas, por cuya causa se han hecho las anteriores, serían necesariamente las más excelentes de todas. Además, esta doctrina priva de perfección a Dios: pues, si Dios actúa con vistas a un fin, es que —necesariamente— apetece algo de lo que carece. [...] [Los hombres] no cesarán de preguntar las causas de las causas, hasta que os refugiéis en la voluntad de Dios, ese asilo de la ignorancia. Así también, cuando contemplan la fábrica del cuerpo humano, quedan estupefactos, y concluyen, puesto que ignoran las causas de algo tan bien hecho, que es obra no mecánica, sino divina o sobrenatural, y constituida de modo tal que ninguna parte perjudica a otra”. (*Ética*, p. XXXVI). El punto en disputa parece ser el siguiente: mientras que Spinoza supone que la sustancia es, como tal, el orden de la perfección de Dios ya *realizado* y necesario en sí mismo (ofrece ella misma la identidad de los atributos divinos), y por tanto el conocer finito debería indagar para descubrir las leyes eternas (pensamiento infinito) de los fenómenos (extensión) enlazados bajo conexiones causales, de modo que pudiese adquirir, en la medida de lo posible (y sin recurrir a la teleología cuando no entienda las causas de algo), el mayor entendimiento de lo que percibe, que expresa en sí e inmediatamente a Dios en su plenitud; Hegel considera que la sustancia, precisamente porque es el todo en su inmediatez, sólo expresa lo racional como algo *dado*, un orden ciego cuya verdad habría de descifrarse. Es ahí donde radica la necesidad de que lo natural salga de sí mismo y devenga otro, conocer. Pero (y esto Spinoza lo sabe, pero no como sujeto, sino como pensamiento cosificado: como *natura naturata*, atributo, *predicado*; como el planeta Solaris en la película de Tarkovski) la sustancia misma es esa mediación —por eso Hegel dirá que su tiempo no conoce la naturaleza de la mediación [Phä, GW 9: 19]—, ella contiene en sí misma la determinidad (la negatividad): no se trata entonces de que el orden natural sea el medio para un fin externo, sino que el fin, en tanto interno, es la vuelta del conocer a la sustancia, revelada como el conocer mismo. Para Hegel ese regreso sería lo pleno, precisamente porque lo dado se comprende como *puesto* y lo divino se comprende en su propio hacer y en su determinación (en lo otro de sí), y lo comprende como su esencia, no como algo accidental de lo que podría prescindir. Por este motivo Hegel no niega que la razón se encuentre en las leyes de la naturaleza entendida como un mecanismo, sino que replantea la relación que la razón tiene con sus propias leyes, mostrando la insuficiencia de un enfoque puramente mecanicista y remitiendo tales leyes a un conocer que se busca y se encuentra en ellas como el sí mismo. Contrariamente, en Spinoza, el conocer finito se dirigiría a algo que no es conocer (sí empero pensamiento, pero carece de reflexión pues no se percibe), donde se daría inmediata y ciegamente todo aquello que para el conocer finito sólo puede darse como mediación (por eso el conocer conoce por áreas *determinadas*, de condicionado en condicionado, dice Jacobi); pero en ese algo el conocer no puede *reconocerse*, no puede comprenderse a sí mismo, sino que tal comprensión última equivale más bien a su pérdida. Es exactamente ese el motivo por el que Schelling dirá que a lo absoluto sólo podemos acceder por medio de una *intuición*, y que las limitaciones puestas en la intuición son un recurso auxiliar para la construcción de la identidad. Spinoza y Schelling, siendo filósofos monistas, ven la mediación como síntoma de



ignorancia” que pretende justificar cualquier cosa, luego de haberla comprendido como finalidad exterior y, además, bajo una concepción del pensamiento que, a juicio de Hegel, es insuficiente: (sólo) como un entendimiento dirigido a lo empírico, buscando explicaciones necesarias y finales para lo contingente y lo arbitrario, lo cual sería fácilmente reducible bajo un modelo mecánico de explicación causal (e.d. sin necesidad de acudir a un propósito divino).

Contrariamente a esta “representación”, Hegel considera (Phä, GW 9: 20; trad.: 77) que la razón es un “hacer conforme a fin” (*das zweckmäßige Tun*), precisamente la definición —sostiene el suabo— que Aristóteles da a la naturaleza.<sup>444</sup> Pero ¿cómo entender esta misma definición para

---

imperfección, por eso *mutatis mutandis* sus pensamientos son sustancialistas. Hegel se encuentra, respecto a este punto, en las antípodas.

<sup>444</sup> Aristóteles llega a esta definición, que Hegel adapta a su pensamiento, a propósito de la composición hylemórfica de los seres naturales en el marco de una teoría general del movimiento (*kínesis*) o física. Sin embargo, el concepto de naturaleza (*physis*) tiene, al menos, dos sentidos que debemos diferenciar: en primer lugar, ‘naturaleza’ denota el conjunto de seres naturales considerados como un todo (Met IV 3 1005a20ss), siendo con ello el objeto de una sabiduría (la ciencia física) que habría de ser la ciencia primera si es que no hubiese un objeto más alto (i.e. un ente del cual no podría decirse que se mueve al mismo modo que los seres naturales: el ente inmaterial que se mueve sin ser movido). En segundo lugar, ‘naturaleza’ denota lo más propio de cada ente, su propiedad esencial en contraposición a lo que le adviene accidentalmente (Fis II 1 192bss). En este segundo sentido, la naturaleza es el principio inmanente del movimiento del ente, i.e. la actualización de la materia (*hylé*) a su forma (*morphé-eidos*) específica: “La naturaleza de lo que tiene en sí mismo el principio del movimiento sería la forma o la especie, la cual sólo conceptualmente es separable de la cosa. En cuanto a lo que está compuesto de materia y forma, por ejemplo un hombre, eso no es naturaleza, sino «por naturaleza». / La forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es lo que es cuando existe actualmente más que cuando existe en potencia” (Fis II 1 193b2ss.). Desde la última parte del pasaje citado salta a la vista que el que algo llegue a ser lo que es “por naturaleza” se relaciona con el paso de la potencia (la materia de ese algo) al acto (la forma o esencia de ese algo). Aristóteles vinculará ese paso con su peculiar comprensión de la causalidad según cuatro aspectos, donde la causa material se relaciona con la potencialidad, mientras que la causa eficiente (qué es lo que mueve a ese algo), la final (en vista de qué ese algo se mueve) y, naturalmente, la formal (cuál es la esencia de ese algo) se vinculan con la forma. Ahora bien, si tomamos en cuenta que para el Estagirita la causalidad no se relaciona, al menos no primordialmente, con el movimiento mecánico en virtud del cual algo causa un efecto en otra cosa (no es pues causalidad en un sentido moderno), sino que las cuatro causas nos dicen aquello que la cosa *es por naturaleza* (i.e. las causas son “causas de cosas”; A. Vigo, *Aristóteles. Una introducción* (Santiago de Chile: IES, 2007), p. 77.), entonces el propio concepto de naturaleza, entendido como el principio del movimiento o actualización de la materia, resulta ser un concepto de carácter marcadamente *ontológico* (es un principio configurador de lo que es cada ente). Desde esta perspectiva, podría afirmarse que el ente natural posee en sí mismo el principio en virtud del cual es aquello que es, siendo aquello que es su propio *fin esencial*. Sin embargo, la ejecución del movimiento particular en virtud del cual el ente natural actualiza su potencialidad requiere tanto de la acción de otros entes naturales (el crecimiento de la semilla, el árbol en potencia, requiere p.ej. de la lluvia) como también la presencia de un sinnúmero de aspectos que al ente no le son esenciales sino accidentales (p. ej. no es esencial que la semilla crezca en Cantoblanco el año 2013 [categorías de tiempo y lugar], pero toda semilla crece en un determinado año y sitio). De esta manera, la naturaleza, ahora entendida como un todo, se configura como un entramado de entes interrelacionados, los cuales dependen, para ser aquello que son esencialmente, de la intervención expresa de otros, los cuales, de diversas formas, actúan como causa de su movimiento natural; y también, por cierto, como causantes de su corrupción en el caso específico de que la materia del compuesto hylemórfico ya no sea capaz de soportar su forma esencial debido a la acción reiterada de otros entes naturales. Ahora, debido a que todo ente natural requiere de otro para actualizar su potencialidad y además, en virtud de su materialidad y la acción de otros entes, se ve expuesto a la corrupción y la destrucción, Aristóteles se pregunta por la posibilidad i) de entes naturales que, causando el movimiento de otros entes, tengan la peculiar característica de encontrarse eternamente en movimiento (sin corrupción: sólo se mueven en el tiempo y el espacio, pero no sufren cambios cualitativos ni cuantitativos; Met. IX 8 1050b15ss.); y ii) de una clase de ente que, encontrándose eternamente en movimiento (i.e. siendo la causa del movimiento de los entes naturales cuyo movimiento es eterno) no sea a su vez movido por nada, sino acto puro (sin potencia, i.e. sin materia). De tal pregunta se desprende la división del universo en dos regiones: la inferior, donde se encontrarían los entes naturales sometidos a corrupción, y la superior, donde se encontrarían los entes cuyo movimiento es eterno (los astros); pero junto con esto se desprende también la existencia de un primer motor de carácter inmaterial e inmóvil (i.e. *no natural*), entendido como causa del movimiento de los astros y, a través de ellos, de todo el

dos órdenes aparentemente contrapuestos? Parte de la idea ha sido expuesta; corresponde ahora explicitar su conexión con la recepción hegeliana del pensamiento aristotélico. Como señalamos más arriba, el concepto de “naturaleza” para Aristóteles se constituye, desde cierta perspectiva, como un *principio inmanente del movimiento del ente natural*<sup>445</sup>, ligándose, de esta forma, tanto con los conceptos de potencia y acto como con la composición hylemórfica de los seres naturales. Cada ser natural es “conforme a fin” en el sentido específico de que, a través de sus diversos niveles de desarrollo e interacción, va realizando aquello que es en potencia, de manera que el fin (la *forma*) actúa a través de todos los niveles del desarrollo, no es exterior al ente natural.<sup>446</sup> Pero, junto con esto, la naturaleza considerada como un todo se encuentra “atravesada” por el problema de la

---

movimiento de los entes de la región inferior (Met. XII 6; Fis. VIII 6). Deberemos ver, pues, cómo Hegel interpreta el esquema general que se ha delineado. Sobre punto, vid. A. Vigo, *Aristóteles. Una introducción*, op. cit., pp. 65-91; 121-184.

<sup>445</sup> En sus *Lecciones*, Hegel sostiene expresamente que Aristoteles comprende la naturaleza como idea de la vida: “Der Hauptbegriff des Aristoteles ist, daß er die Natur als Leben auffaßt, die Natur von etwas als ein solches, das Zweck in sich ist, Einheit mit sich selbst, die Prinzip seiner Tätigkeit ist, nicht übergeht, sondern nach seinem eigentümlichen Inhalt die Veränderungen sich gemäß bestimmt und dadurch sich darin erhält; er hat dabei die immanente innere Zweckmäßigkeit vor Augen, zu der er das Notwendige als eine äußere Bedingung betrachtet” (Werke 19: 174; trad. 272); “Das Natürliche muß als Selbstzweck in sich selbst betrachtet werden; die Idee, vorausgesetzt als ideell bestimmte Einheit, bewirkt *sich*. Die Natur des Lebendigen ist, ursprüngliche Bestimmtheit in sich zu haben, danach zu wirken: daraus entsteht Produkt, Nachfolgendes; dieses ist aber auch das Vorhergehende, Anfangende, – das Lebendige produziert nur sich selbst. [...] Das Leben ist die Energie, als Entelechie sich erhaltend. Was hier gesagt worden, liegt schon in demjenigen, was die selbst sagen, die die Natur nicht so vorstellen, sondern sagen: das werde erhalten, was so beschaffen wäre, als ob es zweckmäßig sei. Denn eben dieses erhält sich, ist ein sich selbst hervorbringendes Tun, – Natur. So hat Aristoteles den wahrhaften Begriff der Natur” (Werke 19: 176-177). Tal como subraya Valls Plana, *Del Yo al Nosotros*, op. cit., p. 159, en la sección Razón se encuentra el principio de conformidad interna al fin en conexión con la observación de la naturaleza, motivo por el que la teleología aparece como una *reflexión objetiva*.

<sup>446</sup> En sus *Lecciones*, Hegel subraya el hecho de que en el concepto aristotélico de naturaleza se encuentra tanto el momento de la finalidad (i.e. de la libertad o la actividad de la inteligencia) como el momento de la necesidad, así como también la intervención de potencias exteriores como una suerte de “medio indirecto” para la realización del fin inmanente del ente natural (Werke 19: 172-173). Estos componentes, que no parecen fáciles de compatibilizar, deben comprenderse, según Hegel, según la naturaleza hylemórfica del ente natural. De esta forma, por el lado de la materia, comprendida como potencia, se encuentra la *finitud* del ente, precisamente en la medida en que no comprende en sí la forma, sino sólo potencialmente. Por este motivo, la actualización de su potencialidad requiere, por una parte, de la intervención de un agente exterior (Aristóteles es finitista en lo relativo a la extensión material del ente natural, mientras que infinitista en su comprensión del *continuum* temporal y del movimiento), mientras que, por otra parte, tal actualización se halla sujeta a las leyes necesarias que rigen los comportamientos de los entes materiales (en caso extremo: la generación y la corrupción), abriendo paso además a circunstancias y características propias del ente natural que, sin embargo, no pueden ser consideradas como esenciales (por caso extremo, el accidente: algo que sólo puede ocurrir allí donde existe una finalidad). Pero por el lado de la forma, y en mayor medida, el ente natural posee un fin en sí mismo, el cual se realiza *a través* de la materia, i.e. a partir tanto de la necesidad que afecta al ente como también de las relaciones exteriores y las circunstancias accidentales que lo acompañan. Del mismo modo, la propia naturaleza, entendida como un todo vivo, realiza su *telos* a través de los entes naturales, i.e. se dirige hacia la forma pura: el pensamiento eternamente en acto. La realización del fin a través de la necesidad es vista por Hegel como una liberación de la necesidad misma: “So in allem, das zu etwas ist (ἐν ἐκὰ τοῦ) was einen Zweck in sich hat); es ist nicht ohne das, was seiner Natur nach notwendig ist, aber es ist nicht durch dieses; sondern dies Notwendige verhält sich nur als eine Materie. Es ist notwendig nur, insofern es Hypothese ist, nicht als Zweck; an der Materie ist das Notwendige, der Zweck aber im Grunde (λόγῳ).« Oder: »Das Notwendige ist an den natürlichen Dingen, insofern sie Materie und deren Bewegungen sind; beides« —Zweck sowohl wie Materie (Notwendiges)— »ist als Prinzip zu setzen, aber der Zweck ist das höhere Prinzip« gegen die Materie, der wahrhafte Grund, das Bewegende, was zwar das Notwendige nötig hat, aber es in seiner Gewalt behält, ihm nicht gestattet, sich für sich auszulassen, die äußere Notwendigkeit hemmt. Das Prinzip der Materie ist im Grunde (λόγῳ) verkehrt; der Zweck ist das Umkehren dieses Notwendigen, damit das Natürliche sich im Zwecke erhalte” (Werke 19: 181; trad. 276-277).

finalidad en la medida en que Aristóteles remite el proceso de actualización de la potencia al problema de la causación del movimiento de cada ente natural particular por otro (digamos la finitud del ente lo remite a otro para desarrollar su propia potencialidad). Como se dijo, desde este problema surge la necesidad teórica (digamos “dialéctica” en sentido aristotélico<sup>447</sup>) de pensar una modalidad distinta del ente natural (el movimiento eterno de los astros, los cuales no se componen materialmente de los cuatro elementos de la región inferior), así como también de un ente no-natural entendido como principio (*arché*) supremo del entero movimiento de la naturaleza, una inteligencia que es su fin y principio.<sup>448</sup> El asunto, para nosotros, es que del principio del entero movimiento natural depende, en definitiva, *la actualización de la potencialidad de cada ente particular*, es el principio universal de organización de lo particular: para ambos pensadores tal principio será el *noûs*, pero, como se verá, no lo entienden de igual manera.<sup>449</sup>

Ahora bien, justo antes de hablar de la razón y la naturaleza como un “hacer conforme a fin”, Hegel da un ejemplo —de tintes aristotélicos<sup>450</sup>— que nos permite aproximarnos a su interpretación del asunto:

“Si el embrión es, ciertamente, ser humano *en sí*, entonces no lo es en cambio *para sí*; sólo es ser humano para sí como razón formada [*gebildete Vernunft*], que se ha *hecho* [a sí] aquello que es en

<sup>447</sup> Aubenque subraya una diferencia entre Hegel y la tradición de la dialéctica que puede relacionarse con este giro. Sobre el pasaje de la Introducción a Phä donde Hegel caracteriza a la experiencia de la conciencia como un *movimiento dialéctico* (la inversión interna de la conciencia), sostiene lo siguiente: “Man kann sich eine radikalere Umwandlung, ja Umkehrung dessen vorstellen, was bis dahin als Dialektik gegolten hatte. Denn sowohl bei Kant als auch bei Aristoteles war die Dialektik nur dort am Werk, wo keine *Erfahrung* gegeben war, ja gegeben werden konnte. Selbst bei Platon war die Dialektik das Vorfeld der höchsten Erfahrung, nicht diese Erfahrung selbst” (Aubenque, op. cit. (1990), p. 223). Al integrar el dinamismo superador de la finitud de la reflexión en el objeto absoluto de la filosofía, vinculándolo, en tanto “aparición primordial” de tal objeto, con la vida, Hegel genera las condiciones tanto para pensar la dialéctica como un movimiento *objetivo*, como para considerarla el movimiento general del conocimiento científico, no una antesala para llegar a él. Aubenque se refiere a la diferencia entre la dialéctica de Aristóteles y Hegel utilizando una fórmula muy precisa. Ambas se relacionan, de un modo diferente, con la totalidad y la especulación, pero la especulación adquiere la forma dialéctica en Aristóteles allí donde no hay ciencia posible, o al menos mientras no la encuentr (loc. cit.), pues, según Aubenque, sería una suerte de “medio del lenguaje” allí donde no podemos tener experiencia de la totalidad, produciendo entonces un conocimiento probable de ella. De acuerdo con esto, “der Totalitätsanspruch wird [...] bei Aristoteles um den Preis der Wissenschaftlichkeit erkaufte, was sicherlich eine gewisse Defizienz bedeutet” (ibíd., p. 224). Nótese que es esta misma idea aquello que llevó a Kant, por un lado, a considerar la dialéctica como una “lógica de la apariencia” y, por el otro, a comprender la especulación como un conocimiento teórico deficiente.

<sup>448</sup> Aristoteles señala en la *Metafísica*: “El Principio y el primero de los entes es inmóvil tanto en sí mismo como accidentalmente, pero produce el movimiento primero eterno y único” (Met XII 8, 1073a22-25).

<sup>449</sup> Es palpable la influencia de la tradición neoplatónica en la concepción hegeliana del *noûs* aristotélico. Sobre el sentido de la autoconciencia en Plotino (V 3)\*, *Acta Philosophica*, 1999, 45–68. Para una introducción general al Neoplatonismo vid. F. Martínez Marzoa, *Historia de la Filosofía I* (Madrid: Istmo, 2010), pp. 244–261; J. Alsina, *El Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*. (Barcelona: Anthropos, 1989). Sobre la conexión entre Neoplatonismo e Idealismo Alemán, vid. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, op. cit.; para la recepción hegeliana del Neoplatonismo vid. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, op. cit. pp. 132-159.

<sup>450</sup> No obstante, si se sigue la propuesta de Förster (*Die 25 Jahre der Philosophie*, op. cit. p.p. 251-276; 286-298) también deberíamos reconocer allí una influencia de la botánica de Goethe, cuya metodología se conecta con el concepto de “entendimiento intuitivo”. Con todo, la influencia de ambos pensadores no parece ser excluyente.

sí. Sólo esto es su realidad efectiva. Pero el resultado [i.e. el fin realizado] es él mismo immediatez simple, pues es la libertad autoconsciente [i.e. el ser-sujeto] que reposa en sí misma, y que no ha apartado a un lado la oposición [i.e. el proceso de actualización de lo que es en sí, su proveniencia desde el ser natural], dejándola tirada, sino que está reconciliada con ella” (Phä, GW 9: 20; trad. 77).

El ejemplo es significativo por muchas razones, pero las más inmediatas son las siguientes: i) allí se muestra cómo Hegel integra en terminología propia<sup>451</sup> los conceptos aristotélicos de “potencia” y “acto” (“en sí” y “para sí”); y ii) se describe el paso del en sí al para sí en términos del paso de lo natural a la razón autoconsciente, que además se reconcilia con el devenir que ejecuta el paso mencionado. Desde esta perspectiva, puede sostenerse que Hegel conecta vida y razón a propósito de las posibilidades otorgadas por el planteamiento aristotélico, sin ceñirse enteramente a su letra. La naturaleza (y con ello la sustancia en cuanto *subjectum*), considerada como lo *en sí* (la posibilidad), es “lo inmediato, lo que está en reposo como lo en sí, lo inmóvil”, pero, dado que ella contiene *en sí* el principio de su propio movimiento (i.e. su fin, el *eidos*), ella es, al mismo tiempo, “lo que se mueve a sí mismo o sujeto”. Es en esta condición de ser-sujeto y de darse fines donde radica su efectividad, pues “su fuerza para mover, tomada abstractamente, es el ser para sí o la pura negatividad” (Phä, GW 9: 20; trad. 77). De esta manera, aquello que pone el movimiento en la naturaleza, entendida como vida infinita, parece ser un acto dirigido hacia el propio sujeto, el cual se encuentra en la naturaleza sólo como un *ser en sí*; pero, se insiste: tal movimiento *se encuentra en la propia naturaleza*, motivo por el que Hegel sostiene que el fin *de la naturaleza* es revelar su condición subjetiva. El filósofo hace de la subjetividad, de lo negativo o la reflexión, el principio inmanente del movimiento de la sustancia, el principio en virtud del cual la vida se realiza desplegando su potencialidad, configurándose idealmente. En cierto sentido, la vinculación de la *dynamis* y el *Fürsichsein* es posible porque la realización de la naturaleza (su paso al acto) coincide con la actividad negativa del sujeto, el cual, en la medida en que es “libertad autoconsciente” o pensar (concepto), implica necesariamente una autorreferencia o apercepción en virtud de la cual se conoce en su propio hacer; por eso la determinidad de la naturaleza o el en sí es el ser para sí del sujeto autoconsciente. De este modo, lo en sí, en la medida en que es realmente efectivo, contiene la *mediación conceptual* (la actividad del sujeto) y, en tal sentido, es el ser para sí del sujeto mismo, el desarrollo de su reflexión autoconsciente. Por tanto, este movimiento puede ser comprendido como el movimiento de la vida misma, su realización como autoconocimiento del sujeto en aquello que es

---

<sup>451</sup> La traducción puede corroborarse tanto en la traducción hegeliana de un pasaje del *De Anima* (Kern, op. cit. (1961)), como también en sus *Lecciones* sobre Aristóteles: “Das Nähere sind nun die zwei Hauptformen, welche er bestimmt: a) als die der Möglichkeit ((δύναμις), *potentia*) und b) der Wirklichkeit (ἐνέργεια), *actus*), noch bestimmter der *Entelechie* (ἐντελέχεια), welches in sich Zweck und Realisierung des Zwecks ist” (Werke 19: 154; trad., 257).

en sí, como espíritu.<sup>452</sup> En su plena consecución, Hegel lo caracterizará como un retorno a la simplicidad de lo inmediato tras haberse plenificado o realizado a través de la mediación:

“El resultado sólo es lo mismo que el inicio [*Anfang*] porque el *inicio* es *fin* [*Zweck*]; —o lo efectivo [*Wirkliche*] sólo es lo mismo que su concepto porque lo inmediato, en cuanto fin, tiene en sí mismo al sí mismo o la efectividad pura. El fin llevado a cabo o lo efectivo que es ahí [*daseiende Wirkliche*] es el movimiento y el devenir desarrollado; precisamente esta inquietud es el sí mismo; y es igual a aquella inmediatez y simplicidad del inicio porque es el resultado, [i.e.] lo retornado a sí, —pero precisamente lo retornado a sí es el sí mismo y el sí mismo es la igualdad y la simplicidad que se relaciona consigo misma [en lo otro, en lo en sí]” (Phä, GW 9: 20; trad. 77-78).

En cuanto inicio plenificado, el fin o regreso a sí del sujeto se constituye como un *movimiento cumplido* o *entelequia* (cfr. Werke 19: 158ss;), en el sentido preciso de que el sujeto se conoce a sí mismo (reflexiona hacia sí) partiendo de su ser sustancial, el cual se ofrece así como *posibilidad de autoconsciencia*. Notemos que la vida es potencialmente sujeto, el abandono de su inmediatez consiste en que ella se configure de acuerdo a su propio *concepto* (el *eidos*), reconociéndose así como *espíritu infinito*, lo cual siempre fue, aunque no como *ser para sí*. Desde esta óptica, el movimiento de regreso hacia el sí mismo es el reconocimiento del sí mismo en la vida, no una suerte de salida desde la vida hacia un más allá de ella misma (pues la vida ya es el todo); por tanto, puede decirse que todo el movimiento instaurado por la reflexión permanece siempre en sí mismo, con lo que, en cierto sentido, es inmóvil: tal como la vida, se mantiene inquieto en su inquietud, sólo que *lo reconoce*.<sup>453</sup> Hegel interpretará el concepto aristotélico de motor inmóvil, y en general al pensar

---

<sup>452</sup> Förster (*Die 25 Jahre der Philosophie*, op. cit. p. 296) subraya un pasaje tomado de las Lecciones de Historia de la Filosofía (donde se dedica un apartado entero al concepto de desarrollo desde la perspectiva de la apropiación hegeliana de conceptos aristotélicos) donde se diferencia entre las cosas naturales y el espíritu en cuanto ser para sí (allí, según Förster Hegel habría dado un paso más allá de Hegel). La diferencia básica consiste en que el individuo natural, pese a pertenecer a un solo ciclo, no logra mantener tal unidad (o ésta recae en una universalidad exterior: el género), sino que se dispersa *aparentemente* en muchos individuos. Contrariamente, el ser espiritual es capaz de abarcar la diferencia del desarrollo en cuanto momentos de su ser para sí, lo cual está en la base de la conciencia histórica: “Bei den natürlichen Dingen ist es freilich der Fall, daß das Subjekt, was angefangen hat, und das Existierende, welches den Schluß macht — Frucht, Samen—, zweierlei Individuen sind. Die Verdoppelung hat das scheinbare Resultat, in zwei Individuen zu zerfallen [...]. Im Geiste ist es anders. Er ist Bewußtsein, frei, darum, daß in ihm Anfang und Ende zusammenfällt. Der Keim in der Natur, nachdem er sich zu einem Anderen gemacht, nimmt sich wieder in die Einheit zusammen. Ebenso im Geiste; was an sich ist, wird für den Geist, und so wird er für sich selbst. Die Frucht, der Same wird nicht für den ersten Keim, sondern nur für uns; beim Geiste ist beides nicht nur an sich dieselbe Natur, sondern es ist ein Füreinander- und eben damit ein Fürsichsein. Das, für welches das Andere ist, ist dasselbe als das Andere. Nur dadurch ist der Geist bei sich selbst in seinem Anderen. Die Entwicklung des Geistes ist Herausgehen, Sichauseinanderlegen und zugleich Zusichkommen” (Werke 19: 41).

<sup>453</sup> Hegel sostiene en sus *Lecciones*: “Tätigkeit ist auch Veränderung, aber Veränderung als identisch mit sich bleibend, —ist Veränderung, aber innerhalb des Allgemeinen gesetzt als die sich selbst gleiche Veränderung, —ist ein Bestimmen, welches ist Sichselbstbestimmen. In der bloßen Veränderung ist dagegen das Erhalten seiner in der Veränderung noch nicht enthalten. Das Allgemeine ist tätig, bestimmt sich; und der Zweck ist das Sichselbstbestimmen, was sich realisiert. Dies ist die *Hauptbestimmung*, auf die es bei Aristoteles ankommt” (Werke 19: 153-154; trad. 259).



infinito, en vista de esta determinación del movimiento perfecto, con lo cual modifica la teoría aristotélica.

### 3.1.2. *Noesis noeseos*: el pensar infinito

Tal vez el concepto que engloba la recepción hegeliana del pensamiento aristotélico venga dado por el principio que le es adscrito al Estagirita en las *Lecciones*. Allí se señala que, frente a la objetividad universal (pero inmóvil) de la idea platónica, lo propio de la filosofía de Aristóteles es “el principio de la vivacidad, el principio de la subjetividad [...] no en el sentido de una subjetividad contingente, solamente particular, sino en el sentido de la subjetividad pura” (Werke 19: 153; trad. 258). Ahora bien, a partir de lo que se ha expuesto es posible formarse una idea del sentido de esta “subjetividad pura” que Hegel ve en la filosofía aristotélica: se trata de la actividad del pensar (la forma, el fin) enraizada en la naturaleza, entendida como vida e infinitud, como *reflexión esencial en sí*. Es tal actividad aquello que instaaura el movimiento vital, es la *energía* de la sustancia, lo que pone la determinidad (la negación, la separación) en el ente en sí, de modo que éste adquiera una configuración particular.

Naturalmente, es imposible explorar ahora el vasto alcance de esta concepción, así como la profundidad del vínculo (y el no-vínculo) entre ambos pensadores; por este motivo nos concentraremos en lo que para nosotros tiene mayor importancia, a saber, la idea del pensar infinito como reflexión en la naturaleza, como movimiento perfecto o *entelequia*.

Esta idea es desarrollada por Hegel en conexión con el concepto cosmo-teológico de motor inmóvil, o, más específicamente, con la idea de la vida infinita y supremo fin de la naturaleza considerada como *pensar del pensar* o *especulación* (es muy significativo que Hegel traduzca ‘*theoria*’ por especulación).

Como se sabe, Aristóteles llega a la formulación de esta forma peculiar de *ousía* por una doble vía: desde la perspectiva de la física (digamos, un argumento cosmológico), la concatenación causal del ente en el marco del *continuum* sucesivo infinito del movimiento natural torna necesaria la pregunta por la causa de este movimiento. Debido a que la sustancia material (incorruptible o corruptible) no sólo mueve sino que también es movida por algo (sólo así actualiza su potencialidad, su fin natural), el principio inquirido debe ser una forma de sustancia de carácter no sensible: forma y actualidad pura (Fís VIII 6). Tal principio del movimiento es el “primer motor” del universo, determinante, en primer lugar, de la traslación eterna de los astros y, a través de esto, del movimiento de los entes de la región inferior. Ahora bien, la segunda vía mediante la cual Aristóteles llega a la



formulación del “primer motor” acontece en el Libro XII de su *Metafísica*, el cual se constituye como una *ousiología* que culmina con la determinación de la sustancia divina. Esta segunda vía cobra mayor relevancia para nosotros.

En el marco de la determinación del objeto de una ciencia primera<sup>454</sup> (Met IV), la sabiduría, Aristóteles se pregunta por aquello que constituye al ente en cuanto tal, i.e. no en vista de un determinado respecto accidental (p.ej. la magnitud en el caso de la ciencia matemática), o algún género (p.ej. ‘animal’ en el caso de la zoología), sino el ente en cuanto ente universal (en términos hegelianos, aquello que es en y para sí). De este modo, la ciencia primera se constituye como una *ontología general* en el sentido específico de que su objeto no es el ente en vista de un determinado predicado (digamos, un sentido focal específico), sino, más bien, es el sustrato (*hypokeímenon*) del cual toda predicación depende: la *ousia primera* o sustancia (Met VII 1). Los modos de ser de la *ousía* son: la *ousía* sensible corruptible; la *ousía* sensible no corruptible y la *ousía* no-sensible. Esta distinción es relevante aquí, pues el Estagirita reconducirá la pregunta por el ente en cuanto ente (el objeto de la ciencia primera) a la pregunta por el *summun ens*, objeto de la ciencia teórica teológica (no de la matemática o la física) en la medida en que es el ente divino (la *ousía* no-sensible) aquello que, por un lado, no depende de nada y de lo cual todo depende, mientras que, por el otro, es la sustancia más universal y prioritaria. Precisamente porque no es sensible, no puede haber sobre ella una predicación no-esencial (no está expuesta ni al movimiento ni al accidente, su ser es pleno), de modo que constituye el “significado básico” de todas las sustancias predicables según la diversidad de categorías. Así, Aristóteles llega a preguntarse por el modo de vida correspondiente a la sustancia divina, la cual, careciendo de materia (por tanto de potencialidad), habría de ser determinada, primariamente, según su pura forma esencial (acto puro). De esta manera, aquello que constituye su *sustancia* es idéntico a su predicado esencial, i.e. es idéntico a su forma (*eidos*), de manera que, en su eterna actividad, no se relaciona con nada más que consigo misma (no se mueve) pues lo contrario indicaría una carencia o potencialidad: es *forma sustancial* y, en cuanto tal, principio primero en acto.<sup>455</sup>

---

<sup>454</sup> Al respecto, vid. Vigo, *Aristóteles. Una introducción*, op. cit. pp.: 142ss. D. Fonfara, ‘Aristoteles’ Erste Philosophie: Universalistische oder paradigmatische Ontologie?’, ed. K. Engelhard, *Aufklärungen*, Philosophische Schriften (2002), pp. 15–37.

<sup>455</sup> Duque lo expresa del siguiente modo: “En la *Metafísica*, la calificación de la *ousía* divina como «primera» tiene un valor axiológico, de rango, pues capitanea, en efecto, la serie de los contrarios, en el sentido de que en ella no cabe contradicción alguna (es absolutamente simple). Ahora bien, el único principio simple pensable (no sin dificultad) sería aquel individuo tan perfecto que no tuviera necesidad de moverse ni de ser movido para existir, ya que coincidiría exactamente consigo mismo, y sólo con él (su definición, su *lógos* o esencia estaría absolutamente absorbida en su individualidad existente). Ni siquiera sería lícito decir de él que es sujeto o sustrato de sí mismo, pues ello implicaría una escisión interna entre su ser y su esencia. Pero entonces, ¿qué puede decirse de él aunque sea sólo por analogía? Sólo esto: *archè gàr he nòesis*: «el principio, en efecto, es la intelección» (1072a 30)” (op. cit. (2007), p. 31).

En este punto convendría situar la conocida concepción aristotélica del *noûs* divino (Met XII 7-9): Aristóteles se ve en la necesidad de explicar qué clase de actividad es propia de la sustancia divina. Tomando en cuenta su existencia inmaterial (y todo lo que a ella se asocia: incorruptibilidad, intransitividad, autarquía, etc.), así como también el hecho de que es el principio del movimiento de la naturaleza (Hegel comprende tal principio como causa final hacia la que el proceso de causación eficiente tiende como a su fin), la actividad de la sustancia absoluta es comprendida como algo que mueve sin ser movido, tal como el objeto del deseo amoroso o el objeto del pensamiento (Met XII 1072a26ss.). Este modo de *vida* es propio del *noûs infinito*, y está determinado como una actividad teórica análoga a la alcanzada, en momentos aislados, por los seres humanos (pensemos, p.ej. en el placer que produce comprender una idea especialmente difícil), pero es vida infinita y perfecta. Asimismo, el objeto de tal pensar no puede ser otra cosa que él mismo (pues esto implicaría que el pensar, entendido como *noûs pasivo*, debe adecuarse a un otro, cambiando con ello), i.e. debe pensar ideas (y entre ellas, las más perfectas, vgr. la de bien: el principio del movimiento cósmico universal).

Respecto al argumento general que se ha procurado esbozar, Hegel no ahorra loas al mismo, llegando incluso a sostener que es imposible ir más lejos en lo referente a esta suprema idea especulativa<sup>456</sup>, lo que ya nos indica que interpreta el sentido del *noûs* aristotélico como la idea racional o la identidad de subjetividad y objetividad. Ahora bien, de la recepción específica de este pensamiento por parte de Hegel (la cual, como ya advirtió Michelet según Düsing, se sostiene en una traducción deficiente de un pasaje crucial del texto aristotélico<sup>457</sup>) son dos los puntos en los que nos detendremos, aunque sea brevemente: i) la forma *proposicional* en la que Aristóteles expresa el problema *ontológico* de la sustancia; ii) la naturaleza, en cuanto vida, como el “lugar” donde acontece la reflexión del pensar que se piensa a sí mismo, i.e. la objetividad como depositario o receptor de la actividad infinita del pensar absoluto.

### 3.1.2.1. Forma proposicional

Pese a que el primero de los aspectos que buscaremos poner de relieve tiene un carácter marcadamente formal y, en cierto sentido, más acotado, no es por ello menos importante, sobre todo si se tiene en consideración su conexión con el problema de la proposición especulativa, que, entre

---

<sup>456</sup> Lo cual, ciertamente, presenta una dificultad en lo relativo a la comprensión del enfoque historicista que Hegel imprime al estudio de cada pensador. No obstante, Hegel considera que la realización metódica y sistemática del principio especulativo “avistado” por Aristóteles se encuentra en su filosofía, motivo por el cual es necesario incorporar un nuevo paradigma racional. Vid. K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, op. cit. p. 132.

<sup>457</sup> Vid. K. Düsing, ibíd., p. 128; H. Gadamer, ‘Hegel y los filósofos griegos’, en. op. cit. (2007), pp. 41-43; P. Aubenque, op. cit. (1990), p. 219.

otras cosas, es la manera metódico-formal en la que hasta 1807 Hegel busca expresar el movimiento característico del absoluto, entendido como subjetividad viva o concepto especulativo.<sup>458</sup> Ahora bien, el enfoque aristotélico es, sin embargo, el de la predicación respecto al ente finito, por lo que el planteamiento adquiere una relevancia para expresar la naturaleza infinita del pensar absoluto sólo por extensión o de un modo derivado; el asunto ahora es ver cómo sucede esta extensión.

En el espacio argumentativo abierto por la pregunta sobre el ente en cuanto ente, entendido como objeto de una pretendida ciencia primera, surge un doble criterio de caracterización que lo vinculará tanto con la sustancia (*ousía*) como con la esencia (*morphé-eidos*). El primer componente de este criterio se relaciona directamente con la diferenciación entre lo sustancial y lo accidental del ente, y es significativo que se desarrolle en conexión directa con el ámbito de la predicación, pues ya nos señala el sentido ontológico que este ámbito adquiere desde Aristóteles. El primer aspecto del criterio señalado (cfr. Cat 5; Met IV, VI) tiene como eje el ‘decirse de’ en referencia al ente, de modo que, desde aquí, la sustancia es aquello que no puede decirse de ninguna otra cosa, i.e. no puede constituir predicado alguno de un sujeto proposicional; frente a esto, el accidente se define por su disponibilidad para ser dicho de otra cosa diferente, ocupando así la posición del predicado en la proposición. Vistas así las cosas, la *ousía* es considerada como sustrato o *hypokeímenon*<sup>459</sup> de los predicados puesto que, en la posición de sujeto proposicional, denota algo que existe de modo autónomo y separado (individual), mientras que los predicados, que denotan más bien accidentes, existen sólo de un modo secundario —su existencia “descansa” en la *ousía*—, como la determinación (no esencial) de un “algo” diferente.

En Cat. 2-6 Aristóteles provee, además, otras características de la sustancia<sup>460</sup>, las cuales complementan y profundizan el sentido general del ‘decirse de’ desde el punto de vista de la inherencia (‘estar en’); de estas características es importante, para nosotros, destacar la siguiente: la *ousía* es capaz de recibir determinaciones contrarias sin perder ella misma su propia identidad, de manera que se constituye también como la base del cambio y, en general, de los procesos que

---

<sup>458</sup> Sobre este punto, Düsing (*Hegel und die Geschichte der Philosophie*, op. cit., p. 112) sostiene lo siguiente: “Was ein solches Subjekt ist, kann daher nicht einfach in einem Prädikat ausgesagt werden. Es bedarf vielmehr nach Hegel eines „Spekulativen Satzes“, der keine einzelner Satz mehr sein kann, zur Explikation der Selbstbewegung des reinen Ich oder des Begriffs, der sich in dieser Dialektik selbst begreift.” No obstante, Düsing advierte lo siguiente: “Ausdruck findet diese dialektische Bewegung des Sich-Anders-Werdens und Sich-selbst-Begreifens erst in der logischen Verbindung mehrerer Sätze spekulativen Inhalts, also im spekulativen Schluß. Deshalb hat Hegel später die Lehre vom spekulativen „Satz“ nicht mehr beibehalten”. Para los límites metódicos del concepto de proposición especulativa, vid. Duque, ‘Propuesta de Lectura de la Proposición Especulativa’, en op. cit. (1990).

<sup>459</sup> “El sujeto es aquello de lo que se dicen las demás cosas, sin que él, por su parte, se diga de otra” (Met VI, 3 1028b36).

<sup>460</sup> Cabe apuntar que allí Aristóteles distinguirá entre una *ousía* primera y una segunda, cosa que no sucede en Met. Sin embargo, esta distinción quedará asumida en la relación entre el sustrato y la esencia, la cual puede ser considerada bajo aquello que en Cat se denominó *ousía* segunda, a saber, la predicación del género, la especie y la diferencia específica. Al respecto vid. Duque, op. cit. (2007), pp. 29-31.

involucran movimiento, siendo, con ello, el sujeto *real* (digamos la cosa, el objeto) del cual se perciben y predicen estados determinados de actualización, los cuales, en la medida en que sean accidentales (pues, como veremos, hay una predicación no-accidental sino esencial), carecen de identidad y subsistencia propia.

Ahora bien, una vez delimitada la diferencia entre sustancia y accidente, corresponde preguntarse por aquello que hace que la sustancia sea la sustancia, i.e. corresponde indagar en la naturaleza misma de lo sustancial y allí surgen nuevas distinciones, tal como se aprecia desde el comienzo de Met VII 3. Allí se constata que, dentro del ámbito *no accidental* del ente sustancial, encontramos que éste se dice en cuatro sentidos principales: en vista de la esencia (*to ti ên eînai*), de la universalidad (*to kathólon*), del género (*to génos*) y del sustrato (*to hypokeímenon*). Como puede apreciarse, si se toma en cuenta lo mencionado anteriormente sobre la composición hylemórfica del ente natural, los primeros tres aspectos se relacionan directamente con la *forma*, mientras que el último lo hace más bien con la materia; de este modo, la pregunta se dirige hacia qué es lo que constituye “lo sustancial” del ente sustancial: o bien su aspecto material o bien su aspecto formal.

En una primera aproximación podría parecer, si seguimos el criterio de distinción de la sustancia respecto del accidente, que la respuesta aristotélica se inclinaría por el lado del sustrato, i.e. de la materia, por cuanto es debido a su no predicabilidad que la sustancia obtiene una prioridad “óntica”. Sin embargo, el asunto no consiste ahora en distinguir lo sustancial de lo accidental sino de establecer la prioridad entre los miembros del compuesto hylemórfico, i.e. de diferenciar los “momentos” del ente sustancial mismo: qué es lo que hace que el ente sea un ente. Por tal motivo, la referencia a los aspectos accidentales queda, por decirlo de algún modo, suspendida de la pregunta. Puesto así el problema, sucede que, si se adopta irrestrictamente el criterio de no-predicabilidad, llegaría a afirmarse que lo sustancial del ente consiste en una materia *indeterminada*, lo cual haría del ente algo indiferenciable (en rigor, ningún algo). Es necesaria por tanto la intervención de la *forma*, del *eidos*, lo cual nos traslada al segundo aspecto del criterio de determinación de la sustancia.

Ya en Platón, cuando se habla de forma, no se habla de un aspecto accidental más, pues, si bien, como sostiene Aristóteles, el ente se dice de muchas maneras, sólo una de ellas dice lo que es esencialmente, aquello que da con su forma “natural”. Lo mismo puede decirse desde los términos avistados a propósito de la física: sólo una clase de predicación, la esencial, refiere aquello que pone en acto la potencialidad de la materia, la fuente desde la que el sustrato indeterminado adquiere una existencia distinta o determinada. Desde la consideración del papel *esencial* de la forma puede entenderse la negativa aristotélica a aceptar una materia indeterminada como aquello que constituya “lo sustancial” de la sustancia, pero también encontramos un motivo adicional: es sólo a partir de la intervención de la actividad o la forma que aspectos no-esenciales del ente pueden entrar en conexión

con el sustrato (digamos: la actividad esencial de la forma opera como vínculo de los accidentes con el sustrato), pues es la forma, la esencia, aquello que primeramente dispone su *naturaleza* o su determinación: su existencia separada, a la que le advienen aspectos accidentales. Por tanto, la sustancia no sólo ha de ser vista como un sustrato sino también como un sustrato *determinado* según su esencialidad, i.e. según la actualización de su potencia; sólo de esta forma la *definición* (*lógos*) puede expresar la determinación esencial del ente, la cual no es sino la actividad de la forma en la materia. Dado que la definición señala *lo que es* el sujeto, su forma predicativa puede entenderse, en su especificidad, como una *proposición de esencia*, la cual comprendería en sí los momentos del sustrato material y de la determinación formal.<sup>461</sup>

---

<sup>461</sup> Düsing vincula expresamente la determinación de esencia aristotélica con el problema de la proposición de esencia hegeliana: “Nach Hegel unterscheidet sich der *philosophische Wesenssatz*, der eine Wesenserkenntnis liefert, grundsätzlich von der Aussagen des gewöhnlichen und des formalen Denkens. [...] Im philosophischen Wesenssatz [...] ist das Prädikat nicht eines unter vielen, das außerdem nicht nur diesem, sondern auch anderen Subjekten zukäme; das Prädikat enthält vielmehr, was das Subjekt ist, es sagt seine „Substanz“, sein „Wesen“ oder seinen „Begriff“ aus. Hegel erinnert damit wohl an die Aristotelische Wesensbestimmung in ontologischer Bedeutung. Danach kommt einem einzelnen Seienden, einer ersten οὐσία, der jeweilige Wesensbegriff, das τί ἦν εἶναι, notwendigerweise zu, wenn diese οὐσία in ihrem Sein erkannt werden soll; sie steht nach Aristoteles mit ihrem Wesensbegriff nicht nur in logisch-definitorischer, sondern auch in ontologischer Einheit. Hegel verändert diese Wesensbestimmung jedoch grundlegend, indem er sie in seine Konzeption der Subjektivität einordnet” (Düsing, *Das Problem der Subjektivität*, op. cit. pp. 198-199). Es precisamente esta transformación aquello a lo que deberemos dirigirnos en el cuerpo del texto, al menos en términos generales. Pero cabe apuntar dos problemas básicos provenientes del concepto aristotélico de esencia. El primero radica en la correspondencia entre el ente y la proposición que predica su esencia: “[...] dürfte die Notwendigkeit der Entsprechung von Substanz (erster Ousia) und Subjekt (Hypokeimenon) kaum hinreichend zu beweisen sein” (Düsing *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, op. cit. 118); o de otro modo: “¿cómo es posible que la palabra y el ser, el *lógos* y la *ousía* puedan coincidir en algo, o sea, que puedan ser lo mismo y ser dichos de lo mismo? (Duque, op. cit., p. 29). El segundo radica en lo problemático de la “identidad” entre la esencia y el sujeto (lo universal y lo singular, la forma [según Cat. la *ousía* segunda, la especie y el género] y la materia [*ousía* primera]), allí donde Aristóteles, tal como señala Aubenque (ibíd., p. 216), pretende, ante todo, evitar la contradicción en lo relativo a la cuestión del ente y su predicación: “Gerade ein sinnliches, vergängliches Einzelwesen ist in dem, was es ist, nur angemessen erkennbar durch sein in der spezifizierenden Bestimmung sich ergebenden ἄτομον εἶδος, seine infima species; diese macht zwar sein wesentliches Wassein aus, aber eben nicht sein Einzelsein. [...] So ist das Prinzip der Individualität und des eigentlichen und selbständigen Seins von etwas diesem gerade unwesentlich und, für sich genommen, sogar nur reine Möglichkeit, die selbst etwas Unbestimmtes und Unerkennbares darstellt. Dies aber paßt kaum zu dem ontologischer Ansatz, das Einzelwesen sei das eigentliche, selbständige Seiende und als solches auch erkennbar” (Düsing op. cit., p. 119). En este mismo respecto sostiene Aubenque: “Im Unterschied zu Parmenides und im klaren Gegensatz zu Antisthenes, der aus Parmenides’ Prämissen die radikale Folgerung von der Unmöglichkeit der Prädikation gezogen hatte, akzeptiert Aristoteles zwar den nicht-tautologischen Satz, aber im Unterschied zu Hegel will er festhalten, daß ein solcher Satz nicht widersprüchlich zu sein braucht. / Wo liegt nämlich der Widerspruch oder, richtiger gesagt, der Anschein des Widerspruch im prädikativen Satz? Sicherlich in der Tatsache, daß das Verb »Sein« als Kopula der Aussage die Identität von Subjekt und Prädikat, also die Identität von Nicht-Identischem zu bedeuten scheint. Aristoteles leugnet das nicht unbedingt; er bestreitet nicht, daß das Verb »sein« als Zeichen der Identität fungiert; es tue aber auf eine vielfache Weise (*pollakos*), aufgrund verschiedener Bedeutungen, die den jeweiligen Rahmen der partiellen Identifizierung von Subjekt und Prädikat jedesmal bestimmen und abgrenzen. [...] Der Irrtum des Parmenides, meint Aristoteles, sei es gewesen, nur *eine* Bedeutung des Seins gekannt zu haben, und zwar die Bedeutung des Sein als *ousia*, als Wesen” (Aubenque op. cit., pp. 216-217). Ahora bien, el problema, en su modo más determinado, es señalado por Duque a propósito del “sustrato” en su respecto lógico y óntico: “*Hypokeimenon* tiene en efecto en el Estagirita una doble y antitética acepción: por una lado, se equipara tal noción con la de materia o sustrato genérico, y por el otro con la de sustancia individual o sujeto de atribución. Pero después de haber sentado esta base, el Estagirita se esforzará por reducir al mínimo su valor y su función [...]. [Con la determinación *ousía* divina], en lugar de resolver el problema de los dos sentidos de *sujeto* (sujeto-cosa de *inherencia*, sujeto-concepto *subsumido* bajo el predicado), Aristóteles ha emprendido una fuga hacia adelante, ofreciendo como solución lo que no es más que la conjunción forzada en un mismo y único *individuo* de dos ámbitos; y ello en base a suprimir la relación misma. [...] Con su *theós*, Aristóteles dificultó

Desde aquí debemos transitar a la recepción hegeliana del problema. Se ha llegado el resultado, a primera vista sorprendente, de que “lo sustancial” de la sustancia (entendida como sustrato material), es la forma, i.e. que “lo sustancial” de la sustancia no viene expresado ni en el sujeto proposicional ni tampoco en el sustrato material que soporta los accidentes y el cambio, de modo que, si queremos saber *lo que es* la *ousía*, entonces debemos transitar al predicado (esencial) de la proposición con la que se quiere conocer al sujeto. Hegel parece apuntar en esta dirección en dos lugares dentro del Prólogo de Phä. En primer lugar, contra todo intuicionismo, y en vista de la condición subjetiva del todo sustancial, sostiene lo siguiente:

“El inicio, el principio o lo absoluto, tal como es proferido de primeras e inmediatamente, solamente es lo universal. Tan poco como puede valer como una zoología el que yo diga: *todos* los animales, igualmente salta a la vista que las palabras de lo divino, lo absoluto, lo eterno, etc. no profieren aquello que en ellas se encuentra contenido: de hecho tales palabras sólo expresan la intuición en cuanto lo inmediato. Lo que es más que una palabra tal, aunque también sea sólo un tránsito a una [mera] proposición, es un *devenir-otro* [*Anderswerden*] que debe ser incorporado, es una mediación” (Phä, GW 9: 19; trad. 75).

Posteriormente abunda en la idea a propósito de la insuficiencia de la representación del absoluto bajo un nombre propio, insuficiencia que, sin embargo, comportaría “algo” de verdad; ese “algo” es lo que nos interesa en este momento:

“La menesterosidad de representarse lo absoluto como *sujeto*, se sirvió de las proposiciones: *Dios* es lo eterno, o el orden moral del mundo, o el amor, etc. Realmente, en tales proposiciones lo absoluto sólo es puesto como sujeto, pero no es expuesto como el movimiento de reflexionarse en sí mismo [*in sich selbst*]. Se comienza con una clase de proposición como la de la palabra “*Dios*”. Por sí mismo esto es un sonido sin sentido, un mero nombre; sólo el predicado dice *lo que es*, es su cumplimiento [*Erfüllung*] y su significado; el inicio vacío sólo en este final se transforma en saber efectivo. En la misma medida, no puede perderse de vista el por qué no se habla sólo de lo eterno, del orden moral del mundo, etc. o, como lo hicieron los antiguos, de conceptos puros, del ser, de lo uno, etc.; [en definitiva], por qué no se habla sólo de lo que es el significado, sin agregar el sonido *sin sentido*. Pero a través de esta palabra se señala que lo que está puesto no es un ser o una esencia o algo universal en general, sino algo en sí reflexionado, un sujeto. Aunque al mismo tiempo esto sólo está anticipado...” (Phä, GW 9: 21; trad. 78).

---

justamente la comprensión de la conexión entre lo óntico y lo lógico, o bien entre la sustancia primera como *tóde ti — hypokeímenon*— y la sustancia segunda como *eídos —to ti en éinai*—. Puesto así el problema, Duque considera que la posición hegeliana “no va un paso más allá de los problemas así iniciados en Aristóteles y tan laboriosamente proseguídos en la Edad Moderna. Lo que Hegel intentará hacer es, nada menos, recoger todos esos *membra disjecta* y convertirlos en una estructura, y aún más: en un organismo «vivo», convirtiendo el sustrato último de la realidad y de los hombres en un purísimo, cabal movimiento de *autorreferencialidad*, en el cual el Sujeto (si queremos seguir llamándole así) se es y se sabe a sí mismo... solamente para desfondarse sin resto en y como lo Otro de sí” (Duque, op. cit. (2007), pp. 33ss).



No es casualidad que sendos pasajes se encuentren inmediatamente antes e inmediatamente después del párrafo donde Hegel se refiere a Aristóteles y, más específicamente, a la naturaleza y la razón como un hacer conforme a fin. Al menos desde cierta perspectiva, el suabo está incorporando el concepto aristotélico de definición entendida como una proposición esencial (aquella que dice lo que el sujeto *es*), lo cual parece responder al hecho de que sólo la proposición *relaciona*, y en tal sentido unifica, la doble naturaleza del ente: la forma y el contenido. Sin embargo, tal recepción opera profundos cambios en el enfoque aristotélico, y debemos atender a ellos para obtener una visión de la interpretación hegeliana del pensar infinito que es vida.

La diferencia básica entre ambos enfoques radica en que la concepción aristotélica mantiene cierto nivel de exterioridad entre el sustrato material y la esencia formal, entre lo singular y lo universal (la existencia y la esencia), pese a que, en la definición, el predicado es idéntico al sujeto y que sólo desde ahí se predicen otros aspectos (los accidentales) de su identidad, sin llegar en ello a una contradicción. Si bien la esencia no es un accidente, pues es la naturaleza del ente mismo, ella sigue siendo algo que “actualiza” la materia “desde afuera” y ello es así porque el sustrato del ente finito en tanto *material* es pura *posibilidad*: él no comporta en sí su principio de actualización, su esencia. Aristóteles traslada a esta suprema intimidad el *chorismos* platónico entre lo sensible y lo inteligible, lo cual parece ir en contra de la propia idea que expresa la *definición*: la unidad de esencia y existencia. Ahora bien, esto nos lleva a una dificultad, la cual será expresada a través de una afirmación y una pregunta: es precisamente en el hecho de que el sustrato, el sujeto, no actualice su potencialidad desde sí mismo donde radica su *finitud* en tanto ente singular. Dado que su ser no es idéntico a su concepto, el ente finito —aquí: sensible— debe *llegar a ser su concepto, devenir*. Esto es precisamente *parte* del problema anunciado por Hegel en los pasajes seleccionados: el sujeto *necesita* pasar a los predicados si no quiere ser algo vacío, un sonido sin sentido; como se vio, esta necesidad también es detectada por Aristóteles a propósito de la intervención de la forma en la materia indeterminada. Pero desde aquí nos preguntamos: ¿cómo ocurre este movimiento, desde dónde? ¿No habíamos señalado que lo específico de la concepción aristotélica de la naturaleza era la inmanencia del fin, de la actividad de la forma en el ente? ¿Cómo esto puede ser compatible con el hiato detectado entre *morphé* e *hylé*? La respuesta no es fácil, menos aún unívoca, por lo que sólo podemos señalar hacia una propuesta posible: lo que “salva” a Aristóteles es lo mismo que lo “hunde” en el abismo que separa lo sensible y lo inteligible. Debido a que el filósofo detecta este hiato entre la esencia y la existencia del ente finito, aborda el problema desde la perspectiva del todo de la naturaleza, entendido como un sistema de movimiento en el que se actualiza la potencialidad del ente finito en cuanto tal. Sin embargo, porque todo lo natural es un compuesto hylemórfico, se ve obligado a *desplazar* el problema de la causa del movimiento hacia un plano suprasensible, donde podría

resolver, a modo de postulado, el problema que se presenta en el ente finito. Por tanto, el *chorismos* “platónico” que el Estagirita conserva en la intimidad del ente mismo se fuga, literalmente, más allá de lo supralunar en el tratamiento del interrogante... Allí es donde Hegel introduce su manera más propia de ver el problema, reintroduciendo lo divino en el campo propio de la física, la naturaleza; reintroduciendo lo infinito en lo finito como su articulación inmanente.

### 3.1.2.2. El pensar infinito en la sustancia

Antes de proseguir es necesario plantear nuevamente el problema en términos de la proposición, pero ahora desde un enfoque hegeliano. Dado que Aristóteles se ciñe estrictamente al principio de identidad formal (el principio que, para Hegel, es constitutivo del entendimiento y de la finitud), el sujeto de la proposición no puede consistir sino en un punto indeterminado (un mero “ser-algo”). El problema que plantea la definición, la declaración de la esencia del ente, es que tal punto indeterminado debe pasar a la determinación a través de su reflexión hacia el predicado, lo cual nos enfrenta a una aporía difícilmente sorteable desde el enfoque aristotélico, pues exige la *reflexión infinita de la identidad*. Pese a ello, y forzando un poco los términos, en el plano meramente (epistemo)lógico-proposicional, la posibilidad de la predicación esencial vendría dada por la emergencia del *logos* mismo, entendido como un *tercero*, i.e. como el “yo que sabe” o quiere saber aquello que es el ente, siendo el encargado de enlazar, a través de la proposición, el sujeto y el predicado según su visión de lo que es la esencia de un ente determinado. Sin embargo, esto no resuelve el problema *en el ente mismo*, simplemente lo desplaza a un tercero. En tal sentido, podría afirmarse que ésta es una solución característicamente moderna, donde el problema de la reflexión de la sustancia se desplaza a la sustancia pensante (la autoposición del pensar), la cual se constituye como una *reflexión exterior* por encima del objeto y sólo se lo *representa* como un sustrato fijo de la predicación, siendo la propia sustancia pensante la encargada de referirle predicados en el acto subjetivo de determinación categorial.<sup>462</sup>

Por el contrario, y tal como se vio, en el respecto ontológico-metafísico, el Estagirita buscará otra clase de “tercero”, a saber, el *ente infinito* inaccesible al conocer humano, pero del cual este último participa, a veces. Contra el subjetivismo moderno, Hegel se inspirará en la propuesta aristotélica, como nos lo muestran los pasajes seleccionados anteriormente (allí Hegel habla de Dios,

---

<sup>462</sup> Desde aquí puede entenderse porqué Kant, quién en este punto se encontraría “preso” de un formalismo, sostiene en KrV (A74/B100) que la modalidad no aporta nada al contenido del juicio, sino que atañe al valor de la cópula en referencia al pensar en general.

de la *ousía* divina, *como sujeto*); pero no sin incorporar lo más moderno de lo moderno, a saber, la autopoición reflexiva de la autoconsciencia, con lo que modificará profundamente la propuesta. Se ha señalado que Aristóteles comprende el pensar infinito como *acto puro*: forma sin materia (sustancia *ideal pura*) que sería la causante del movimiento de lo finito en general y hacia lo cual todo lo finito se dirige como la plena realización de su potencialidad. Pues bien, desde aquí interesa, en primer lugar, comprender el sentido de la tópica desde una perspectiva hegeliana.

Lo que Aristóteles entiende como acto puro, como pensar que se piensa a sí mismo, es comprendido por Hegel como *reflexión de la subjetividad*, tal sería el principio del movimiento de la sustancia *ínsito en la sustancia misma* (vale decir: el suabo deja de pensar en términos sustancialistas, con lo que la identidad subyacente se comprende más bien como una identidad diferente: reflexiva). Pero, tal como Aristóteles, Hegel piensa el principio del movimiento como actualización de la potencialidad de la sustancia, el paso del ser en sí al ser para sí, y ello en conexión directa con el problema del pensar infinito o conocer *autoconsciente*, al cual inmanentiza en la sustancia misma entendida bajo el modelo spinozista del uno-todo. Desde esta perspectiva, la actividad del pensar infinito en la sustancia posee, al menos, un doble aspecto: i) por un lado, es la determinidad inmanente del ente, el movimiento reflexivo *esencial* que hace que el objeto sea lo que es o, de otro modo, el poner de la forma, del fin. Pero ii) por otro lado, el pensar infinito es auto-relación en lo otro de sí, se relaciona o se dirige hacia sí mismo en la naturaleza, cuya determinidad él mismo es: se piensa a sí en ella, en lo inmediato. Por este motivo —y observemos que esto es perfectamente coherente con la posición del *noesis noeseos* al *final* de la ousiología—, la actividad de la forma se desarrolla dirigiéndose a sí misma a través de la determinación del objeto, lo cual es así precisamente porque el sentido de su desarrollo consiste en el *reconocimiento* de sí misma en su propia actividad de determinación en la elevación categorial: “lo realmente efectivo sólo es lo mismo que su concepto porque lo inmediato en cuanto fin tiene en él mismo al sí mismo o la efectividad pura” (Phä: GW 9: 20; trad. 77).

De acuerdo con i y ii, resulta que la actividad reflexiva del pensar infinito puede ser considerada (en un sentido cercano al de la causa eficiente) tanto como la determinación esencial de lo particular mediante la cual la sustancia *deviene*, y, al mismo tiempo (en un sentido cercano a la causa final), como autoconsciencia, como el reconocimiento de la determinación de lo particular (digamos, las figuras de la vida que es espíritu), como autodeterminación de lo universal. Este último paso operaría el regreso a sí del inicio sustancial inmediato, regreso en el cual la vida se sabe a sí misma como sujeto y espíritu libre, pues todo lo sustancial no es sino *posibilidad* de autoconsciencia, i.e. de reconocimiento de la actividad libre del concepto: “Lo verdadero es el todo. Pero el todo es sólo la esencia [inmediata o vida], se cumple mediante su desarrollo. Debe decirse de lo absoluto,

que es esencialmente *resultado*, que es lo que verdaderamente es sólo al *final*, pues precisamente en esto consiste su verdadera naturaleza: en ser lo realmente efectivo, sujeto, o devenir-sí-mismo” (Phä, GW 9: 19; trad. 75).

Ahora bien, desde la perspectiva a la que hemos procurado aproximarnos, sería a partir de la inmediatez de la naturaleza (entendida como *vida*) que el conocer se desarrolla como una camino del espíritu hacia sí mismo. Por tanto, la vida es sólo el inicio de este movimiento, la mediación puesta como inmediato o el mero estado sustancial de la reflexión, estado en el que aún no se ha desarrollado, motivo por el que sus determinaciones son “ajenas” entre sí: ellas no se reconocen en la unidad de la que forman parte.<sup>463</sup>

La conexión que se establece entre la determinación puesta por el pensar y el pensar también tiene la dirección inversa: el pensar se conecta con sus determinaciones *tal como ellas están-ahí*, con lo cual retomamos nuevamente la estructura esencia-apariencia, esta vez reconocida como esencia-*aparición*. Al sumergir la reflexión en la sustancia, y comprender la naturaleza como un hacer conforme a fin, Hegel hace del *estar*, en cuanto *aparición* de la reflexión en *configuraciones*, algo igualmente *esencial* para lo verdadero. Si la esencia es lo realmente efectivo y ella es determinada como reflexión y sujeto, si en el *mismo lugar de la simplicidad de lo en sí* se encuentra más bien la reflexión, la actividad de la forma (el infinito diferenciarse puro o la “escisión de lo simple” entendida como lo simple)<sup>464</sup>, entonces la esencia no puede ser realmente efectiva si no se involucra y reconoce a sí misma en la aparición y la inmediatez, pues es *allí* donde “deposita” su hacer, en la finitud. Y es *allí* desde donde tiene que “extraerlo”.

Desde lo anterior nos trasladamos nuevamente al sentido del ingreso de la vida en la reflexión absoluta del *noesis noeseos* aristotélico<sup>465</sup>, pues el pensamiento de sí mismo debe acontecer *en el* estar, y la vida se entiende como su *estar más básico*.<sup>466</sup> La diferencia entre la vida y el espíritu autoconsciente radica en el grado de mayor desarrollo que el último tiene respecto de la primera. No

---

<sup>463</sup> Marcuse (*Ontología de Hegel*, op. cit., p. 222) se refiere a esta deficiencia.

<sup>464</sup> Este enfoque, que se encuentra en la base de nuestra argumentación, es desarrollado por Duque (op. cit. 2007) al realizar una corrección en la traducción de uno de los pasajes más conocidos de Phä, donde Hegel habla de captar lo verdadero como sujeto. La traducción al español más difundida tiene el serio inconveniente de propiciar un malentendido bastante delicado en su afán de corregir el atentado gramatical de Hegel: cuando se traduce ese pasaje diciendo que “lo verdadero debe captarse *no tan sólo* como sustancia sino *también* y en igual medida como sujeto”, se le confiere a la captación de lo verdadero, al conocer, una tarea que no es conforme a lo que Hegel piensa: la de igualar la sustancia al sujeto, de modo que ambos sean equivalentes. Pero, en rigor, lo que Hegel busca es *poner reflexión y actividad del sujeto allí donde inmediatamente se busca una determinación sustancial*; por eso Hegel dice “captar lo verdadero *no* como sustancia sino en la misma medida [i.e. allí donde pensamos las cosas en términos sustanciales] como sujeto [como negatividad]” (GW 9: 18; trad. 20). Afortunadamente, la traducción de Gómez Ramos traduce el pasaje sin cambiarle el sentido.

<sup>465</sup> Notemos que esto hace de la naturaleza un hacer conforme a *su* concepto, lo que coincide exactamente con la determinación de la razón práctica kantiana, que ya Fichte había trasladado al terreno de la autoconstitución de la subjetividad. Hegel traslada un motivo aristotélico al contexto del idealismo alemán.

<sup>466</sup> vid. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, op. cit., p. 279.

podemos ahondar ahora en las implicaciones de este enfoque, ni tampoco en los detalles de su ejecución, pues todo eso será tematizado en los capítulos posteriores. En este instante sólo debe retenerse lo siguiente: el momento de lo sustancial inmediato es un *inicio* que debe ser puesto en movimiento por la actividad reflexiva de la forma, la cual consiste, al mismo tiempo, en un regreso hacia la simplicidad de lo inmediato, pero captado como un hacer del sujeto (apercibido), i.e. bajo la forma misma de la mediación: el concepto. Podemos llamar a la tarea de trasladar a *forma* aquello que inmediatamente se muestra como sustancia, de modo que el pensar se reconozca a sí mismo en ello, una *extracción de la cualidad del sí mismo desde lo sustancial*. Tal sería, al menos desde cierta óptica, el fin hacia el que tiende el proceso de la vida y del conocer del espíritu: la autoconsciencia o el restablecimiento de la immediatez como *pensar puro*, “esta *immediatez* interior” (Phä, GW 9: 28; trad. 93).<sup>467</sup>

El asunto que deberemos desarrollar en la próxima sección es cómo se entiende este proceso en el marco de una reducción de la finitud en el saber. Ahora debemos dar una caracterización metódica a la concepción que hemos venido analizando.

### 3.2. El conocer como desarrollo de la proposición especulativa

Para alcanzar una formulación metódica de la concepción analizada volveremos a la formulación proposicional del problema, pero ahora en conexión con la idea de una *proposición especulativa*<sup>468</sup>,

<sup>467</sup> “¿No estamos aquí —pregunta Rilke en la IX de sus *Elegías de Duino*— tal vez para decir: casa, puente, pozo, puerta, jarra, árbol, ventana? [...] ¿No estamos aquí para *decir* [...] cómo las mismas cosas íntimamente [*innig*] jamás opinaron ser?”. Desde esta perspectiva, el conocer humano parece encontrar un profundo “llamado ontológico”: no sólo el de ser *lo interior de las cosas*, sino también *expresar ese interior en una forma de saber lingüísticamente mediada*.

<sup>468</sup> A lo largo de esta investigación el problema de la proposición especulativa ha hecho ya su entrada, principalmente a propósito de las primeras concepciones sistemáticas que Hegel forjó en su estadía temprana y media en Jena. Ciertamente, la doctrina de la proposición especulativa que Hegel desarrolla en el Prólogo de Phä alcanza una mayor profundidad sistemática, así como, en términos estrictamente “topológicos”, su posición es completamente inédita. Mas esta concepción proviene de las anteriores y por este motivo conviene rememorar brevemente su presencia, ocasión que nos servirá también para proyectar pasos ulteriores. i) La inquietud de Hegel por el problema que la proposición presenta a la hora de captar “verdades especulativas” proviene de su período juvenil, en directa conexión con su lectura del Evangelio de San Juan. En el *Espíritu del Cristianismo y su destino* (Werke 1: 373ss) el filósofo subraya que la forma de una proposición, en cuanto producto de la reflexión, revela su incapacidad para captar la unidad proveniente de lo infinito y lo viviente debido al carácter de los términos que comprende (S y P), así como de la racionalidad que ella expresa. El caso concreto es que, allí donde el sujeto forma una unidad esencial con el predicado, de manera que su conexión es más bien un devenir viviente (“Im Anfang war der Logos, der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos; in ihm war Leben”), la forma de la racionalidad reflexiva escinde sus términos y sólo puede referirlos basándose en la estructura de la predicación: la relación de sustancialidad. A ella se le adhieren predicados exteriores a un sujeto, de modo que el sujeto no tiene su ser en el predicado (en los conceptos del contenido), sino que éste expresa una propiedad que aquél se limita a tener accidentalmente. Carente de un modelo alternativo para comprender la racionalidad, Hegel otorga la captación de lo infinito a la creencia. ii) En un contexto crítico, Hegel menciona el problema de la proposición a propósito de la forma del principio de la filosofía, precisamente para refutar los intentos que Reinhold, y sobre todo Fichte en la *Grundlage*, hicieron en tal respecto. Ambos participan de la “locura” de colocar en la cúspide del sistema un ser-puesto por la reflexión. Tanto en Diff como en Skp Hegel ya detecta una diferencia entre lo que es una proposición



la cual se erigió, a fines del período de Jena, como una alternativa epistemológica y metódica para determinar formalmente (lo que equivale a decir *insuficientemente*<sup>469</sup>) el movimiento de autodeterminación propio del pensar infinito, comprendido como subjetividad que es vida, como la esencia infinita del ente. El punto aquí es intentar comprender cómo Hegel asume el desafío

---

intelectiva y una propiamente *racional*. iii) El filósofo busca integrar esta idea de una proposición racional en un contexto sistemático en el siguiente sentido: la condición *objetiva* de esta última es la violación del principio formal de identidad, al modo de la *causa sui* de Spinoza; mientras que la condición *subjetiva*, tal como nos señala *Introductio in Philosophiam* (GW 5: 264) es la liberación de todo lo finito para llegar a un “intuir firme y claro” de la unidad simple de las determinaciones contrapuestas. Con esto se esboza el tramo que va desde la lógica, en cuanto movimiento depurativo, a la metafísica, cuyo gozne vendría dado por la exposición del principio de la filosofía bajo la forma de una proposición racional. Este intento aún se encuentra presente en la lógica de 1804/05. iv) Posteriormente, Hegel busca articular la idea de una proposición racional en su nuevo enfoque sistemático. Como veremos con mayor detalle posteriormente, en un contexto preparatorio de Phä, Hegel entiende el conocer bajo el modelo de una “proposición especulativa”, asignando la posición sistemática de una introducción a la lógica a una suerte de “comparación” entre la forma de una proposición empírica y la del conocer propiamente racional: una proposición que no se refiere a nada extraño, sino que se mantiene en sí misma. El entero sistema de la experiencia de la conciencia consistirá en esta comparación y negación de la proposición empírica, en todas las formas que adopte, hasta el punto en que el conocer sea depurado de su apariencia y se reconozca el vínculo especulativo presente en todas las determinaciones de la finitud. v) En Phä sucede algo extraño: por un lado, el texto puede ser interpretado, según su lógica interna, como una formación o desarrollo del conocer en tanto proposición especulativa, particularmente desde el inicio de la sección Razón, que se corresponde a la categoría del “saber sapiente” y que se vincula estructuralmente con el inicio de la Metafísica de 1804/05. La prueba de ello no es sólo el guion que separa “vida y conocer” de “saber sapiente” —el cual sería una suerte de vestigio de la antigua división de lógica y metafísica (vid. De la Maza, op. cit. (2003), p.133)— sino también el hecho de que en la sección Razón se señala, a propósito de la “observación de la autoconsciencia” (Phä, GW 9: 167; trad. 377; vid. Schäfer, *Dialektik und ihre besonderen Formen*, op. cit., p. 176), que, al observarse a sí, el conocer encuentra las “leyes del pensar”; i.e. aquello que en la lógica de 1804/05 llamó el “sistema de las proposiciones fundamentales” —esto último llegará, *mutatis mutandis*, a la Lógica de la Esencia de WdL, bajo el título de “determinaciones puras de la reflexión”, las cuales se extraen o transponen desde las proposiciones fundamentales del pensar. Pero por otro lado, Hegel elaborará expresamente una *doctrina de la proposición especulativa*, la cual antepone al entero sistema, en el Prólogo de Phä. A grandes rasgos, allí busca: a) dar cuenta de la naturaleza general del método dialéctico-especulativo; b) criticar el formalismo habitual del conocer reflexivo, que opera como el principal obstáculo para llegar al conocimiento científico, al automovimiento del contenido mismo. Notemos que este último aspecto coincide con la idea de una introducción escéptica a la ciencia, siendo tal vez una especie de abreviatura de ésta. Por su parte, la función positiva de la doctrina busca proveer de modo anticipativo, vale decir raciocinante, de un tratamiento científico adecuado para el desarrollo sistemático de las determinaciones puras (y no puras) del pensar. Ahora, si conectamos esencialmente ambas funciones, entonces podremos apreciar que, tal como sostiene Werner Marx (‘Vernunft und Sprache’, en *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang* (den Haag: Martinus Nijhoff, 1970), pp. 21–44.), la proposición especulativa exhibe la conexión entre el estar del espíritu en el lenguaje, vale decir, entre una racionalidad representativa que identificamos con una forma habitual de conocer, y su esencia lógica, que en cierto sentido la aniquila, pero que sólo puede emerger en el estar en virtud de esta aniquilación: un *quiasmo*, como sostiene Duque (cfr. ‘Propuesta de lectura de la Proposición Especulativa’, en op. cit.), que —así interpretamos nosotros— conecta esencialmente la ciencia y la efectividad histórica. Para los diversos aspectos involucrados en la doctrina de la proposición especulativa remitimos además a: Duque, *La era de la Crítica*, op. cit., pp. 553ss; Marx, W. op. cit. (1970); Schäfer, op. cit. p. 177, R. Heede, ‘Die Dialektik des spekulativen Satzes’, en *Hegel-Jahrbuch* (Köln: Pahl-Rugenstein, 1974), pp. 280–93, De la Maza, op. cit. (2003); Düsing, *Das Problem der Subjektivität*, op. cit. pp. 198ss; K. Düsing, ‘Syllogistik und Dialektik in Hegels Spekulativer Logik’, en *Hegels Wissenschaft der Logik*, ed. D. Henrich (Stuttgart: Klett-Kotta, 1986).

<sup>469</sup> Este punto ha sido subrayado enfáticamente por Duque, quien ha llevado a cabo una minuciosa lectura e interpretación de los párrafos dedicados a la proposición especulativa en el Prólogo a Phä realizando, precisamente, la insuficiencia que esta peculiar proposición presenta a la hora de llevar a cabo la tarea que ella tan sólo puede *indicar en virtud de su forma proposicional*. En este instante sólo atenderemos a la transformación que una proposición *especulativa* ejecuta en la *forma* misma de la proposición, así como en la relación de sus miembros. Ya hemos señalado algunos problemas relativos a lo que sería una proposición racional en el contexto de los primeros años de Jena, así como también problemas relativos al tema surgidos en Frankfurt. Sobre su alcance sistemático para la estructuración de la lógica subyacente a Phä hemos también señalado algo más arriba, a pesar de que ha sido bastante general y sin una intención probatoria (a tal efecto vid. De la Maza, op. cit. 2003).



aristotélico de expresar proposicionalmente (en el *lógos*<sup>470</sup>) la esencia de la *ousía* sin empero desplazar el problema de la separación entre el *hypokeimenon* y el *eidos*, el contenido y la forma, hacia un tercero, a saber, la *ousía* divina de carácter *trascendente*, la cual se comprendería, a modo de un postulado, como un sustrato inmaterial en acto puro. Con el objetivo de obtener precisión y claridad respecto a esta operación se procederá en tres pasos muy concretos para dirigirnos finalmente a la concepción espiritual de la vida como “vida del concepto”.

1. En primer lugar debe considerarse que el modelo proposicional ofrecido por Aristóteles para la expresión de la esencia del ente tiene, al menos primariamente, al ente finito por objeto de la denotación; no así el de Hegel, quien, reconoce al “pensar no especulativo sus derechos, los cuales son válidos, pero no son atendidos en el modo de la proposición especulativa” (Phä, GW 9: 44; trad. 127). Tal como se ha señalado en los capítulos anteriores, la búsqueda de Hegel se dirige hacia la unificación de aquello que la finitud mantiene fijo y en contraposiciones, en abstracciones o en relaciones de dominación. Se trata, tal como lo ha señalado Duque<sup>471</sup>, de encontrar un vínculo o hilo conductor que permita relacionar las determinaciones que el pensar finito mantiene separadas. Por este motivo, el asunto no consiste en que Hegel pretenda reemplazar un modo de consideración por otro sino, antes bien, de reconocer un sentido más profundo en lo que usualmente se declara respecto al ente en general. De esta forma, lo que el filósofo exige de una proposición que exponga lo absoluto es que ella dé cuenta de los conceptos más básicos de todo juicio relativo lo ente, a modo, si se quiere, de su condición “trascendental” de referencia al objeto; pero, a tal efecto, su constitución ontológico-formal no debería ser la misma que la de una proposición finita, pues debe mostrar en unidad aquello que ésta, precisamente en virtud su finitud, escinde. Se trata, entonces, de repensar la “naturaleza única” en la que se dicen los diversos sentidos del ente (Met VI 1, 1003a20), que Aristóteles mantiene en un plano aporético, a partir de la potencia negativa del yo moderno, la negatividad del Yo fichteano. En términos amplios, puede decirse lo siguiente: Hegel no inmanentiza el “acto puro” aristotélico en la sustancia *qua* vida para reemplazarlo por el ente finito, sino que el ente finito es considerado *ya* como parte o momento del acto puro inmanentizado.

2. Pues bien, entonces debemos dirigirnos, en segundo lugar, a los miembros de la proposición finita, para lo cual retomamos parte de lo señalado a propósito de Aristóteles. Tal como se ha visto, la posición del sujeto —i.e. de la sustancia real— es determinada como algo individual

---

<sup>470</sup> Aubenque (‘El Sentido del ser en *El Sofista* de Platón’, *Cuadernos Gris*, 1991, 3–15) ha sostenido que es Platón en *El Sofista* y no Aristóteles quien emprende por primera vez el desafío onto-lógico de expresar la verdad del ente en el *lógos*, y ello a partir de una suerte de flexibilización de la posición de Parménides en lo relativo al a la existencia del no-ser, al estatuto general de la apariencia. Para una lectura de las conexiones metódicas de Hegel y Platón con especial énfasis en el problema ontológico del *Sofista* me permito remitir a S. Montecinos, ‘Conexiones metodológicas entre las filosofías de Platón y Hegel’, *Bajo Palabra*, 4, 2009, 107–24.

<sup>471</sup> Duque, op. cit., p. 36.

(el ‘*ser algo*’: *tóde ti*) en vista del cual se predica ‘algo’. Ese ‘algo’ que se predica puede ser o bien accidental, i.e. no necesario, o bien constituir su esencia. Según se dijo, es sólo a partir de la intervención de la esencia —del *eidos*, la actividad de la forma— que el sujeto de la predicación i) puede adquirir determinación; ii) ser definido; iii) entrar en conexión con otros predicados, a saber, los accidentales. De acuerdo con Aubenque<sup>472</sup>, el Estagirita se encuentra ante el problema de *compatibilizar* los diversos predicados del ente sin que éstos se contradigan. Para esto distingue y separa los planos mencionados: el sujeto en el que, en el caso del ente finito, inhiere *lo material*; la forma (esencia); y los accidentes (categorías no esenciales, ligadas con la mutación del ente en el tiempo). A su vez sostiene cierta *prioridad óntica* del sustrato de inherencia sobre la esencia, y de la esencia sobre los accidentes. Pero dado que la forma es *esencial* (digamos, tiene una prioridad “ontológica” en lo que respecta al ser del ente), la necesidad de no contradicción torna problemático el estatuto de la identidad propuesta en la definición, la relación del sustrato con la esencia. Es en tal problematicidad donde localizamos la *finitud* del ente (la escisión entre concepto y ser) pues por un lado i) la identidad del sustrato es el “aún no” de la forma (que sería la diferencia) mientras que, por el otro, ii) es aquello a lo cual puede acceder “lo accidental” (la necesidad de la forma excluye de sí toda accidentalidad, pese a que posibilita que accedan al sustrato determinaciones accidentales, cosa que no deja de ser paradójica). Dado que en los entes a los cuales tenemos acceso la *ousía* es sustrato de inherencia de la materia, y que a su vez es ésta lo que da cuenta de la mutación en el tiempo y de la accidentalidad, Aristóteles piensa que si se pudiera conocer una *ousía* idéntica a la forma o esencia, entonces no habría “aún no” de la forma, ni tampoco accidentalidad. No obstante, en la medida en que tal esencia carece de materia y con ello de predicabilidad según categorías ónticas, no habría allí un “algo”, sino más bien *nada*, en el sentido específico de un *ens rationis* o concepto vacío sin objeto (KrV A292/B348).

3. Si recordamos cómo hemos llegado al presente capítulo, el problema adquirirá mayor determinación. En lo relativo a la naturaleza del absoluto, Hegel no consideró satisfactoria una concepción de corte sustancialista en la que intuición (identidad) y reflexión (diferencia, forma) se excluían en el momento decisivo, en la captación de la sustancia *qua* identidad sin fisuras. Por este motivo, se propone concebir la reflexión como actividad o construcción de la identidad sustancial (hasta entonces sólo) intuitiva, lo que tiene consecuencias para nuestro punto: la proposición que busca expresar y conocer la esencia del absoluto, i.e. decir lo que éste es, pone al absoluto en la posición de sujeto *por lo pronto o de modo inmediato* como sustrato, sin embargo, tal sustrato no es, *en realidad*, la sustancia entendida como identidad finita (indiferenciada, fija, contrapuesta a la forma),

---

<sup>472</sup> P. Aubenque, op. cit. (1990), pp. 216ss.

sino, más bien, es la actividad de la mediación<sup>473</sup>, el pensar infinito entendido como acto puro o reflexión esencial: el moderno concepto de subjetividad instalado en lo más profundo de lo sustancial:

“La proposición debe expresar lo que es lo verdadero, pero esto es esencialmente sujeto; en cuanto tal, es sólo movimiento dialéctico, este curso que se produce a sí mismo, que avanza hacia sí mismo y que vuelve hacia sí mismo” (Phä, GW 9: 45; trad. 129).

Debido a que el filósofo ha pensado al sujeto en la posición de la sustancia, y comprende a la sustancia divina no al modo de Aristóteles (como una sustancia supranatural) sino en un sentido más próximo a Spinoza, como naturaleza y vida, el sujeto de la proposición no puede sustraerse a los predicados de la objetividad, i.e. no puede constituirse como un ente trascendente o, más bien, problemático. Por el contrario, el sujeto, en cuanto actividad, sólo se encuentra (*se apercibe*) en sus predicados esenciales, pues es pensado como movimiento de autodeterminación *en la objetividad*, en la sustancia. Por tanto, los predicados del sujeto son, a su vez, los conceptos de la objetividad en un sentido próximo al kantiano, i.e. en términos de constitución categorial (naturalmente desde una perspectiva no psicológica). Es así como Hegel comprende la negatividad de los diversos predicados de la objetividad *también* como la unidad positiva del sujeto mismo, como el despliegue de su contenido (su “definición esencial”), y ello en un doble sentido: “en el pensar concipiente lo negativo pertenece al contenido mismo y es lo *positivo* tanto como su movimiento y determinación *inmanente*, como también en tanto *todo* del mismo [del movimiento de determinación inmanente del sujeto]” (Phä, GW 9: 42; trad. 121). A partir de lo expuesto, podría sostenerse que la “clave” de la “deducción” de los conceptos de la objetividad radica en el automovimiento del sujeto, es él mismo el enlace o hilo conductor de los predicados (i.e. de la multiplicidad de sentidos del ser), pues se constituye como el pensar (la forma) que se piensa (y produce) a sí mismo en la sustancia (se pone en el contenido), es la reflexión infinita de la vida que es espíritu; de manera que “en la proposición especulativa, la subjetividad entre en una relación temática consigo”<sup>474</sup>. La consecuencia que esta concepción tiene para la relación entre la forma y el contenido, el sujeto y los predicados, es subrayada por Hegel al mencionar el sentido necesario, determinado y circular del movimiento inscrito en la proposición o definición especulativa, advertiremos desde el pasaje qué ha pasado con “los accidentes” que accedían al sustrato material:

---

<sup>473</sup> De esta forma, Hegel *pone en el lugar de la identidad la producción de la diferencia*, vale decir, *la esencia como reflexión*.

<sup>474</sup> R. Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen*, op. cit., p. 183.

“El sujeto, que colma su contenido, cesa de ir más allá de éste y no puede tener aún otros predicados o accidentes. Y a la inversa, a través de esto, la dispersión del contenido está vinculada en el sí mismo; el contenido no es lo universal que, libre del sujeto, accede a muchos otros. Con esto, el contenido no es, de hecho, predicado del sujeto, sino es la sustancia, es la esencia y el concepto de eso que se habla” (Phä, GW 9: 43; trad. 123).

Tal como se aprecia en el pasaje, Hegel recupera los “accidentes” —lo no-esencial que se predica del sujeto— en la posición del predicado esencial (pues son puestos por el sujeto mismo, como aquello que él es). Que el sujeto sólo se conozca en sus predicados-determinaciones, equivale a decir que *sólo se encuentra a sí mismo en el contenido*, pues el sujeto no es sino la actividad que lo configura o determina.<sup>475</sup> Debido a que este sujeto es el todo entendido como (auto)actividad, difícilmente podrían acceder a él determinaciones accidentales: se trata de la determinidad formal de la objetividad misma, que es reconocida por el sujeto como su propia actividad y contenido necesario, como su reflexión en sí. Si atendemos, podemos apreciar que, en rigor, ya no existe *un* predicado esencial en contraposición a los accidentes, pues, dado que el sujeto sólo existe en los predicados, en ellos la esencia es la reflexión que determina cada vez a la sustancia, y que, al final de su desarrollo, se reconoce a sí como sujeto o concepto determinado. Pero ¿significa esto que no existe un lugar para la contingencia y el accidente en este desarrollo? ¿Qué ocurre con ellos, desde una perspectiva esencial? Deberemos dejar planteada la pregunta hasta un estadio ulterior de la investigación, en íntima conexión con el concepto de apariencia. Por ahora debemos subrayar que el movimiento de la proposición especulativa se encuentra en una conexión muy concreta con lo que hemos venido diciendo acerca del fin de la vida en el conocer y la autoconsciencia: si, de modo inmediato, el sujeto es puesto en la proposición bajo la determinidad general de la sustancia en su simplicidad, i.e. como un sustrato en el que la reflexión aún no es desarrollada, entonces, al pasar a los predicados, el sujeto mismo, el todo de la vida, irá progresivamente explicitando su condición de sujeto hasta volver a sí mismo ya no bajo la determinidad de lo sustancial sino más bien a la simplicidad del sí mismo como sí mismo o concepto<sup>476</sup>; tal sería el sentido del regreso hacia sí que se menciona en el pasaje relativo al movimiento dialéctico de la proposición.

---

<sup>475</sup> Esta idea tiene un importante antecedente en Leibniz: “Consta que toda predicación verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas, y cuando una proposición no es idéntica, es decir, cuando el predicado no está comprendido de modo expreso en el sujeto, es preciso que esté comprendido virtualmente, y esto es lo que los filósofos llaman *in esse*. Así, es preciso que el término del sujeto encierre siempre el del predicado, de suerte que quien entendiese perfectamente la noción del sujeto juzgaría también que el predicado le pertenece. Siendo esto así, podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual, o de un ente completo, es tener una noción tan acabada que sea suficiente para comprenderla y para hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto al que esta noción es atribuida” (*Discurso de Metafísica*, VIII, en: *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas*, 2. Metafísica, Granada, Comares, 2010 p. 159).

<sup>476</sup> Posteriormente veremos esta transposición de la sustancia al sujeto a propósito de la sección Religión en Phä. Corroboramos esta lectura a partir de un pasaje de la sección Religión en Phä. (GW 9: 365ss; trad. 781ss).

### 3.3. La vida del concepto

Una vez puestos en juego los diversos alcances a los que nos ha llevado la reformulación del concepto de vida y de observar el nuevo sentido que la reflexión comienza a tomar, así como también las consecuencias metódicas que se desprenden de todo esto, corresponde acotar drásticamente su sentido para el nivel actual de la argumentación, de modo que sea posible apreciar su posición específica en el desarrollo del problema.<sup>477</sup>

Para acotar y formular concretamente el sentido que el presente capítulo tiene para el curso del problema debemos, en primer lugar, establecer sucintamente el sentido del movimiento expuesto como tránsito de la vida al conocer, para lo cual nos valdremos de un concepto acuñado por el propio Hegel. Tal como se ha procurado mostrar, la verdad de la vida inmediata sólo acontece en la salida de su inmediatez y en el regreso a ésta, el cual, no obstante, transforma su sentido precisamente en virtud de la experiencia realizada al salir de la vida inmediata: ahora la inmediatez revela o explicita la condición subjetiva, reflexiva, de la vida. Esta realización de la vida se constituye como un llegar a ser o devenir *espíritu autoconsciente*, lo que en términos categoriales equivale a la consumación del desarrollo del conocer en la ciencia o saber. En términos muy amplios, lo que acontece en este punto es que el entero desarrollo que va desde la vida hasta el conocer, y que se consuma con la propia ciencia, expone su *naturaleza conceptual*, e.d. se muestra como *vida del concepto*, que es aquello de lo que la filosofía debe dar cuenta (digamos, la piedra de toque de su saber y de su verdad). De este modo, podría afirmarse que la vida sólo se revela como vida infinita allí donde se sabe a sí misma en su naturaleza conceptual, pues antes sólo es infinitud potencial, en sí, en la medida en que se encuentra bajo la determinidad general de la inmediatez sustancial y la exterioridad, las cuales se muestran como una limitación del espíritu, que debe ser transformada por él e interiorizada en él. Como se aprecia, aquello que denominamos ahora “vida del concepto” corresponde a lo que anteriormente apareció en un pasaje citado bajo el nombre de “movimiento dialéctico de la proposición o del sujeto”, el “curso que se produce a sí mismo, que avanza hacia sí mismo y que vuelve hacia sí mismo”. Tal es el objeto de la ciencia filosófica, el contenido absoluto que ha de exponer: “La ciencia sólo tiene permiso para organizarse a través de la propia vida del concepto [...]. Por eso, de lo que se trata en el *estudio* de la *ciencia* es de tomar sobre sí el desnudo [*Anstrengung*] del concepto” (Phä, GW 9: 38, 42; trad. 113,121).

---

<sup>477</sup> Debemos advertir que, en lo que respecta a los conceptos de, p.ej., conocer finito, la reflexión, el pensamiento etc., el tratamiento brindado en el presente capítulo dista de ser satisfactorio, teniendo como objetivo no tanto el explorar cada concepto en la profundidad de su dimensión y alcance, cuanto el proyectar desde ahora problemas que deberán ser retomados a lo largo de la investigación, los cuales sólo comienzan a abrirse con el giro en el enfoque hegeliano en lo que respecta a la lógica y a la relación de la reflexión con la sustancia en general.

Antes de proseguir, detengámonos en el siguiente pasaje, que debería ser relativamente claro a partir de lo que se ha señalado a lo largo del capítulo, aunque introduce una variación importante para el objetivo del presente punto:

“El fin llevado a cabo o lo realmente efectivo que está-ahí [*daseiende*], es el movimiento y devenir desarrollado; pero precisamente esta inquietud es el sí mismo [i.e. el concepto]; y es igual a aquella inmediatez y simplicidad del inicio [la forma de lo sustancial] porque es el resultado, aquello que ha vuelto a sí mismo. Pero lo que ha vuelto a sí mismo es precisamente el sí mismo, y el sí mismo es también la igualdad y simplicidad que se refiere a sí misma (Phä, GW 9: 20; trad. 77).

En este lugar se expresa la diferencia, y la igualdad, entre el punto de inicio y el de regreso. Parece ser, pues, que el sentido del regreso *en este contexto* no es otro que la comprensión cabal de los momentos como momentos del sí mismo, en ningún caso el caso el abandono de los momentos en virtud de “otra cosa”. De algún modo, el resultado se erige como un repliegue que abarca los momentos inmediatos y los refiere explícitamente al sí mismo, entendido como unidad simple de la autoconsciencia: no es una simplicidad inmóvil (en sí), pues el sí mismo es inquietud que permanece simple en la diferenciación, por eso es referencia a sí (para sí). De lo contrario, se reestablecería la forma de lo sustancial, y con ello se excluiría la actividad de la reflexión y del sujeto, cuando de lo que se trata en el resultado es que ésta se manifieste expresamente como aquello que siempre estuvo en la inmediatez, de modo que el resultado es también un *proceso*, aunque *simple* (no podemos detenernos ahora en la explicación de por qué la estructura de la referencia a sí es determinada por Hegel como algo simple o *puro*).<sup>478</sup> Naturalmente, esta compleja idea deberá ser abordada posteriormente con mucho mayor detención, lo que interesa ahora es simplemente marcar el punto de inflexión que supone el regreso hacia el sí mismo que se da como resultado de la salida de sí del sujeto en la determinidad de lo sustancial. Por ahora baste preguntarnos lo siguiente: ¿Cómo entender esta inflexión que comprende en sí los momentos del proceso? Se trataría, en el resultado, de comprender los momentos inmediatos según la forma propia del resultado: si la vida del concepto, un curso que Hegel considera como lento, serio y cargado de dolor (i.e. de historia), es de modo inmediato el despliegue de los momentos del conceptos bajo la determinidad general de lo sustancial, en el resultado estos mismos momentos deberían presentarse bajo la determinidad general de lo conceptual, deberían tener lugar como saber de sí del espíritu.

---

<sup>478</sup> Desde cierta perspectiva, debemos comprender esta idea no solamente desde Aristóteles (para quién, como se sabe, la vida divina es inmóvil) sino también desde el concepto de *autokinesis* de Platón en tanto vida eterna del alma y lo divino (vid. *Fedro* 345c ss.). Puede considerarse, sin embargo, que la operación hegeliana comportan tanto el movimiento como el momento de lo inmóvil (digamos lo dialéctico en tanto *especulativo*), pues el filósofo, como vimos, caracteriza a la infinitud de la vida como aquello que “tiembla en sí sin estar inquieto” (vid. Phä GW 9: 99; trad. 235).



Ahora bien, en este punto cobra relevancia la modificación introducida en el pasaje. En él establece el filósofo un paralelo entre “lo realmente efectivo que está-ahí” y “la inmediatez y simplicidad del inicio”; es esta “igualdad” aquello que interesa comprender ahora. Consideramos que la clave radica en el hecho de que lo realmente efectivo *está-ahí*; ello en el siguiente sentido: la sustancia inmediata, en general, es la existencia o el estar *en general*, pues, como señala literalmente la palabra, es aquello que *está-ahí* inmediatamente. Sin embargo, Hegel señala que lo realmente efectivo, entendido como el movimiento y la realización del *fin*, es aquello que está-ahí, i.e. que tiene lugar en el *estar*. En ello entendemos los dos sentidos de la vida del concepto antes mencionados: como una presencia *implícita* en el estar, y una *explicitación* del sí mismo en el estar. Este segundo sentido se diferencia radicalmente del primero en el hecho de que allí se ha *extraído* de la sustancia la actividad del sujeto, motivo por el cual *éste aparece en el estar en su propia forma*, la cual comprende los momentos provenientes de la sustancialidad como momentos del concepto mismo. Así, *llevar el estar al concepto equivale a una aparición del concepto en el estar*, lo cual tendrá implicaciones para nuestro problema pues *parece ser que la ciencia debe tematizar el desarrollo del conocer en la aparición, así como también en su forma pura*. Pero ¿cómo puede extraerse el concepto de la sustancia? ¿Cómo es posible que la vida se exponga como vida del concepto? Si se atiende a esto, nos encontramos nuevamente con el problema básico del *acceso al conocimiento de lo absoluto*, ahora determinado como salida de la inmediatez sustancial y un camino hacia el concepto. Con esto se abre el espacio para la reinscripción del problema de la asunción del conocer finito, pues ¿para quién *es* la sustancia inmediata?, ¿Quién está-ahí enfrentado a la sustancia? Ya hemos visto el proceso de salida del conocer desde la vida, y hemos señalado que su finitud consiste, precisamente, en mantener una oposición con ella. Pues bien, si los extremos del movimiento son determinados como sustancia (inicio) y concepto (fin), entonces el término medio es precisamente aquello que contiene ambos momentos en su oposición: el concepto enfrentado a la sustancia (a lo en sí) o conocer finito. En este sentido, el conocer finito sería aquello que, viniendo de la sustancia (i.e. presuponiéndola en tanto “haber-salido-de”), llega al concepto (o de otra forma: lleva éste a la sustancia) en tanto regreso al inicio; desde este regreso es que debería realizarse un nuevo inicio, el *inicio de la ciencia*, que sería, por tanto, el “aún-no” del conocer finito. Por tanto, el aspecto relativo al papel que desempeña el conocer finito en la elevación de vida a la autoconsciencia, que habíamos suspendido para concentrarnos en la teleología de la vida, debe ser retomado, pero ello es objeto de la sección siguiente. Finalizamos la presente sección haciendo ver que este problema, que para nosotros es el problema de *la asunción de la reflexión finita*, encuentra una posición sistemática específica en el concepto de filosofía que Hegel desarrolla en Enz en la forma de un triple silogismo (lógica-naturaleza-espíritu / naturaleza-espíritu-lógica / espíritu-lógica-naturaleza); específicamente

se trata del silogismo de la *reflexión espiritual* cuya finalidad es *llegar* a la idea de la filosofía misma a partir del espíritu. A partir de lo señalado a lo largo del capítulo el pasaje debería revelar para nosotros su sentido:

“[El segundo silogismo de la filosofía] es ya el *Standpunkt* del espíritu mismo, el cual es lo que media del proceso, *presupone* la naturaleza y la concatena [*zusammenschließt*] con lo *lógico*. Es el silogismo de la *reflexión* espiritual en la idea; la ciencia aparece como un *conocer* subjetivo cuyo fin es la libertad y que es él mismo el camino para producírsela [*sich hervorzubringen*]” (Enz §576).

## Recapitulación

A lo largo del presente capítulo hemos procurado determinar algunos de los rasgos fundamentales de la nueva concepción de la vida, la cual ha resultado del conflicto de la división de la filosofía en una lógica y metafísica, conectándose directamente con una forma de reflexión esencial del contenido absoluto mismo que, al menos explícitamente, no se encontraba en el enfoque anterior. Hemos avanzado por medio de los siguientes pasos:

1. En primer lugar localizamos aspectos categoriales importantes para comprender el giro dado, particularmente en lo relativo a los conceptos involucrados en la “logización de la vida”. Para ello comenzamos estableciendo el concepto *lógico* de infinitud, para posteriormente conectarlo con el concepto de vida, entendida como una reflexión esencial de carácter inmediato. Finalmente procuramos dilucidar cómo esta concepción se articula lógicamente a partir de aspectos presentes en la lógica de 1804/05, del esbozo de una filosofía de 1805/06 y ciertos sectores de Phä.
2. En segundo lugar, nos detuvimos en la determinación del sentido esencial de la vida infinita, conectándola con la nueva forma de reflexión emergente, la cual no se reduce a una reflexión *exterior* del yo, aunque se encuentra vinculada con ella. Con tal objetivo, nos dirigimos al concepto de vida tal como es presentado en la sección Autoconsciencia de Phä. En este punto comenzó a aflorar ante nosotros el nuevo contexto y alcance de la estructura apariencia-esencia, así como el papel metodológico que juega en conexión con los conceptos de vida y espíritu.
3. En tercer lugar, nos concentramos en la teleología de la vida, a través de la cual ésta encuentra su realización como autoconsciencia del espíritu. A tal efecto, dilucidamos la emergencia del conocer finito desde la vida, como conciencia autoconsciente y pensamiento “libre” de la vida. Luego, anunciamos el sentido en que tal conocer “trabaja”, sin saberlo, para la vida al constituirse como medio entre ella y la autoconsciencia del

espíritu, de manera que la vuelta del conocer a la vida es al mismo tiempo una elevación de la vida al saber de sí. En este punto se presentó la pregunta por la relación entre el conocer finito y la ciencia, entendida como relación entre una reflexión exterior y una esencial. Mas la pregunta fue suspendida para dirigirnos a la apropiación hegeliana de sectores específicos de la filosofía aristotélica, desde la cual el suabo obtuvo elementos esenciales para su concepción de la vida como razón potencial y su actualidad como reflexión que se dirige al conocimiento de sí misma. De esta forma, comenzamos con la determinación de los conceptos de “en sí” y “para sí” comprendidos desde las categorías aristotélicas de *energeia* y *dynamis*. Después nos concentramos en el sentido de la reflexión en cuanto “ser para sí” y actividad esencial del sujeto, para posteriormente sumergirnos en la recepción hegeliana del pensamiento infinito aristotélico, tanto en su respecto proposicional como su sentido metafísico en cuanto reflexión esencial de la sustancia.

4. Desde allí tuvimos la ocasión de ahondar en el marco metodológico provisto por la proposición especulativa en cuanto movimiento reflexivo del contenido mismo. Con esto surgió nuevamente el problema de cómo acceder a esta peculiar forma de reflexión, la vida del concepto, que sería el movimiento a tematizar por la ciencia, hecho que se vincula con el conocer finito y, por tanto, es objeto del segundo modelo de asunción de la reflexión finita.

## Tránsito

Se encuentran dadas las condiciones para girar hacia el segundo modelo de asunción diseñado por Hegel como condición de acceso a la interioridad científica, que ahora se nos ha revelado como una peculiar forma de *reflexión del contenido absoluto que es vida y espíritu*, y a la cual debe accederse de algún modo. Formulemos precisamente el tránsito hacia la próxima sección.

Dentro del capítulo, sugerimos que el conocer finito se constituye como un término medio entre la aparición inmediata de la vida y el conocer de sí como espíritu autoconsciente, de manera que el desarrollo de la vida a la autoconsciencia del espíritu se encuentra atravesado por la actividad finita del conocer, el cual juega, de esta forma, un papel central en la extracción de la reflexión esencial desde la inmediatez de lo sustancial. Esta idea, que inaugura lo que denominaremos la “doble vía” para pensar el modelo de asunción de la reflexión, fue suspendida para enfocarnos en la conexión entre vida y espíritu; pero en lo que sigue deberemos retomarla. Para ello, tengamos en cuenta el siguiente esquema:

La *salida* de la inmediatez de la vida o, si se quiere, el “despertar del espíritu”, acontece sólo con la emergencia del *conocer finito*, que podemos caracterizar como *un conocer proveniente de la inmediatez de la vida, contrapuesto a la sustancia en general*. En esta contraposición, que ha venido siendo designada como la “oposición de la conciencia”, busca, casi de modo instintivo<sup>479</sup>, transformarla y conocerla, para encontrarse a sí mismo en ella, lo cual, en virtud de su finitud, no consigue sino de un modo relativo. Pues bien, así tomadas las cosas, podemos establecer la siguiente “secuencia”:

i. Vida inmediata; inicio

ii. Conocer proveniente de la vida; salida del inicio.

iii. Conocer infinito (según el modelo de la proposición especulativa): comprensión de la vida como vida del concepto; autoconsciencia. Resultado o regreso al inicio bajo la forma del sí mismo (la simplicidad del inicio se despliega como inquietud del concepto).

De acuerdo con lo expuesto, es posible asignar, aunque de modos distintos, tanto a i como a ii la determinidad general de lo sustancial, mientras que a iii le corresponde más bien la comprensión de i y ii bajo la determinidad de lo conceptual. Por tanto, en cuanto *resultado*, el momento de la autoconsciencia *presupone* los momentos de la vida inmediata y, particularmente, del conocer finito. Sólo en ellos reconoce el concepto su propia actividad, la cual opera subterráneamente en la inmediatez; pero al mismo tiempo, sólo saliendo completamente de esa inmediatez puede efectuar el repliegue mediante el cual ejecuta el reconocimiento mencionado. Por tal motivo, en un sentido muy general, según la concepción de 1806-07, la ciencia o saber no consiste sino en aquella “transparentación” de eso que opera ocultamente en i y ii, *en la lógica de ese recorrido*. Esto no sólo hace necesario que los momentos i y ii encuentren su verdad en iii sino también a la inversa: iii debe sumergirse en i y ii para poder reconocer allí la actividad de la forma; lo que nos pone ante la siguiente dificultad: parece ser que el conocimiento conceptual de i y ii es su resultado, pero expresa lo mismo que ellos, aunque de diversa forma, con lo cual, puede decirse, son coexistentes y coextensivos. Esto introduce un elemento importante: iii es el resultado *histórico* de i y ii, i.e. es posterior en el orden del tiempo, pero el conocimiento filosófico no considera aquella relación entre las formas sustanciales y la esencial según un orden temporal: la racionalidad disponible se encuentra en la

---

<sup>479</sup> Podemos conectar esta idea con el *conatus* spinozista, tal como se expone, p.ej. en la Proposición V, VII y VIII de la tercera parte de su *Ética*. Pues para Spinoza las cosas singulares son expresión de la potencia de Dios, de manera que cada una se esfuerza por perseverar en su ser. En el alma que tiene ideas claras y distintas —para el caso podemos conectar el alma con el conocer— es la propia sustancia aquello que se hace conciente de su esfuerzo por perseverar en el ser, de modo que este esfuerzo se expresa como *voluntad*. En cierto sentido, el *conatus* es un impulso de la sustancia que alcanza en el alma humana “autoconsciencia”. Sin embargo, el enfoque de Spinoza, precisamente porque es sustancialista, es determinista, de manera que, en definitiva, la sustancia es poder sobre el alma, que se limita a expresarlo y “sintonizar” o adecuarse a él. Contrariamente, para Hegel el concepto es *poder sobre la sustancia* y se descubre en ella como lo determinante y *libre*. Esto se aclara muy bien en el inicio de la Lógica Subjetiva (WdL, GW 12: 5ss.)

historia y en ella se despliega también, *envuelto en apariencia*, el movimiento del concepto, que para la ciencia posee una prioridad ontológica.

Como se aprecia, esto anuncia que el problema del conocer finito y de su disponibilidad histórica se conectará con el problema de la apariencia y la aparición de la esencia, entendida ahora como *cierta forma de reflexión que se da un estar en la historia y permanece oculta en su acontecer*. El saber proveniente de la sustancia se encuentra determinado por la forma de lo sustancial, y por este motivo la vida *aparece en la experiencia*, más bien, como un todo inmediato enfrentado a la conciencia, la cual se constituye como un yo que reflexiona contingentemente frente a lo en sí. El conocer inmerso en la sustancia contiene, pues, la *apariencia* de separación entre algo que se da inmediatamente (el objeto) y el conocer cierto de sí (el sujeto). Este será el sentido de la finitud del conocer desde ahora para nosotros. De este modo, lo que fue llamado anteriormente como “el fundamento proferido por la reflexión”, se restaura a sí mismo en la actividad de la reflexión misma en el conocer, pero para que esto suceda es necesario tomar cierto tipo de *reflexión exterior y finita* y *conducirla* al movimiento de la cosa misma en una operación de o transposición desde la forma sustancial de lo en sí a la forma de la reflexión del contenido mismo. Parece, pues, que el mismo proceso que hemos descrito como movimiento del concepto vivo acontece según dos ópticas distintas o dos direcciones inversas: como extracción del sujeto desde la sustancia, y como exposición de la actividad del sujeto mismo. La ciencia es el *criterio* (de transposición) que une y separa ambas direcciones.<sup>480</sup>

De acuerdo con esto, el problema básico del acceso a lo absoluto se plantea como la posibilidad de comprender conceptualmente tanto la sustancia inmediata como el conocer proveniente desde ella (suspendemos la pregunta de si acaso puede haber una sustancia inmediata que no sea para una conciencia). El contexto ha cambiado bastante, y Hegel ya no recurrirá a la antigua estrategia consistente en dividir la naturaleza racional según dos lados exteriores entre sí: el

---

<sup>480</sup> La gestación de la “ciencia de la experiencia de la conciencia” como introducción a la filosofía y reemplazo de la lógica de la reflexión finita es localizada claramente por Pöggeler, *Hegels Idee*, op. cit., pp. 156-157: “Der Winter 1804/05 brachte wiederum wesentliche Neuerungen. Die Gesamtheit der Philosophie wurde hier zuerst als “Wissenschaft” bezeichnet. Dies paßt gut zu der Mitteilung an Goethe vom 29.9.1804, daß er für die Vorlesungen des Winters eine “rein wissenschaftliche Bearbeitung der Philosophie” fertigstellen wolle. Hegel meinte damit wohl das Ms. Nachlaß Bd 9 zur Logik, Metaphysik, Naturphilosophie, das bisher auf das Jahr 1801/02 datiert wurde. Als spekulative Wissenschaft galt jetzt nur noch “Logik und Metaphysik”; die Wissenschaft der Natur und des Geistes erhielten eine Sonderstellung, die später als Realphilosophie beschrieben wurde. Die Kennzeichnung des System blieb im Sommer 1805 dieselbe. Tatsächlich las Hegel aber nur über “Die Logik” —ein Zeichen dafür, daß ihm erneut die Einleitungsproblematik in den Vordergrund trat. Daß er den ersten Teil des System nur als “Logik” bezeichnete, deutet darauf hin, daß die Logik und die Metaphysik zusammenzuwachsen begannen, indem eine selber metaphysisch konzipierte Logik entstand. Je mehr aber auf diese Weise die Logik selber schon die “eigentliche Philosophie” ausmachte, umso mehr mußte ihre Einleitungsfunktion fraglich werden. Hegel kam zu der Idee einer “Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins”, die das Bewußtseins überhaupt erst auf den Standpunkt der metaphysisch konzipierten Logik bringen sollte und somit als Einleitung in die Logik zugleich die Einleitung in die Philosophie als solche bilden würde”. Para lo que viene es conveniente tener presente esta localización.

negativo como disolución de la reflexión y el positivo como construcción de la especulación. De alguna forma, en los propios conceptos de la reflexión finita se contienen ya los conceptos que habrían de formar parte del conocer especulativo, aunque de un modo insuficiente. Por este motivo, el problema adoptará abiertamente la forma de una transposición entre dos modelos de racionalidad o, más específicamente, de dos formas de reflexión.

El problema, entonces, consiste en cómo poder llegar a la especulación *desde* el conocer finito y la vida inmediata allí donde ambos se constituyen como *lo mismo*, y su distancia radica en el grado de reconocimiento de la razón en la finitud o, en otras palabras, en el grado de autoconsciencia alcanzado por el espíritu. Es esta la tarea que asignará Hegel a una introducción a la ciencia luego de haber identificado lógica y metafísica; sin embargo, como anunciamos, esta tarea sólo adquiere su sentido específico en conexión con la historicidad de las configuraciones mediante las cuales lo absoluto se da un estar a sí mismo...



## SECCIÓN 2. MODELO FENOMENOLÓGICO DE ASUNCIÓN DE LA REFLEXION FINITA

“La falta de enjundia de las formas lógicas se halla más bien únicamente en el modo de considerarlas y tratarlas [...]; cuando se dice que la lógica carece de enjundia, la culpa no la tiene su objeto, sino únicamente el modo en que éste viene captado”.

“Un malentendido capital [...] está en creer que el principio *natural*, o sea el *inicio* del que se ha partido en la evolución *natural* o en la *historia* del individuo que se forma a sí mismo, es lo *verdadero* y lo que en el *concepto* es *primero*. Bien es verdad que intuición y ser son lo primero según la naturaleza, o sea condición para el concepto; pero no por ello son lo incondicionado en y para sí; es en el concepto donde se asume más bien la realidad de aquéllos y, por ende, al mismo tiempo la apariencia que ellos tenían como algo que tiene realidad y es condicionante”

En la presentación y estructuración de las primeras dos Secciones introducimos ya el sentido general de la presente. Dijimos que el objetivo amplio éstas consiste en explorar dos intentos hegelianos de realizar *una misma operación*, la cual, en términos generales, caracterizamos como un ejercicio de asunción del conocer finito, en el sentido específico de una transposición de su reflexión y una transmisión de su contenido en el interior de la ciencia. Igualmente, dijimos que estos dos intentos fueron suscitados en directa conexión con el problema específico de una introducción a la filosofía, muy importante en los años de formación de la sistemática. A partir de lo que hemos venido proponiendo podría decirse que, para que aquello que es “exterior” a la filosofía ingrese en ella, es necesario que, de alguna manera, la filosofía misma salga hacia su “exterioridad” e “intervenga” allí a través de una operación negativa. Esta operación negativa es vinculada por Hegel directamente con el escepticismo, ya que a través de una referencia escéptica a la racionalidad hegemónica en el mundo de la experiencia histórica, la filosofía puede, por un lado, hacer frente a las formas abstractas de la reflexión finita, devenidas certeza y presupuestos en el individuo (un *comportamiento* teórico y práctico), mientras que por el otro, puede transponer el rico y diverso contenido que la reflexión finita ofrece de una manera todavía inmediata e insuficiente en su propia interioridad, organizándola libremente. De esta forma, la ciencia emerge en proporción directa con la traducción que realiza del mundo en el que habita, de manera que el punto en el que se da una existencia objetiva —que aparece

en un libro—es el punto en el que su interioridad se encuentra con su exterioridad, el punto medio de lo científico y lo ante-científico, del tiempo y lo atemporal.

En lo sucesivo analizaremos el segundo modelo de asunción del conocer finito, correspondiente a la función metódica asumida por Phä. Como adelantamos, la principal característica es que el escepticismo se dirige ahora exclusivamente a la forma de aparición de la reflexión esencial, i.e. a la reflexión finita tal como aparece en la figura de una contraposición entre conocer y objeto. Esto tiene como consecuencia cierta duplicación de dos planos simultáneos: el de la reflexión esencial y la finita, de manera que el objetivo sería llevar a ésta última a reconocerse en la primera<sup>481</sup>; ya que, si bien son *esencialmente* lo mismo, existe una diferencia entre ellas proveniente del carácter *aparencial* de lo óntico en la experiencia inmediata. Este nuevo enfoque abre no pocas dificultades, que obligarán a actualizar ciertas concepciones que ya jugaron un papel importante en el anterior. Destacamos cuatro puntos que nos permitirán reconfigurar nuestro problema:

- i) En primer lugar se encuentra el hecho mismo, avistado en el último capítulo de la primera Sección, de la inmersión de la reflexión en la posición misma de la sustancia, si se quiere como su *esencia* (la actividad negativa de la forma). Esto lleva a comprender la ciencia de lo absoluto, al menos en su núcleo, como una *lógica especulativa* donde deberían ser acogidos *los propios conceptos de la reflexión finita, del entendimiento*, pero como parte de una reflexión de carácter objetivo, correspondiente al automovimiento del absoluto o la “cosa misma” como muchas veces le llama Hegel. El filósofo ligará *esencialmente* el conocer finito y la ciencia a través de una reflexión que, sin embargo, se escinde en “dos”: exterior e inmanente; en la reunión de estos “dos” se erigirá la tarea de una introducción a la filosofía.
- ii) Dado que lo absoluto ya no se comprende bajo la determinidad general de la sustancia, sino de la reflexión y, por tanto, del sujeto, su movimiento reflexivo consistirá en el acto de *ponerse a sí mismo* en el *estar (Dasein)*, *apareciendo* así en *configuraciones o determinaciones particulares*: en el *conocer de la reflexión del entendimiento, que comprende escindidos los momentos del conocer y la sustancia*. En su “reflexionar en sí”, esto implica un “*sacrificio*” de lo absoluto en el sentido específico de que él debe ponerse a sí como lo otro de sí mismo: *finitizarse* y *enejanarse* en una sustancia enfrentada a la reflexión. Por eso, el ponerse a sí como lo otro es, en igual medida, la pérdida o el extrañamiento de su intimidad en la *sustancia inmediata* y el problema consiste entonces en cómo el absoluto puede llegar a reconocerse desde esa su distancia constitutiva, punto en el que el conocer

---

<sup>481</sup> vid. A. Arndt, *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriff* (Hamburg: Meiner, 1994), p. 161.

finito juega un papel esencial. Esto llevará a que la estructura apariencia-esencia, que ya había sido propuesta como un modo de pensar la diferencia de razón y entendimiento, adquiera protagonismo al momento de plantear la tarea introductoria, pues allí donde la reflexión es una con el contenido absoluto el problema transmuta en cómo poder *reconocer* tal unidad ya que se inicia de la posición *aparentemente contraria, a saber, que la reflexión está en el entendimiento*, contrapuesta a todo contenido dado.

- iii) Es el propio conocer finito el que contiene en sí la reflexión de lo absoluto y sólo él puede desarrollarla en el elemento de la autoconsciencia, así como darle un estar concreto en la ciencia. Pero para ello el conocer debe ser depurado de su finitud, de la apariencia que lo mantiene contrapuesto al contenido, en un reflexionar formal. Dijimos anteriormente que la tarea de una reducción de la finitud fue encomendada por Hegel al escepticismo y que, por tanto, la ciencia tiene un componente escéptico y antifundacionalista necesario. Además mencionamos que este escepticismo podría dirigirse contra el conocer finito desde dos lados posibles: o bien el lado de la aparición del conocer en cuanto tal (la conciencia), o bien el lado de los conceptos puros del conocer (la lógica del entendimiento). El primer modelo de asunción se fundó en el segundo de los lados, pero allí donde el tratamiento racional del entendimiento es ya la ciencia especulativa, se torna innecesario además un escepticismo dirigido contra ellos. *El movimiento de la reflexión filosófica se transmuta en reflexión especulativa o, más propiamente, en dialéctica inmanente al contenido absoluto mismo*. Por tanto, lo que queda para el paso previo o el salto al exterior que captura pre-científicamente el contenido científico mismo es el lado del aparecer del espíritu como conciencia. Tal será el objeto de la reducción escéptica, que contará con un componente conceptual (cierta dialéctica) y un componente puramente reductivo (lo escéptico propiamente dicho).
- iv) Pero además la estructura reflexiva apariencia-esencia, entendida como un “ponerse-a-sí-en-lo-otro” del espíritu, es radicalmente *historizada*, pues el movimiento de ponerse en configuraciones particulares, entendido como la autodiferenciación de lo absoluto, acontece como *devenir en el tiempo del estar del espíritu*. Este devenir, tal como nos indicó el silogismo con el que concluimos la sección anterior, va desde las formas sustanciales inmediatas (digamos la vida) hacia el saber de sí mismo como espíritu o *autoconsciencia*, donde se restablece la inmediatez en la forma misma de la mediación en la simplicidad del concepto especulativo o la *esencialidad lógica*. Debido a que los múltiples momentos de este movimiento pueden ser *referidos* al devenir del propio espíritu que se reconoce en ellos, no tienen la exterioridad de la naturaleza sino la propia del espíritu, i.e. la historia: es vida inmediata examinada, contemplada y habitada por el conocer finito, la cual debe ser

interiorizada-recordada por la ciencia una vez que ella ha emergido, como posibilidad, en el tiempo. ¿Cómo se conecta el recuerdo-interiorización (*Erinnerung*) con la reducción escéptica del conocer finito?, ¿cómo se conecta esta reducción escéptica con la reflexión del contenido mismo? Estas preguntas apuntan directamente al sentido general de la presente sección.

Naturalmente, de esta comprimida descripción de los puntos cuestionados es difícil desprender en términos precisos y claros el sentido en que afectan a la reconfiguración del problema. Sin embargo, mencionarlas ahora nos servirá tanto para estructurar la presente sección, como para apuntar hacia elementos centrales que irán clarificándose en la argumentación. Ahora deberemos anunciar cómo nuestro problema se reactualiza a partir de estas cuatro operaciones.

### **Actualización del problema**

En el último capítulo de la primera sección hicimos alusión, si bien de un modo marginal, a dos aspectos desde los que puede considerarse la operación de la proposición especulativa, a saber, un aspecto “escéptico” y uno metódico. Para iniciar la actualización de nuestro problema es pertinente detenernos un momento en el primero de los aspectos señalados.

Pues bien, como señalábamos, para Hegel “lo importante en el *estudio* de la *ciencia* es tomar sobre sí el denuesto [*Anstrengung*] del concepto” (Phä, GW 9: 41; trad. 121), vale decir, poner atención a las determinaciones simples del contenido mismo por cuanto ellas exhiben el *automovimiento del propio concepto*, hasta el punto de que “bien podríamos llamarles almas, si su concepto no designara algo más elevado que éstas” (Phä, GW 9: 41; trad. 121), a saber, “el concepto cumplido como idea.”<sup>482</sup> Ahora, frente a esta exigencia de la ciencia se encuentran dos comportamientos cognitivos: por un lado, el “pensar natural”, propio de una “conciencia contingente que se encuentra hundida en la estofa”, la cual se limita a “recorrer representaciones” y por ello “le sabe amargo extraer al mismo tiempo [que recorre las representaciones] su sí mismo de la materia, permaneciendo [en ello] cabe sí” (Phä, GW 9: 41; trad. 121). Por el otro lado, se encuentra el “comportamiento racionante”, que es el que nos interesa ahora en la medida en que se vincula con el carácter formal de la reflexión finita. El racionar es caracterizado por Hegel como “la libertad

---

<sup>482</sup> F. Duque, ‘Propuesta de lectura de La “Proposición Especulativa” de Hegel’, en *Hegel. La especulación de la indigencia*, op. cit., p. 31.

respecto del contenido y la vanidad sobre él”, pero también como una “reflexión dentro del yo vacío” que se limita a negar el contenido para afirmar su libertad, poniéndose a sí fuera de éste.<sup>483</sup> Por tanto:

“Esta vanidad no sólo expresa que este contenido es vano, sino también que esta [su] intelección misma también lo es; pues ella es lo negativo que no visualiza en sí lo positivo. Dado que esta reflexión no gana su negatividad misma para el contenido, no está de ningún modo en la cosa, sino siempre más allá; con la afirmación del vacío se imagina estar siempre más allá de una intelección rica en contenido [...]. Pero, contrariamente, [...] en el pensar concipiente lo negativo pertenece al contenido mismo y es lo positivo tanto en cuanto movimiento *inmanente* y determinación, como en cuanto *todo* del mismo” (Phä, GW 9: 42; trad. 122-123).

Si de lo que se trata en el estudio de la ciencia es de conocer lo verdadero, entonces Hegel exige a la reflexión ratiocinante “renunciar a esta libertad” de modo que “en lugar de ser el principio que mueve arbitrariamente el contenido” hunda su libertad, vale decir, *su reflexión*, en él: “dejar que se mueva por su propia naturaleza, i.e. por el sí mismo en cuanto es lo suyo, y contemplar ese movimiento” (Phä, GW 9: 41-42; trad. 121). Desistir de llevar las ocurrencias propias al “ritmo inmanente del concepto” o “intervenir en él a través de la arbitrariedad y otras sabidurías adquiridas [i.e. tomadas de un lugar que no es la cosa misma]” (Phä, GW 9: 41-42; trad. 121) es una *contención* que el filósofo considera como “momento esencial de la atención dirigida hacia el concepto” (Phä, GW 9: 42; trad. 121), lo que equivale a decir que la renuncia a inmiscuir ratiocinios tomados de la reflexión exterior es al mismo tiempo una recuperación de la reflexión para el contenido positivo de la ciencia. Al mismo tiempo, esto nos sugiere que la reflexión exterior contiene, o puede contener, algo que es propio del contenido mismo, pues de otro modo no podría recuperarse para éste. Mas esta recuperación requiere de cierta contención de la reflexión exterior, y ello es ya un “momento esencial” del pensar concipiente. Hacia el final de su vida, Hegel vuelve a repetir el diagnóstico:

“A lo que, según la cosa, le sería permitido [*dürfte*] tener lugar [en la exposición, *Vortrag*], serían reflexiones que niegan, que se esfuerzan por apartar y quitar lo que en otro caso podría mezclar [i.e. introducir, *einmischen*] la representación o un pensar no reglado. Tales ocurrencias son de por sí contingentes para el curso simple e inmanente del desarrollo” (WdL, GW 21: 18).

Esta contención de los productos del conocer finito es reconocida por Hegel en un Prólogo a la Lógica, casi como condición de posibilidad de la exposición que tiene lugar en ella. Ahora bien, tal como el suabo reconoce en el Prólogo a Phä (GW 9: 42-43; trad. 123), la renuncia a la libertad del ratiocinar debe contar con otro hecho: el ratiocinar no sólo se comporta negativamente respecto al

---

<sup>483</sup> De un modo similar, en un aforismo redactado entre los años 1803-06 (Werke 2: 554), Hegel sostiene que “la *mala reflexión* es el miedo a sumergirse en la *cosa* [*Sache*], ella quiere estar siempre más allá de ésta y regresar hacia sí”.

contenido, sino que también *pone representaciones* del contenido, las cuales —así como el yo fichteano pone su identidad formal en el contenido representado— se fundan en esa libertad, en ese estar “más allá del contenido”. Esto da lugar a un sinnúmero de “obstáculos” que impiden ganar la reflexión para el contenido, los cuales, como ha de verse, serán determinados por Hegel como *opiniones* puestas *en el lugar* de la cosa (*Sache*), mientras que ésta es desplazada. Parece ser necesario, pues, la reducción de estos “obstáculos” para llegar a la cosa, ¿pero no comportarán estos “obstáculos” algo perteneciente a la cosa, de manera que no pueden ser simplemente desechados, sino transpuestos en la ciencia?

\*

Luego de establecer brevemente la operación básica que buscaremos explorar en sus diversas dimensiones e implicancias, debemos actualizar concretamente nuestro problema en vista de los resultados obtenidos en la sección anterior, particularmente en los últimos dos capítulos.

Pues bien, una vez fusionadas lógica y metafísica el problema principal de una transposición del conocer finito, i.e. de una introducción a la filosofía, se organiza en torno a dos ejes estructurales: la *apariencia del saber* y el *grado de desarrollo de la autoconsciencia del espíritu*. Ciertamente, estos dos ejes se encontraban ya presentes en el enfoque anterior, pero no eran los ejes estructuradores del movimiento, porque la decisión hegeliana optó por abstraer las formas finitas de la aparición (i.e. cómo ellas se ofrecen en la experiencia y en la historia) y se concentró en los conceptos puros del entendimiento, los cuales eran un “reflejo” de la razón (tenían apariencia de racionalidad) en la medida en que eran productos *de la reflexión*. De esta manera, la reflexión era asumida en una metafísica que no admitía en sí, al menos en el momento decisivo (en la intuición de la sustancia absoluta), la reflexión y por tanto tampoco sus determinaciones, entendidas como una especie de mediación conceptual auxiliar.

Desde aquí, podría pensarse que Hegel aún no profundizaba en la *coextensividad esencial* del entendimiento y la razón (lo positivo de la razón ya se encuentra en la disolución de las formas fijas del entendimiento), en el hecho que el conocimiento de lo absoluto no puede pensarse prescindiendo de nuestra reflexión finita, a pesar de que no sea ella, tal como aparece, la reflexión del contenido mismo en su cohesión sustantiva. En un sentido más específico, Hegel comenzará a conocer esta reflexión cohesionada que es el movimiento del contenido mismo bajo el nombre de *dialéctica*, pues “la reflexión es en primer término un rebasar la determinidad aislada y un referirla de tal modo que, puesta en relación, se mantiene por lo demás en su valor separado. Por el contrario, la dialéctica es este rebasar *inmanente* en el cual se expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones del



entendimiento” (Enz §81, Obs.). En este mismo respecto, el filósofo llegará a afirmar que “todo lo finito es este superarse a sí mismo” y “por ello, lo dialéctico constituye el alma móvil del proceder científico que avanza, y es el único principio que *confiere conexión inmanente y necesidad* al contenido de la ciencia, del mismo modo que en él reside en general la verdadera y no extrínseca elevación sobre lo finito” (Enz §81, Obs.). La afirmación es radical y su complejidad aún deberá ser desarrollada, mas interesa subrayar ahora que Hegel ha comprendido lo negativo de los conceptos mismos como el alma de lo positivo, como la construcción de la razón misma, no como una primera fase cuyos conceptos deberían ser aniquilados por una expansión provisional de la razón (la reflexión filosófica). ¿Significa esto que el modelo de la “exteriorización” de la ciencia es abandonado? No, pero, como ha de verse, cambiará de sentido en vista de los ejes mencionados anteriormente: desde ahora —adelantamos— la filosofía debe concebir la posibilidad de la especulación en la *historia misma de la formación del conocer*.<sup>484</sup>

Desde esta concepción básica, la apariencia del saber y el grado de desarrollo de la autoconsciencia del espíritu se ofrecerán como el principal obstáculo para ingresar en el conocimiento filosófico, i.e. para reconocer la dialéctica de los conceptos de la lógica especulativa. Por este motivo, una introducción debería *concentrarse en elevar el Standpunkt* del conocer finito al de la ciencia (para eso debe “intervenir” en el conocer finito, ex-poniendo racionalmente su finitud), tarea que entenderemos como una elevación del grado de autoconsciencia en el conocer. Esta elevación sobre su finitud le permitirá abandonar la apariencia de que su reflexión es exterior al objeto (el cual además es determinado según tal *parecer* exterior), para *profundizar* en el conocimiento de su propia reflexión entendida como esencia de las cosas mismas.

Podemos encontrar la seña que nos traslada directamente al asunto ya en un texto de 1800/01, donde toca el tema aunque aún desde la óptica de una lógica propedéutica, pero es válido para el enfoque ulterior de una introducción (las razones serán detalladas más abajo). En *Introductio in Philosophiam* se sostiene que, debido a que “el filosofar es algo empírico y puede partir de muy diversas posiciones [*Standpunkte*] subjetivas”, una introducción a ella debería “clarificar estas posiciones subjetivas respecto de sí mismas y ponerlas en acuerdo con lo objetivo de la filosofía y consigo mismas, de modo que ellas aprendan, a través de sus formas limitadas, a captar el cometido en posiciones grandes y universales, y a conocerse en el objeto [*Gegenstand*] de la filosofía” (GW

---

<sup>484</sup> Lo que, a su vez, coloca a la introducción en una referencia específica a un punto temporal, el presente de la ciencia: “Sie [Phä] bezieht sich insbesondere auf das religiöse Bewußtsein und versucht zu zeigen, daß allen Weisen, in denen wir unser Verhältnis zur Welt und zum Absoluten wissen, der Trieb zum reinen Denken innewohnt. Sie behandelt ferner nicht nur verschiedene Versuche, die Philosophie zu entfalten, sondern bringt die Philosophie in Beziehung zu einer Zeitsituation, die als solche auf den Standpunkt der Logik genötigt werden muß” (H. F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, op. cit., p. 35.)

5: 259). En la medida en que el filosofar es algo *empírico* “puede partir de diversas posiciones y de variadas formas de la formación cultural [*Bildung*] y de la subjetividad”, sólo “en relación al punto de inicio empírico del filosofar es posible una introducción a la filosofía, que fabrique una especie de medio de enlace y puente entre las formas subjetivas y las objetivas y absolutas de la filosofía” (GW 5: 261). En el enfoque introductorio a una lógica especulativa, Hegel parecerá fundar la diferencia entre el conocer finito y la ciencia *exclusivamente* en cierta dificultad proveniente de la condición limitada del *sujeto histórico*, formado culturalmente, que busca aproximarse a su objeto: lo verdadero. Decimos ‘exclusivamente’ porque no debe pensarse que esta idea no se encontraba presente en el enfoque anterior (el mismo texto citado proviene de 1800/01); lo que sucede, antes bien, es que allí donde la lógica ha sido identificada con la metafísica, i.e. allí donde se ha reconocido que el objeto absoluto de la filosofía sólo puede darse a través de una *forma de la reflexión* que corresponde al movimiento inmanente del contenido mismo, la dificultad de un conocer infinito sólo puede radicar en cierta incapacidad que el individuo que conoce tiene a la hora de *reconocer* adecuadamente lo absoluto en los conceptos que él mismo despliega en su indagación acerca de lo verdadero. Y es que Hegel siguió reservando en Jena el concepto general de reflexión para el modo de pensar que exhibe el idealismo fichteano y las filosofías de la reflexión en general. Pero como se vio, él mismo llegó en Jena a un concepto de reflexión, y con ello de *pensamiento*, que no se reduce a una subjetividad contrapuesta a sus objetos.<sup>485</sup> Por este motivo, la lucha contra aquello que llamó en un momento “reflexión” debió tomar otro cariz: *se trata de luchar contra una forma adoptada por la reflexión que se ha independizado del movimiento universal de lo absoluto como condición de la particularización empírica del individuo, pero también como condición de la aparición de lo absoluto en el estar*. Desde aquí, “la razón con-desciende a bajar al nivel del entendimiento, para luchar allí con la petrificación de las separaciones producidas por éste”.<sup>486</sup> Esta lucha se situará ahora en el “interior” del conocer finito tal como aparece, dentro de la oposición de la conciencia, y procurará mostrar la mediación mutua entre subjetividad y objetividad<sup>487</sup>, entendiéndola como proceso de formación del conocer filosófico a partir de la forma sustancial del absoluto y, al mismo tiempo, como su construcción necesaria en la conciencia. Esto, como veremos, se demuestra al acudir a un escrito preparatorio de Phä (cfr. GW 7: 343ss) en el que Hegel, por una parte, traslada el problema *al ámbito de la proposición*, indicando que el sentido del desarrollo del conocer consiste en la elevación de la proposición empírica a la proposición absoluta. En ese mismo texto, considera,

<sup>485</sup> vid. F. Duque, ‘La objetividad como acto lógico de traducción de la teología en la ciencia moderna’, en *Hegel. La especulación de la indigencia*, op. cit., pp. 139–140.

<sup>486</sup> F. Duque, ‘Propuesta de lectura de La “Proposición Especulativa” de Hegel’, en *Hegel. La Especulación de La Indigencia*, op. cit. 247s.

<sup>487</sup> vid. O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 147ss.

por otra parte, que es la sustancialidad en el conocer aquello que le imprime una apariencia de exterioridad y limitación, por lo que el sentido de una elevación hacia la proposición absoluta consiste en la asunción de dicha apariencia en el seno del conocer empírico mismo, con lo cual debe necesariamente desarrollar lo absoluto desde la apariencia misma tal como aparece: como historia de la conciencia en cuanto “doctrina de la aparición del espíritu”.<sup>488</sup>

En cierto sentido, a la reflexión finita se le ha *velado* u *ocultado* (p.ej. en los usos del lenguaje, en las certezas provenientes de la costumbre, en el impacto cultural del desarrollo de las ciencias empíricas, que presuponen las condiciones más elementales de sus objetos para poder conocerlos, etc.) su referencia *esencial* a las determinaciones puras de aquel pensar que es la reflexión de su propio contenido —y esto no deja de ser paradójico, pues esas determinaciones son la base de su experiencia. Situada en tal independencia, esta forma de la reflexión determina arbitraria y contingentemente lo absoluto, y desde aquí la labor de una *introducción escéptica* sería la de reconducir aquel modo exterior de reflexión al movimiento universal, a fin de que pueda reconocerse en ello. Desde esta perspectiva, el movimiento crítico es a la vez *producción* del *Standpunkt* requerido: el filósofo, situado en un nivel de mayor grado de autoconsciencia (digamos, al que el propio Hegel había llegado: la lógica como ciencia especulativa) remite al individuo a la ciencia misma a través de la *exposición* de la nulidad de su saber y la necesidad de abandonar las posiciones limitadas.<sup>489</sup> Con ello, la “crítica es más bien la forma bajo la que la verdadera filosofía hace su entrada, en un principio, en la aparición, por cuanto ella se da [a modo de una “antesala” a lo absoluto] la *figura de la reflexión* [i.e. del principio rector de la formación cultural] que presupone a la idea [de lo absoluto en tanto reflexión esencial como condición]”.<sup>490</sup>

Desde este punto de vista, el individuo no puede captar verdades especulativas porque carece de la formación adecuada en lo que es el conocimiento filosófico, no se ha introducido en él para habitarlo. Es por tanto un problema que radica en la *formación* del individuo y el manera en que éste conoce, y no, por el contrario, en la naturaleza del objeto mismo: los conceptos-objetos de la lógica son el pensar infinito y por tanto deben asumir su finitud inmanentemente, no *pasar* a una metafísica, como si la apariencia o finitud fuese una cosa diferente de la esencia absoluta. Por este motivo, Hegel sostiene en el Prólogo a Phä que solamente la *clarificación* de la naturaleza del *conocer de lo realmente efectivo* (lo absoluto) puede desterrar el formalismo ínsito en las formas subjetivas del conocimiento (cfr. Phä, GW 9: 19; trad. 75).

---

<sup>488</sup> *Ibíd.*, 148. Asimismo H.F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, op. cit., pp. 35-54; 79-105.

<sup>489</sup> Vid. H.F. Fulda, *ibid.*, p. 33.

<sup>490</sup> R. Bubner, op. cit. (1969), p. 139.

Junto con lo anterior, debemos agregar que el enfoque formativo dirigido a la aparición del saber se encontraba siendo contemplado por Hegel de un modo paralelo al enfoque fundado en una diferencia de facultades cognitivas que deben ser sintetizadas (concepto/intuición; reflexión/especulación; lógica/metafísica), para adquirir mayor relieve en 1804/05.<sup>491</sup> Fundamos esta afirmación en tres hechos: a) Hegel ya desde 1800 posee, *mutatis mutandis*, una interpretación de la historia de la filosofía en conexión con el desarrollo de las formas finitas de manifestación de lo absoluto, así como con la necesidad formativo-especulativa de depurar la finitud de aquellas formas de manifestación con vistas a la obtención de un pleno grado de autoconsciencia: que el conocimiento filosófico de cuenta adecuadamente de su objeto; b) tal como se ha visto, el contenido general de la conciencia empírica, no formada filosóficamente, contrapuesta a su objeto, comporta y despliega en sí las categorías finitas que sólo una consciencia filosóficamente formada puede elevar al plano de la especulación: la lógica escéptica *qua* lógica también quiso ser un modo de formación filosófica del individuo; c) ya desde el semestre de invierno de 1803/04, inserto aún en la distinción de lógica y metafísica, Hegel anunció lecciones sobre una “filosofía del espíritu” (*Philosophiam mentis*), que pasará a llamarse en el semestre de invierno de 1806/07 “Fenomenología del espíritu” (*Phenomenologia mentis*) en tanto introducción a la lógica o filosofía especulativa<sup>492</sup>: esto nos indica que Hegel concibió paralelamente la tarea de una exposición de la conciencia *qua* conciencia y la de una lógica en la que debían ser tematizadas sus determinaciones puras, y además en una conexión<sup>493</sup> con un concepto de historia de la filosofía.<sup>494</sup>

<sup>491</sup> Al respecto, Düsing nos proporciona valiosa información: “Im Systementwurf von 1804/05 finden sich denn auch Andeutungen für eine der Logik noch vorausgehende Erhebung des nichtphilosophischen Denkens, der empirischen Anschauung oder der gemeinen Erfahrung zum reinen philosophischen Denken. So fängt nach Hegel die Logik mit der „Einheit“ als der Sichselbstgleichheit an. [...] Hegel hat wahrscheinlich in seinem Manuskript von 1804/05, dessen Beginn ja verloren ist, auf diese Einleitungsproblematik nur hingewiesen. Solche Hinweise sind als Ansätze zur späteren *Phänomenologie des Geistes* anzusehen. Diese kann zwar —wie in seiner früheren Konzeption die Logik— als wissenschaftlicher Skeptizismus und Idealismus gelten; aber sie geht der Logik voran und soll deren spekulative Wissensweise erst ermöglichen” (K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit., p. 155. Asimismo vid. O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 156.

<sup>492</sup> vid. H. Kimmerle, ‘Dokumente zu Hegels Jenaer Dozentantätigkeit (1801-1807)’, *Hegel-Studien*, 4 (1967), 21–99 (pp. 55–56).

<sup>493</sup> E. Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie*, op. cit., p. 302: “Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseyns nannte er deshalb seine Einleitung in die Logik, mit deren Ausarbeitung er noch 1805 begann und die ab Februar 1806 bogenweise gedruckt wurde —also parallel zu den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie”.

<sup>494</sup> Pöggeler ilumina claramente este punto, enfatizando al mismo tiempo la conexión entre el temprano interés de Hegel por la historiografía de las formas positivas de la religión mundial y el marcado carácter histórico que la lógica, así como la aparición de sus conceptos, adquirirá en el desarrollo del pensamiento hegeliano: “Der Geist ist dadurch ausgezeichnet, daß er Geschichte hat, und so konnte Hegel die Fragen, die ihn von Anfang seines Denken an beschäftigt hatten —die Fragen nach dem sittlichen und religiösen Geist und seiner Geschichte—, in die Phänomenologie aufnehmen. Es galt freilich, z.B. die Formen der Religion nicht empirisch-historisch aufzunehmen, sondern streng abzutheilen aus der Dialektik des Bewußtseins und damit aus einer logischen Notwendigkeit. Es war schließlich nicht zufällig, daß Hegel zur Abfassung der Phänomenologie (im Wintersemester 1805/06) zum ersten Male über Geschichte der Philosophie las. Am Ende dieser Vorlesung sprach er von der »neuen Epoche«, die begonnen habe: der Weltgeist habe sich als den absoluten Geist erfaßt; er habe alles fremde, gegenständliche Wesen abgetan; der Kampf des endlichen und absoluten Selbstbewußtseins sei geendigt, usf. Dieser Rückblick auf die Vorlesung gibt den Gang an, den auch die Phänomenologie

Tomando en cuenta lo aducido, es sostenible considerar al giro dado por Hegel como una *adaptación* del enfoque inicial a su nueva concepción de la lógica (como filosofía especulativa), principalmente porque aquél tenía el inconveniente de identificar exclusivamente reflexión (y “dialéctica”) con finitud o pensar limitado (con la excepción del concepto de reflexión filosófica, germen del fin de la separación de lógica y metafísica); y ello del siguiente modo: el suabo no otorgará más un rendimiento introductorio a la exposición-deducción categorial ya que la lógica expone, desde su inicio, los predicados del absoluto mismo, el movimiento de la reflexión esencial en cuanto autoconciencia del espíritu. Pero, dijimos, a esto la conciencia no puede llegar a causa de su naturaleza subjetiva-empírica, obstáculos que entorpecen la concepción. Consecuentemente, la introducción a la filosofía se centrará en la reducción del *nivel empírico* de aquella subjetividad, sin ser ella misma un procedimiento empírico: allí donde *la lógica ha desplazado su posición hacia el plano metafísico sólo nos queda la apariencia de separación entre el conocer y su objeto por reducir*. Desde aquí no resulta complicado entender el reemplazo de lo que fue, para nosotros, el sendero lógico por lo que será el camino de la conciencia hacia la formación del *Standpunkt* científico o saber: la lógica designa ahora, la reflexión del absoluto mismo, a la cual no es posible ingresar si es que, de manera previa, no se reducen las determinaciones puestas por un modo *exterior* de reflexión que Hegel identifica con la producción de *apariencia* de saber y, en general, con un subjetivismo de carácter formal. Por este motivo Hegel pensó, al diseñar Phä, trasladar un problema perteneciente al ámbito de la filosofía del espíritu subjetivo a la posición de la introducción, dándole un rendimiento adicional: el escéptico. Pues, tal como lo muestra el “silogismo de la reflexión espiritual en la idea” tanto lo que luego corresponderá al Espíritu Subjetivo (dentro del que se ubica la versión enciclopédica de Phä) como lo propia filosofía tiene por objeto realizar aquello que en la Doctrina de la Proposición Especulativa es mero programa, a saber, el reconocimiento del conocer finito como espíritu. Sólo que en Jena Hegel asignó a Phä una posición sistemática a la Introducción de la que luego renegará, al menos en términos estrictamente sistemáticos.

Por todo esto, tal es el sentido la “asunción del conocer” desde ahora: entre dos formas de conocer entendidas como dos *modalidades* de la reflexión.<sup>495</sup>

---

nimmt!” (O. Pöggeler, op. cit. p. 369.). Por su parte, Förster (*Die 25 Jahre der Philosophie*, op. cit., pp. 276ss.) sitúa la diferencia fundamental entre el enfoque jenense temprano y el fenomenológico precisamente en la historicidad que el desarrollo del espíritu adquiere en este último. No obstante, y ello pese a que lo seguimos en muchos aspectos, nos parece que su división es demasiado rígida pues hay aspectos pertenecientes al enfoque temprano que ya se dirigían al concepto de desarrollo histórico, así como también hay un intento metódico de derivación categorial, precisamente el correspondiente a la introducción (lógica), que se constituye como una proto-dialéctica del desarrollo de las determinaciones de la reflexión, como lo demuestra NT.

<sup>495</sup> El término no es casual. En WdL, Hegel diferencia, a propósito de la modalidad, un tercero exterior en el que cae la reflexión y ese mismo “tercero” en un sentido esencial, como la referencia de los momentos puestos (el retorno a sí plenificado). Así, en referencia a la concepción kantiana de la modalidad, sostiene que “de entre las categorías del

## Localización y estructuración del problema a desarrollar en la Sección

Si el objetivo general de las primeras dos Secciones consiste en explorar dos modos en que la ciencia sale de sí misma para remitir hacia sí el conocer finito, dado que él contiene potencialmente lo que ella expone de forma pura y científica (fundada en la libertad del concepto). Desde lo señalado nos encontramos ya en posición de establecer concretamente la diferencia entre los dos modos de realizar esta operación:

- i) Al menos en términos *esenciales*, el primer modelo no reconocía en lo absoluto naturaleza reflexiva, por lo que la asunción de la reflexión tenía el sentido de eliminar algo incompatible con el conocimiento positivo de la razón, de ahí que exista cierta separación fija de los extremos entre los que el movimiento de transposición acontece, así como también cierta imposibilidad de reconocer una reflexión, un momento de finitización-determinación, inmanente a la sustancia absoluta misma: la apariencia de la razón, entendida como reflexión, debe ser aniquilada para *después* ingresar a la esencia absoluta entendida como sustancia, la cual parece poder existir sin ella (de modo que la apariencia es un mero “defecto” de nuestra finitud, no algo que a lo infinito le sea esencial).
- ii) Contrariamente, el segundo modelo *parte del carácter reflexivo de lo absoluto*, reconociendo entonces que debe ponerse como lo otro de sí, como finitud en la relación de sustancialidad. En este mismo sentido, lo absoluto se pone en el conocer finito, el cual comporta un componente aparencial debido a que su reflexión parece independizarse del contenido. La oposición de la conciencia es, por tanto, el modo en que el espíritu se da un estar, y desde tal estar debe volver hacia sí mismo. De este modo, la asunción consiste en una especie de reconducción del conocer finito y su reflexión exterior hacia la reflexión esencial, lo que

---

idealismo trascendental, la *modalidad* tiene la significación de ser la referencia del objeto al pensar. De un lado, lo contenido aquí no es sino la exterioridad pura, pues la referencia al pensar, que podría ser el momento de la reflexión a sí, es aquí más bien la exterioridad misma; en el sentido del idealismo trascendental es el pensar, en efecto, esencialmente exterior a la cosa-en-sí. Pero en la medida en que también las otras categorías tienen tan sólo la determinación trascendental de pertenecer a la conciencia, la modalidad, en cuanto categoría de referencia al sujeto, contiene entonces en sí en esta medida, relativamente, la determinación de la reflexión [pero finita, exterior, formal]” (WdL, GW 11: 189; trad. 380). Contrariamente, hacia el final de la Doctrina de la Esencia, al iniciar el capítulo dedicado a la Realidad Efectiva, Hegel ofrece una caracterización esencial de la modalidad (como regreso a sí o autodeterminación del absoluto) conforme a la concreción y el contenido que la esencia ha ido obteniendo en su desarrollo. Esta vez el interlocutor es Spinoza y su concepción de la sustancia, a la luz de las categorías modalontológicas: “Esta reflexión, al asumirse a sí misma dentro de sus determinaciones, y en general, al ser movimiento que retorna a sí, es la primera en ser de verdad identidad absoluta, a la vez de ser acto de determinar al absoluto, o sea la modalidad de éste. El modo es por consiguiente la exterioridad del absoluto pero, precisamente en la misma medida, sólo como reflexión de éste dentro de sí; o sea, el modo es la *propia manifestación* del absoluto mismo, de suerte que esta externalización es su reflexión-dentro-de-sí, y por ende, su ser-en-y-para-sí” (WdL, GW 11: 380; trad. 604).



requiere la aniquilación del conocer, de sus productos tal como se dan bajo la apariencia de exterioridad. Hegel comprenderá este ejercicio en conexión con la *exposición conceptual* del devenir histórico del conocer mismo, entendido como proceso de formación de la autoconsciencia del espíritu. Por eso el segundo modelo cuenta con un componente escéptico “montado” en una exposición organizada por el concepto, en la que la ciencia despliega su propio proceder metódico —análogamente a lo realizado por la reflexión filosófica— en un contenido ante-científico.

Esta diferencia y radicalización del problema afectará a conceptos centrales aparecidos en la sección anterior, así como también exigirá un trabajo de dilucidación de muchos otros, pues la articulación detallada de este problema es bastante compleja. Con el objetivo de efectuar tal articulación, que desembocará en la concepción de Phä como un escepticismo propedéutico aplicado a las formas finitas del conocer, la presente sección se divide del siguiente modo:

- i) En el capítulo 1 intenta subrayar la centralidad de la historicidad para el segundo modelo de asunción del conocer finito. Para ello nos aproximaremos a un problema directamente conectado con la emergencia del pensamiento hegeliano: el *factum* de la controversia filosófica en la tradición postkantiana. El objetivo es, en primer lugar, mostrar cómo Hegel, a propósito de este *factum*, detecta el modo en que el conocer finito —siendo el mismo histórico— se representa en general la historia de la filosofía, entendida como aparición de diversos sistemas y principios filosóficos en el tiempo, como diversos intentos de aproximación a lo verdadero. Desde aquí se mostrará cómo el filósofo reconduce esta visión finita de la controversia a un tratamiento especulativo de la historia de la filosofía, que la comprende como un desarrollo orgánico de lo verdadero mismo. Esta reconducción nos interesa, además, por dos motivos vinculados: i) porque aporta el modelo en que problemas de diversa índole serán comprendidos; ii) porque aporta uno de los componentes constitutivos del nuevo enfoque de asunción del conocer finito, i.e. es crucial para pensar el proyecto de Phä como un escepticismo dirigido a las formas finitas del conocer. Por esto subrayaremos algunos sentidos en que la historia, considerada como un movimiento de (la) autoconsciencia, puede pensarse desde la perspectiva de una introducción a la filosofía.
- ii) El capítulo 2 tiene dos objetivos complementarios. En primer lugar, se trata de explorar en su comportamiento y en sus diversos componentes y matices lo que Hegel entiende por conocer finito, al cual entenderemos como un conocer que se encuentra aún bajo la determinidad de lo sustancial: un conocer proveniente de ella. El asunto aquí es conducir el conocer finito

hacia un concepto específico de *representación* vinculado estrechamente con el subjetivismo de una forma de reflexión exterior denominada por el filósofo como *raciocinante*. Pero además buscaremos proyectar el sentido del conocer finito como un “revelarse a sí mismo” como pensamiento *a partir* de la representación, que a su vez proviene de lo intuitivo sensiblemente.

- iii) En directa conexión con su precedente, el capítulo 3 busca establecer la tarea de la filosofía como una transposición de la representación al pensamiento, reconociendo que el pensamiento se encuentra siempre ya implicado tanto en la representación como en la intuición. El conocer finito es considerado allí como una especie de “material” *inmediato* y *disponible* para la operación interiorizante de la filosofía. Pero esta inmediatez es también un obstáculo para la filosofía misma: adopta la forma de un dogmatismo específicamente moderno (i.e. reflexivo) conectado con el pensar raciocinante. Por eso la filosofía, al asumirlo, debe *recuperar* el momento determinante del conocer finito y *reducir* la fijación y abstracción que caracteriza su propia finitud.
- iv) Finalmente mostraremos cómo esta tarea general se realiza concretamente en la concepción metodológica de Phā. Esto dará lugar al establecimiento del sentido de su función escéptica, cuyo fin es la asunción del conocer finito. Por una parte, procuraremos hacer ver cómo los materiales desplegados en los primeros tres capítulos se insertan en una operación concreta; mientras que, por el otro, procuraremos localizar un criterio de diferenciación posible entre ‘dialéctica’ y ‘escepticismo’ ya que precisamente, como veremos, ambos operan conjuntamente en la exposición de la experiencia la conciencia, en cuya estructura podemos localizar un aspecto conceptual-trascendental de determinación dialéctica y un aspecto de “a posterioridad” empírica cuyas consecuencias cognitivas son el objeto mismo de la reducción que se “monta” sobre el desarrollo conceptual. Finalmente, apreciaremos cómo el movimiento escéptico que Phā expone como el devenir de una totalidad articulada mediante la estructura particular de la conciencia (que *reflexionando* en sí misma, *transita* en diversas configuraciones) presenta en sí mismo las características básicas del ejercicio de asunción que hemos venido caracterizando, a saber, el momento de la transmisión de la ciencia a su “afuera” y el de la transposición de su contenido a su interior; todo ello según las exigencias de una *exposición científica* acontecida como un *recuerdo-interiorización* del espíritu en su *condiciones históricas*.

## Capítulo 1. La historización del enfoque a partir de la controversia entre los sistemas filosóficos

La peculiar disciplina científica a la que Hegel asigna una función propedéutica allí donde la lógica es comprendida como el conocimiento puro del absoluto, es el resultado de una especie de “fusión” de dos enfoques diversos, los cuales venían siendo explorados de diversos modos por el filósofo desde su juventud: por una parte, se encuentra la consideración pura de las facultades y conceptos de la reflexión; por otra parte, el profundo interés —anterior incluso a su interés por la “forma de la reflexión y la ciencia”— por la condición histórica de las diversas manifestaciones de la vida humana (ejemplarmente el caso de la moralidad y la religión), el cual, a partir de la incorporación de la reflexión en la vida, puede ser comprendido como historicidad de la reflexión y aparición finita de lo absoluto mismo: su *estar* en el modo concreto de la figura o configuración.

El primer paso para aproximarnos a la culminación de este movimiento de “fusión” en una “ciencia de la experiencia de la conciencia”, entendida como un escepticismo propedéutico, debe dirigirse hacia la interpretación hegeliana del contexto filosófico inmediato en el que emerge su pensamiento, aquello denominado por Henrich<sup>496</sup> como un cúmulo de *constelaciones* en su camino. Debido a que este contexto filosófico, caracterizado por Fulda como un “reino animal filosófico”<sup>497</sup>, se caracteriza por un marcado rasgo negativo y abstracto<sup>498</sup> en lo relativo a la pregunta por la verdad, Hegel se esfuerza por obtener desde allí una visión positiva de esa misma negatividad en el marco de un desarrollo histórico de la autoconsciencia, lo cual le brindará la ocasión para de madurar un enfoque que posteriormente Phä incorpora como legado. Esta visión es importante para nosotros debido a que nos muestra de un modo muy concreto tanto la acción y los efectos del conocer finito, como también su reconducción a un tratamiento especulativo. Por tal motivo, deberemos concentrarnos en dos puntos clave:

1. Los primeros tres puntos se dirigirán hacia la comprensión de la *controversia entre diversos sistemas filosóficos* como *aparición histórica de la razón*, localizando en esa *comprensión* el sentido de la *crítica filosófica hegeliana*<sup>499</sup>;

---

<sup>496</sup> D. Henrich, ‘Der Weg des spekulativen Idealismus. Ein Résumé und eine Aufgabe’, en *Jakob Zwillings Nachlass. Eine Rekonstruktion*, ed. D. Henrich y C. Jamme (Bonn: Bouvier, 1986), pp. 77–96 (p. 84ss).

<sup>497</sup> H. F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, op. cit., p. 202.

<sup>498</sup> Este punto ha sido enfatizado en M. Giusti, ‘Introducción a la Introducción de Hegel a la Filosofía’, *Estudios de Filosofía*, 1992, 55–68.

<sup>499</sup> vid. Bubner, op. cit. (1969).

2. El punto número cuatro subrayará un posible sentido en que este enfoque es trasladado al problema de una introducción a la ciencia, que es en definitiva lo que nos interesa en este instante.

## 1. La reconducción de la “disputa entre diversos sistemas filosóficos” a la unidad de la razón

“La historia [*Geschichte*] de la filosofía sólo tiene valor e interés si se sostiene fijamente este punto de vista; en caso contrario ella no ofrecería la historia de la razón una y eterna que se expone infinitamente en diversas formas, sino solamente un relato de sucesos contingentes del espíritu humano, de opiniones sin sentido que son achacadas a la razón, pero sólo porque éstas pueden convertirse en una carga para quien no ha conocido en ellas lo racional, y por eso no las ha invertido”.

Iniciamos este recorrido retrocediendo brevemente a comienzos del período de Jena.<sup>500</sup> En la introducción a unas de sus primeras lecciones en Jena, Hegel advierte que, en la medida en que “para

---

<sup>500</sup> Debido a que hemos localizado un punto de ruptura en este período (digamos: hacia el año 1805), este regreso hacia algunos textos anteriores precisa de una justificación. Förster (*Die 25 Jahre der Philosophie*, op. cit., p. 299) señala que cuando Hegel llega a la “visión” (*Einsicht*) de que “la idea misma se desarrolla”, i.e. que lo absoluto reflexiona esencialmente en sí, no sólo fusiona lógica y metafísica (con lo cual queda un vacío en la posición sistemática de la introducción), sino que también introduce cierta historicidad en el orden del absoluto mismo, al cual se considera desde ahora como “esencialmente dialéctico”. La reconstrucción de Förster menciona dos momentos básicos para este giro: en primer lugar, el encuentro con Goethe y su metodología para el estudio de las plantas, en segundo lugar, la lección sobre Historia de la Filosofía en el semestre de invierno de 1805/06 (curiosamente omite la influencia de Aristóteles, pese a que en el informe de Gabler, que él mismo cita, se menciona expresamente que esas lecciones estuvieron casi por completo dedicadas al pensamiento del Estagirita). La conexión entre ambos momentos viene dada por lo siguiente: Hegel habría aplicado al espíritu la concepción orgánica de Goethe (una metodología del “entendimiento intuitivo”), de manera que el desarrollo que el organismo natural comporta sólo en sí pueda ser unificado en el ser para sí del ser espiritual (la conciencia *qua* espíritu potencial), con lo cual los diversos momentos del desarrollo devienen una *historia*. Esto habría aportado una óptica distinta para el tratamiento de los sistemas filosóficos en cuanto *apariciones* de la razón, pues la razón despliega en la historia su *propia esencia* a través de una dialéctica de los sistemas dirigida hacia el encuentro del espíritu consigo mismo. Pues bien, según la reconstrucción de Förster, esta concepción de la historia de la filosofía se contrapone a la de los primeros años de Jena debido principalmente al carácter intuicionista e indiferentista de esta última. Así, mientras que, por un lado, para el enfoque intuicionista el cambio cualitativo —digamos la diversidad de los sistemas— no ofrece un aspecto esencial de la identidad de la razón; por el otro, la diversidad de los sistemas desarrolla, i.e. expone y explica la identidad de la razón misma. Como se aprecia, hay un cambio en la apreciación de la aparición y el estar del espíritu. ¿Por qué entonces introducimos textos pertenecientes al primer período jenenese? A diferencia de Förster, y aun cuando adoptamos la diferencia a la que apunta, consideramos que, en lo relativo al concepto de historia de la filosofía, se trata de un proceso de maduración y de afinamiento que puede ser abordado unívocamente, más que de dos concepciones excluyentes. En primer lugar, porque incluso antes de desarrollar una sistemática, Hegel manifestó un interés en el desarrollo histórico de las religiones, así como también en la Historia de Jesús (y ello en directa conexión con la razón práctica), de manera que la historia opera como una especie de clave explicativa de un determinado concepto. Por esto, la nueva concepción histórica bien podría retomar convicciones suspendidas por la gran cantidad de nuevo material que Hegel hubo de elaborar. Por otro lado, porque, como vimos, ya en Diff se expresa la relación entre aparición y lo absoluto, e incluso se sostiene que la aparición va iluminando “sectores” de ello. Esto no es incompatible con la historicidad del absoluto mismo, sino complementario. Por lo demás, en su madurez Hegel seguirá sosteniendo la unidad e incluso eternidad de la razón, i.e. el hecho de que es siempre una y la misma, lo cual presenta cierta continuidad con afirmaciones anteriores, aunque es el propio concepto de identidad lo que se ha modificado a raíz de la concepción

todos los tiempos ha habido sólo una y precisamente la misma filosofía”, su aspiración filosófica no es la de proponer algo *nuevo*, sino la de “establecer lo más viejo de lo viejo”, algo que, sin embargo, ha sido enterrado en los tiempos de predominio de una “no-filosofía” (GW 5: 274), identificada por Hegel con el “fantasma” del escepticismo subjetivista que ha resultado de las modernas filosofías de la reflexión, dirigiéndose incluso contra ellas. Lo que sea en general ‘filosofía’ se encuentra conectado con el objeto (*Gegenstand*) propio del conocimiento filosófico, que Hegel comprende como lo verdadero en tanto identidad de ser y pensar, el principio de la razón especulativa. De este modo, los planteamientos históricos de la pregunta por el ser pueden interpretarse como intentos, más o menos satisfactorios, de hacer visible aquella identidad fundamental<sup>501</sup>, de lo cual resulta que cada intento, en virtud de su finitud e historicidad constitutiva, logra iluminar un aspecto de aquella identidad, velando al mismo tiempo a otros, por cuanto proclama que ha dado con el *principio*. Tal podría ser una interpretación del “origen” de la gigantomaquia en torno a la *ousía* de Platón (*Sof*, 244a; 246a), el viejo *pólemos* heraclíteo.

Ahora bien, desde esta perspectiva, el restablecimiento de “lo más viejo de lo viejo” no debe interpretarse como una nueva respuesta a la pregunta, la cual quedaría inmediatamente enfrentada a otras, sino, antes bien, como la reconducción de los intentos filosóficos al planteamiento fundamental del que, al menos en el contexto de la época moderna, han huido<sup>502</sup>; o de otro modo, como la referencia de los diversos intentos filosóficos al objeto de la filosofía, entendido como la identidad racional o especulación.<sup>503</sup> Esto genera inmediatamente un dispositivo hermenéutico para la primera

---

de la esencia como reflexión. Lo que sí expresa una diferencia menos conciliable es el sentido del desarrollo histórico, pues ahora se conecta con la formación del conocer y la autoconsciencia del espíritu. Una vez abandonado el enfoque intuicionista, Hegel comprende la filosofía como autoconocimiento de la razón en el sentido de una autoconsciencia del espíritu, de una interiorización de y en su propia reflexión, y allí el concepto de desarrollo histórico adquiere un sentido especulativo que, probablemente, antes no tenía. Tomando en cuenta esta diferencia, pensamos que es posible trabajar ambos períodos en unidad, sobre todo porque los textos tempranos permiten complementar el enfoque posterior.

<sup>501</sup> Lo cual se encuentra enraizado en el espíritu objetivo, en la organización histórico-política de un pueblo: “Auf dieser Stufe der Konkretion nimmt Hegels Geschichte der Philosophie ihren Begriff auf. Darum steht für Hegel die Geschichte der Philosophie im notwendigen Zusammenhang mit der politischen Geschichte. Eine bestimmte Gestalt der Philosophie ist gleichzeitig mit einem bestimmten Volk; sie ist das Denken des bestimmten Prinzips, das dessen Verfassung beherrscht; der Begriff der bestimmten Gestalt, die die allgemeine geistige Substanz in der Bestimmtheit eines Volkes angenommen hat” (Fulda, *Das Problem einer Einleitung*, p. 201). Pero si las raíces del pensamiento filosófico se hunden en la sustancia espiritual de un pueblo, el desarrollo de éste se eleva hacia el conocimiento de sí mismo como espíritu, hacia el concepto: “Die Entwicklung der Philosophie in dieser Bestimmtheit ist die Ausbildung des Bewußtseins von dem, was das Substanzielle einer Zeit, eines bestimmten Volkgeist ist. Sie ist die Reflexion der Geschichte, die ein bestimmter Volkgeist innerhalb seiner hat, indem er die Möglichkeiten seines besonderen Prinzip nach allen Seiten seiner Realität hin ausschöpft” (Fulda *Das Problem einer Einleitung*, ibíd, p. 201).

<sup>502</sup> Al respecto, Düsing sugiere que Hegel alude al “uno todo” de Heráclito y el “ser-uno” de Parménides (vid. K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), p. 16ss)

<sup>503</sup> Esta diferencia es determinada en Diff como diferencia entre el sistema de la filosofía y la filosofía del sistema: “En tanto filosofía, la especulación ha superado ya la contraposición, pero como sistema ha elevado al absoluto algo limitado según su forma acostumbrada de conocerlo” (Diff, GW 4: 22).

consideración hegeliana de la *historia de la filosofía*<sup>504</sup>, i.e. la comprensión de cómo el filosofar de cada época<sup>505</sup>, singularizado en individuos *empíricos* y corrientes *históricas* de pensamiento, ha expresado la identidad racional, y como no. Salta a la vista que el esquema señalado anteriormente a propósito de la referencia necesaria de las determinaciones de la reflexión a la razón se repite esta vez a propósito de la historia de la filosofía: en este caso, la presencia de lo verdadero se da en las formas histórico-sistemáticas que tienden a ello como a su fin, al modo como las categorías, *en su referencia recíproca*, forman parte de la unidad de la razón. La verificación de este enfoque nos la proporcionan los §§13-14 de Enz, donde se señala que “el mismo desarrollo del pensamiento que se ofrece en la historia de la filosofía se presenta en la propia filosofía, pero liberado de aquella exterioridad histórica, es decir, se presenta *puramente dentro del elemento del pensamiento*”; principal, aunque no exclusivamente, como forma lógica. De este modo, Hegel examina los diversos intentos del filosofar a partir de un horizonte de sentido *determinado* (i.e. negativo) que permite su comprensión orgánica y sistemática... y entonces el *pólemos* de Heráclito se revela en su sentido más profundo, no como mera discursividad, sino como desarrollo ontológico o movimiento conceptual: *logos*.

Sin embargo, existe una doble dificultad a la hora de llevar a cabo este enfoque, dificultad que encontrará una salida satisfactoria desde los años 1805/06: i) por una parte, si el desarrollo del filosofar está, de alguna manera, vinculado con el del pensamiento *libre*, entonces debe comprender en sí una dinámica de automovimiento que, como ya puede comprenderse de suyo, tendría que ser de carácter negativo. Por este motivo, una contemplación racional de los diversos sistemas filosóficos no podría enjuiciarlos *extrínsecamente*, sino atender a su negatividad inmanente, *discerniendo* qué pertenece a la realidad efectiva de la razón y qué pertenece sólo al lado empírico de la aparición (en qué expresan la verdad de la razón y en qué no, digamos). Tal como señala el Prólogo a Phä (GW 9: 11; trad. 59), lo más fácil es *enjuiciar* lo otro desde la inmediatez de lo propio: salirse de la cosa y establecer límites absolutos y abstractos, actitud que, en cierto sentido, reproduce el comportamiento pre-filosófico de la conciencia natural, que no va más allá del entendimiento. Más complicado es, en cambio, *captar* tal movimiento sin determinarlo extrínsecamente. Sin embargo, lo más complicado es *producir su exposición* (*Darstellung*) entendida como la unificación de enjuiciamiento y captación: en la medida en que es negativo, el movimiento posee en sí su propio enjuiciamiento, i.e.

---

<sup>504</sup> Vid. Fulda *Das Problem einer Einleitung*, op. cit., pp. 194-232; Düsing *Hegel und die Geschichte der Philosophie*; F. Duque, *Los destinos de la tradición. Filosofía de la historia de la filosofía* (Barcelona: Anthropos, 1989). Ya hemos visto que Förster distingue dos concepciones de la historia de la filosofía en Jena.

<sup>505</sup> Hegel establece una diferencia fundamental entre el filosofar y la filosofía, pues el filosofar se encuentra del lado de la aparición y radica en el individuo empírico y las circunstancias contingentes de su mundo, mientras que la filosofía es, más bien, el conocimiento de la reflexión esencial que aparece velada en el filosofar.



se decide o determina desde sí mismo. La tarea sería *discernir* lo *verdadero* (captar lo racional) en el enjuiciamiento propio del objeto o movimiento que se examina... ¿pero qué relación tiene *eso* verdadero con lo *no-verdadero* del movimiento? ¿Cómo llegar a tal discernimiento? Dejamos por ahora la pregunta planteada.

Lo anterior conduce al segundo aspecto de la dificultad. ii) Sucede que *de hecho* las diversas posiciones del filosofar se enjuician entre sí, ellas parecen ser un cúmulo de opiniones (i.e. un saber *subjetivo*) exteriores entre sí, contrapuestas, de modo que hay algo en la cosa misma (en la historia de los diversos sistemas filosóficos) que impide su captación especulativa. Hegel, consecuentemente con el enfoque que hemos delineado ya, retrotrae esa imposibilidad no tanto a la cosa misma como al sujeto que la examina; y entonces tal dificultad es vinculada, ya en sus primeros años de Jena, con la formación (*Bildung*) reflexiva del mundo moderno, la cual produce al individuo que filosofa. Será esta formación cultural, expresada en el individuo (particularmente en el filósofo), el blanco de la crítica hegeliana.

## 2. La visión reflexiva de la diversidad de sistemas

Una dificultad constitutiva de la filosofía es que ésta debe pensar su tiempo (lo que requiere cierta distancia) y al mismo tiempo brotar de él como su producto y expresión. Al comienzo de GuW (GW 4: 315-324), Hegel vincula explícitamente el estado de la filosofía (los sistemas producidos al alero de la reflexión finita) con las consecuencias culturales de una ilustración exacerbada, de manera que en la filosofía nos encontraríamos con la expresión más radical (pues explica, argumenta y fundamenta con conceptos) de una suerte de “certeza” (i.e. un saber inmediato) presente y diseminada en la cultura.<sup>506</sup> En este sentido, toda crítica filosófica a la filosofía es ya una crítica cultural, una actualización de la racionalidad hegemónica, por lo que debe establecerse cierta continuidad entre las formas culturales espontáneas (la mentalidad del sentido común), aquellas depuradas por el entendimiento (las ciencias empíricas) y su expresión como sistema filosófico.<sup>507</sup> Y esto para bien y para mal, pues, al iluminar aspectos que en su aplicación a la vida o al conocimiento empírico permanecen nebulosos, la filosofía ilumina e incluso radicaliza sus excesos e insuficiencias, hecho que es valorado por Hegel en lo relativo a la formación cultural moderna en la medida en que,

---

<sup>506</sup> Al respecto, Fulda sostiene lo siguiente: “Die Philosophie kann ihrer Zeit nicht vorausseilen. Ihre Entwicklungsphasen sind stets gleichzeitig mit einem entsprechenden welthistorischen Augenblick. Denn sie haben mit dem übrigen Seiten der Bildung eines Volkes dies gemeinsam, das Bewußtsein und Selbstbewußtsein seines eigentümlichen Prinzips zu sein” (*Das Problem einer Einleitung*, op. cit., p. 203)

<sup>507</sup> Duque subraya en este punto (‘Acceso al reino de las sombras’, en G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica* (Madrid: Abada, 2011), pp. 13–175 (pp. 23–29; 63–72).

a diferencia del sentido común, el sistema filosófico ofrece “el servicio, en vista de la formación, cultural de haber hecho la escisión tanto más fuerte, que con ello ha intensificado la menesterosidad de unificación en la totalidad [*Totalität*]” (Diff, GW 4: 22). Al expresar en su máxima radicalidad el principio de la formación cultural, los productos del filosofar dejan traslucir aquellos límites que, un filosofar más profundo, llega incluso a superar (*überwinden*)<sup>508</sup>, al modo como Alejandro se lanzó a la conquista de lo nuevo *implicando* en ella a todo *su* mundo, como le gustaba recordar a Hegel en sus lecciones (cfr. GW 5: 271). En esto podría radicar la convicción juvenil de ser partícipe de una transformación radical de la cultura que Hegel tuvo al redactar Phä (nos referimos a ello en la Introducción), ese *salto cualitativo* producido tras la acumulación de pequeñas transformaciones en la *medida*<sup>509</sup> de la formación de un pueblo histórico, salto desde el que lo anterior es resignificado a la luz de la transformación en su manera de pensar (y ser).

Debemos, pues, aproximarnos brevemente a la visión histórica de los sistemas filosóficos con la que Hegel se encuentra para comprender cómo ésta repite una y otra vez la escisión que tiene por principio, situándose irremediabilmente en el *Standpunkt* del entendimiento. Desde aquí podremos apreciar convenientemente el giro propuesto por el suabo. En este respecto, resulta interesante apreciar la similitud del diagnóstico que Hegel realiza sobre dos filósofos cuyas teorías no sólo son diversas sino contrapuestas e incluso excluyentes. Baste recordar que el motivo de la aparición del texto emblemático de Schulze, (*Ensidemo o sobre los fundamentos de la Filosofía-Elemental transmitida por el Profesor Reinhold en Jena. Acompañado de una defensa del escepticismo contra*

---

<sup>508</sup>La forma de esta superación vía asunción (*Aufhebung*) queda clara a través de la metáfora del nudo (*Knoten*) con la que Hegel caracteriza, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, el sistema platónico en su relación con los modos anteriores de filosofar: “En la medida en que la esencia de la filosofía es la misma, cada filósofo debe recoger, y recogerá, a las filosofías precedentes, de modo que aquello que al filósofo le pertenece propiamente es más bien el modo en que las reconfigura más allá de ellas. Pues la filosofía no es algo singular como una obra de arte [...]. La filosofía tiene como fundamento *un* pensamiento, *una* esencia y no puede ser puesto nada diferente de esto en el lugar del conocimiento verdadero que ha surgido antes respecto de lo mismo —ella debe advenir en lo posterior con la misma necesidad. [...] Los diálogos de Platón no deben ser examinados como si en ellos se quisiera hacer validas diversas filosofías, o como si la filosofía de Platón fuera una filosofía ecléctica que surge desde ellas. Más bien ella forma el nudo en el que estos principios abstractos y unilaterales son unificados verdaderamente de un modo concreto. [...] Tales puntos nodales deben ingresar en las línea del avance de la formación filosófica, pues en ellos lo verdadero se concretiza. Lo concreto es la unidad de determinaciones o principios diferenciados. Para que estos principios o determinaciones eleven su formación, i.e. para que vengan a la conciencia de manera determinada, deben primero alzarse y formarse para sí [de modo abstracto y unilateral, digamos]. Con esto, sin embargo, obtienen la figura de la unilateralidad frente a aquello más alto que les sigue... esto más alto empero no los aniquila, ni tampoco los deja a un lado, sino que los recoge como momentos de su principio más alto y profundo. De esta forma, vemos nosotros en la filosofía platónica varios filosofemas de un tiempo más temprano, pero recogidos en su principio, y en éste unificados” (Werke 19: 23-24). Sobre la metáfora del nudo en el contexto de la organización conceptual de la historia de la conciencia vid. Phä, GW 9: 367; trad. 785. Asimismo L. M. De la Maza, *Lógica, Metafísica, Fenomenología*, op. cit.; L. M. De la Maza, *Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels 'Phänomenologie des Geistes'* (Bonn: Bouvier, 1998). Sobre su estructura dentro de la Lógica (“línea nodal de relaciones de medida”), GW 11: 215ss; trad., 407ss. Además, un ejemplo bastante claro del modo en que “diversos filosofemas” aparecen recogidos en la filosofía platónica nos lo proporciona la proto-historia de la filosofía presente en Sof 241d ss.

<sup>509</sup> Entendemos “medida” (*Maß*) según la definición de WdL, vid. GW 11: 190; trad. 381.

las arrogancias de la crítica de la razón) es precisamente embestir contra el intento de Reinhold por derivar la filosofía trascendental a partir de una proposición fundamental, para comprender la radical oposición de ambos pensamientos. Sin embargo, comparten cierta visión en lo relativo al enjuiciamiento de la diversidad y controversia de sistemas, lo que es síntoma de una afinidad más profunda de lo que podría sospecharse.

## 2.1. El enfoque escéptico

Schulze desconfía de la fundamentación filosófica en general —particularmente del modelo de fundamentación trascendental— porque verifica en la historia de la filosofía que cada intento por llegar a un principio de carácter universal no consigue un acuerdo general y duradero, motivo por el que emergen nuevos intentos y principios contrapuestos, que apuntan igualmente a un fin inalcanzable. De este modo, sostiene Hegel, sería el propio *destino* (*Schicksal*) de sus intentos, aquello que pondría en cuestión la *capacidad* (*Fähigkeit*) de las mentes dotadas de mayor visión intelectual (*Einsicht*) en cada época. Al mismo tiempo, el *factum* de la disputa entre los diversos sistemas y principios filosóficos sería aquello que da cuenta de una imposibilidad ínsita en la naturaleza de la filosofía (Skp, GW 4: 198). Consecuentemente con su enfoque general, que desde la óptica de Hegel no pasa de ser un escepticismo subjetivista que sólo acepta la certeza inmediata de los hechos de conciencia, Schulze retrotrae el problema de la fundamentación filosófica a la pregunta por el alcance de nuestras fuentes cognitivas, y detecta allí el “pecado original de la filosofía”: haber intentado ir más allá de la experiencia inmediata, en búsqueda de un principio que no sea de carácter empírico (sea subjetivo-trascendental, sea objetivo-trascendente).<sup>510</sup> Por tanto, sólo podría darse por *cierto* aquello presente a la conciencia *inmediatamente* (i.e. sin mediación conceptual), mientras que, en lo relativo al problema de las cuestiones que la razón humana se plantea sin referencia a lo empírico, habría que aceptar aquello que el sentido común de cada época produce o incorpora en su afán por orientarse en la existencia, aquella doctrina que una época “corona” *pasajeramente* como

---

<sup>510</sup> Así, p.ej., Schulze sostiene en su *Enesidemo*: “Nach meiner Einsicht nun ist der Skeptizismus nichts anders, als die Behauptung, daß in der Philosophie weder über das Dasein und Nichtsein der Dinge an sich und ihrer Eigenschaften, noch auch über die Grenzen der menschlichen Erkenntniskräfte etwas nach unbestreitbar gewissen und allgemeingiltigen Grundsätzen ausgemacht worden sei” (*Aenesidemus*: 26). Por otro lado: “Ob sie [eine allgemeingiltige Theorie der Vorstellungen] endlich allgemeingiltige und unbestreitbar evidente Prämissen zur theoretischen und praktischen Philosophie liefere, deren Erkenntnis alle jetzt noch obwaltende Streitigkeiten unter den Weltweisen beizulegen, und einen immerwährenden Frieden in das Gebiete der Philosophie einzuführen im Stande ist. Freilich, sollte der Absicht, ein System der Philosophie auf die Erkenntnis des Ursprungs der Vorstellungen a priori und a posteriori zu gründen, der Natur der Sache nach eine zuverlässige Beantwortung der Frage vorausgeschickt werden: Ob eine Erkenntnis des Ursprungs unserer Vorstellungen a priori und a posteriori überall möglich sei, und nicht vielmehr alle Fähigkeiten unsers Gemüts übersteige?” (*Aenesidemus*: 49-50).

verdadera en contraposición a lo falso de otras doctrinas: un destino exitoso. Como puede apreciarse, ambas “soluciones” al problema del conocimiento descansan en la aceptación acrítica de algo dado, hecho que, desde la óptica de Hegel, no hace sino elevar a verdadero y universal precisamente a aquello que no es ni verdadero ni universal (Skp, GW 4: 199). Según el diagnóstico hegeliano, debido a esto Schulze busca, en su examen de los sistemas filosóficos, “lo no-universal para encontrar a la filosofía” elevando a universalidad de los sistemas “lo que no es filosófico”, i.e. aquél aspecto empírico presente en todo filosofar, cuyo carácter dado, finito, contrapuesto obnubila lo racional que el propio filosofar, *relativamente*, expresa:

“La visión superficial de las disputas filosóficas sólo deja divisar las diferencias [*Differenzen*] entre los sistemas; pero ya la antigua regla: *contra negantes principia non est disputandum* da a conocer que si los sistemas filosóficos disputan unos con otros [...], debería estar presente cierta concordia en los principios, los cuales se elevan por encima de todo éxito y destino [*Schicksal*] y, no dejándose conocer desde aquello sobre lo que se discute, escapan al mirar que queda boquiabierto [*Gaffen*], el cual siempre se fija en lo contrario de lo que adviene ante sus ojos” (Skp, GW 4: 199).

## 2.2. El enfoque formal-histórico (*historisch*)

El reverso idéntico de la desconfianza escéptica de Schulze lo encuentra Hegel en el tratamiento formal que exhibe la taxonomía *histórica* (*historisch*) propuesta por Reinhold.<sup>511</sup> Él comprende a la multiplicidad del filosofar como intentos de aproximación infinita del conocer humano a lo viviente (la figura pura de lo objetivo), exigida por el propio concepto de conocimiento cuya realidad se propone investigar. Debido a que, por una parte, la cultura de la reflexión exhibe la menesterosidad de unificación de sus contraposiciones en una totalidad, pero, por la otra, la reflexión misma instituye la contraposición más radical, tal impulso hacia la totalidad ha de encontrarse afectado por cierta forma de contraposición o formalismo, que Hegel detecta en la tendencia a la acumulación de conocimientos exteriores (*Kenntnis*) a su objeto por parte de un conocer que, a su vez, es exterior a éstos en la medida en que los tiene por objeto. En nuestro caso concreto, Hegel detecta en Reinhold una individualidad filosofante que, renunciando a entrar en lo que es su objeto (la verdadera multiplicidad de lo viviente o vida infinita), no se arriesga a *conocerlo* (*erkennen*) y acude a la

---

<sup>511</sup> Sobre la conexión Hegel-Reinhold, vid. el completo estudio de M. Bondeli, ‘Hegel und Reinhold’, *Hegel-Studien*, 30 (1995), 45–87. Cabe señalar que en la época de los *Beyträge*, Reinhold (i.e. sus conceptos de repetibilidad infinita, de pensar hipotético y aplicación numérica del pensar en la materia) se encontraba muy influido por el realismo lógico de Bardili (sobre Bardili y el idealismo alemán vid. M. Zahn, ‘Fichtes, Schellings und Hegels Auseinandersetzung mit dem “Logischen Realismus” Christoph Gottfried Bardilis’, *Zeitschrift Für Philosophische Forschung*, 19 (1965), 201–23. Sobre la lectura del inicio hipotético realizada en WdL por Hegel vid., además del estudio de Bondeli, Fulda *Das Problem einer Einleitung*, op. cit., pp. 84–89.

multiplicidad de lo que tiene disponible para darse la *apariencia* de aquella multiplicidad que todo formalismo echa en falta, i.e. acude a las diversas aproximaciones previas al objeto como un modo de indagar la realidad del conocer y perfeccionarlo. Es ésta la perspectiva desde la que examina los diversos sistemas filosóficos, la cual presenta dos aspectos íntimamente relacionados: por un lado, considera *indiferentemente* a cada intento filosófico por cuanto ninguno logra realizar realmente aquello que se propone: el conocimiento de su objeto; por el otro, el mismo filosofar que los examina ha renunciado a conocer su objeto y es simplemente el conocimiento exterior de un cúmulo de intentos indiferentes, prestos a convertirse en meros datos (*Kenntnisse*). Es como si una época, cansada de los fracasos anteriores, simplemente renunciara a seguir intentándolo, y se conformara con hacer un compendio muerto de los intentos anteriores, para llamarlo una historia del pensamiento.<sup>512</sup> Se repite en ambos casos la exterioridad entre la forma (el conocer) y el contenido (el objeto absoluto), la carencia de enjundia característica de un proceder formalista.

¿Pero cómo se sitúa el filosofar actual con respecto a los anteriores? La respuesta ha sido esbozada: él busca darse la apariencia de vitalidad al incorporar los intentos anteriores por medio de una clasificación que se realiza desde la presuposición de su indiferencia (*Gleichgültigkeit*): todos expresan la repetición infinita de un mismo pensar ( $A=A$ ) exterior a la materia ( $-A$ ). De este forma, emerge un todo de conocimientos (*Kenntnisse*) que no conoce realmente (*erkennt*) nada en la medida en que sus componentes internos son figuras vacías de un pensar vacío, que además carecen de movimiento y conexión entre sus partes, pues esto ha sido dado desde fuera, por el filosofar actual que los clasifica de acuerdo a un único criterio: la manera empírica en que ellos se diferencian, i.e. cómo uno entra en polémica con el otro en la defensa de su peculiaridad (*Eigenthümlichkeit*): “Este [filosofar formal que selecciona y clasifica] se mantiene firme sobre su *Standpunkt*, el cual es indiferente a la verdad; y conserva su independencia; gusta de aceptar o rechazar opiniones, o simplemente no decidirse [entre ellas]. Él no puede darle a los sistemas filosóficos ninguna otra relación [*Verhältnis*] que la que existe entre opiniones [i.e. contraposición de lo diferente]; y tales accidentes no pueden hacerle nada; no ha reconocido que hay [allí] verdad” (Diff, GW 4: 10).

Tal como se señaló en el capítulo 2 de la sección 1, si cada figura de la razón pertenece al mismo tiempo a la aparición, se trataría de extraer lo racional de la aparición y conocer lo finito como un desaparecer *carente de subsistencia*; pero el enfoque que permanece en lo formal y es exterior, realiza precisamente lo contrario: atiende la diferencia inesencial de cada intento, lo meramente empírico del filosofar, otorgándole subsistencia a los límites que deberían ser asumidos, sin

---

<sup>512</sup>Sobre la naturaleza de esta clase de conocimientos (*Kenntnisse*) Hegel señala en Phä: “ellas [las verdades históricas] conciernen al estar [*Dasein*] singular, a un contenido según el lado de su contingencia y arbitrariedad, que son determinaciones del estar mismo, pero que no son necesarias” (Phä, GW 9: 31; trad. 99).

considerar el modo en que las posiciones exteriores y limitadas se conectan interiormente en tanto manifestaciones *de* la razón.

Desde esta posición, los intentos históricos del conocimiento filosófico, adquieren el extraño estatuto de “ejercicios previos” (Diff, GW 4: 10)<sup>513</sup> que configurarían una especie de antesala o proceso de perfeccionamiento técnico de un filosofar más completo, el cual sería, finalmente el intento exitoso, que podría determinar suficientemente al pensar en tanto forma que se aplica exteriormente a una materia... Pero el intento exitoso no es tal, pues la visión de los sistemas como intentos limitados reposaba sobre la propia contraposición y limitación del ojo que los observa: “quien está inhibido por una peculiaridad, no ve en los otros sino peculiaridades” (Diff, GW 4: 11). Al hacer de la historicidad de la filosofía una condición previa de ella misma (¿cómo puede haber filosofía antes de la filosofía? se pregunta uno), la cual constataría un cúmulo de posiciones peculiares indiferentes (*gleichgültige*), el filosofar “exitoso”, que cree dar con lo verdadero simplemente por situarse sobre las posiciones falsas, sin llegar empero a la cosa de pensar (el ser), se alza como una posición peculiar más enfrentada al resto, siendo exterior a su contenido: es igualmente una posición limitada, que puede ser puesta junto a otras por un intento ulterior. Contra esta concepción, Hegel sostendrá:

“Pero si lo absoluto, así como su manifestación: la razón, es enteramente una y la misma cosa, como de hecho es; entonces cada razón que se ha dirigido y conocido [*erkannt*] a sí misma, produce una verdadera filosofía, y se ha resuelto su tarea, que es la misma para todo tiempo, al igual que su solución. Debido a que en la filosofía la razón que se conoce [*erkennt*] a sí misma sólo tiene que ver consigo, entonces coloca también en ella misma su entera obra, así como su actividad; en vista de la esencia interna de la filosofía no hay ni predecesores ni antecesores” (Diff, GW 4: 10).

---

<sup>513</sup>Según Hegel, esta misma valoración de la historia de la filosofía habría sido sostenida por Fichte al considerar la filosofía de Spinoza y los antiguos en la segunda *Introducción a la Doctrina de la Ciencia* (cfr. Diff, GW 4: 11). Atendamos el pasaje en cuestión, donde se sitúa a la absoluta convicción de un yo individual como fuente de legitimación de una filosofía: “Los aludidos filósofos sistemáticos [de la antigüedad] estaban convencidos solamente de tal o cual recóndito punto de su sistema, del cual ellos mismos no eran quizá claramente conscientes, pero no estaban convencidos del conjunto; estaban convencidos sólo en ciertos estados de ánimo. Pero esto no es convicción. Convicción es sólo aquello que no depende de ningún tiempo ni de ningún cambio de situación; aquello que, lejos de ser sólo accidental al alma, es el alma misma. Sólo de lo que es verdadero de un modo inmutable y eterno puede estar uno convencido: una convicción del error es absolutamente imposible. Individuos así convencidos los habrá habido pocos en la historia de la filosofía; quizás haya habido uno, y tal vez ni siquiera ese uno. Pero yo no hablo de los antiguos; hasta se hace dudoso que éstos se plantearan con suficiente conciencia la cuestión propia de la filosofía. Quiero referirme sólo a los mayores pensadores de la época moderna. —*Spinoza* no podía estar convencido; su filosofía podía sólo *pensarla*, pero no *creerla*, pues ésta se hallaba en la más directa contradicción con la necesaria convicción que este filósofo poseía en la vida, a consecuencia de la cual tenía que considerarse como libre y autónomo” (SW 1: 513, trad. 100-101).



## 2.3. Resultado

Más allá de sus diferencias específicas, desde la caracterización sucinta de sendos diagnósticos se desprende:

1. Que el sujeto que examina y enjuicia se sitúa sobre a) los sistemas filosóficos que examina, y b) el conocimiento de lo verdadero en general. Su posición se enmarca dentro del solipsismo de las filosofías de la reflexión y sólo atiende al lado empírico, finito y contingente de lo que aparece ante sus ojos.
2. Que, según su finitud, lo examinado se determina como a) intentos infructuosos, i.e. exteriores al conocimiento de lo verdadero, que es precisamente lo que se proponen; b) como intentos que se contraponen y excluyen entre sí a través de la polémica; c) como algo previo (preparatorio o molesto) a lo que sería un conocimiento verdadero, ante el cual deberían desaparecer.
3. Que, en la medida en que creen o buscan situarse *fuera* de aquello que denuncian como intentos vanos, preparatorios o simplemente insuficientes, ambos enfoques se incluyen como uno más de los casos dados a su examen (son tan vanos como aquello que denuncian). Esto los sitúa en una relación polémica relativa a la posibilidad del conocimiento racional.

¿Pero existe otro modo de considerar la diversidad de los sistemas filosóficos?

Hegel llega a un modelo especulativo de comprensión histórica de la diversidad de sistemas luego de reconocer un dinamismo reflexivo inmanente a lo absoluto, vale decir, luego de la identificación de lógica y metafísica.

## 3. El filosofar como aparición

“*Estudiar* se llama al recibir y contemplar como verdadero lo que otros han pensado. Pero si con esto se opina despachar todo esto desde un comienzo, como si se tratara con algo falso, entonces no se conocen las cosas”.

En un certero pasaje del Prólogo a Phä, Hegel señala que el conocimiento filosófico

“[...] no examina la determinación *inesencial* sino en cuanto que ella es esencial; su elemento no es lo abstracto o inefectivo [*Unwirkliche*], sino lo *realmente efectivo*, aquello que se pone a sí mismo y que vive en sí: el estar [*Dasein*] en su concepto” (Phä, GW 9: 34; trad. 107).

Ahora bien, lo decisivo en este instante será aclarar preliminarmente el sentido en el que el estar sólo es realmente efectivo —y por tanto objeto del conocimiento filosófico— *en su concepto*, así como también el modo en que este enfoque se expresa en una estrategia para la consideración de los sistemas filosóficos<sup>514</sup>, consistente en *incorporar el movimiento de su concepción por parte de la especulación como una explicación de lo que ellos mismos tienen como objeto*: lo verdadero.<sup>515</sup>

El primer paso de la aclaración exigida ha sido previamente esbozado (vid. supra. cap. 2, secc.1) cuando se señaló que la filosofía, al examinar algo *determinado* por la reflexión finita, no debe quedarse con la apariencia de exterioridad que, en tanto algo *dado* a su examen, el objeto presenta, sino que ha de considerarlo también como *aparición* o de lo verdadero, con lo cual se exhibe al mismo tiempo la conexión entre finitud e infinitud. Tal sería la lección que habría dado el idealismo trascendental kantiano a pesar de sus límites inconsecuentes, a juicio de Hegel. Del mismo modo, “la verdadera especulación puede encontrarse en las diversas filosofías que se desacreditan mutuamente como dogmatismos y extravíos del espíritu” (Diff, GW 4: 31), pues, aun cuando la “aparición no es identidad [racional]” y en tal sentido “lo absoluto no es en su aparición”, lo absoluto “debe ponerse en la aparición misma, i.e. no aniquilarla sino construirla como identidad” (Diff, GW 4: 31). Tal como puede inferirse a partir de lo expuesto hasta el momento, esta “construcción como identidad” es un doble movimiento por medio del cual i) los diversos sistemas limitados se ponen en conexión y ii) son asumidos en la totalidad. Ahora, este doble movimiento puede explicarse más nítidamente del siguiente modo: dado que cada posición filosófica particular exhibe un límite, el cual es su *determinación*, la conexión de dos posiciones filosóficas exhibe la relación negativa de dos determinidades (la *disposición* de una a la otra), que tomadas en su resultado positivo, i.e., asumidas en el desarrollo infinito de la totalidad, se muestran como determinidades de la totalidad misma. De

---

<sup>514</sup> Sobre la relación entre la concepción general de un reconocimiento de lo conceptual en el estar y la de un reconocimiento de lo conceptual en el estar “específico” que es la *historia de la filosofía*, Duque sostiene lo siguiente: “Si es cierto que el tiempo es el concepto en su existencia, en su estar-ahí, entonces sólo en y desde el tiempo puede reconocerse el concepto a sí mismo como atemporal, por paradójico que esto resulte. El Espíritu es ese reconocimiento, en cada caso, de la atemporalidad del concepto [...]. Y ese reconocimiento se da, por modo excelente, en los textos filosóficos. Pero aquí se repite también a un nivel extremo, la paradoja que recorre todos los textos de Hegel [...], esto es: que la supuesta Identidad sólo se sabe indirectamente, en la Alteridad” (F. Duque, ‘El tiempo del lógos. Consideraciones sobre el lugar sistemático de la historia de la filosofía en Kant y Hegel.’, *Daimón. Revista de Filosofía*, 2002, 7–19 (p. 18). Asimismo, *Los destinos de la tradición*, op. cit., pp. 80ss.

<sup>515</sup> Adelantemos algo que sólo posteriormente podrá clarificarse. Bajo esta perspectiva, lo verdadero aparece en una *relación* (sujeto-objeto), e.d. bajo la determinación especulativa del juicio, el *Standpunkt* de la finitud (Enz §168). Por tanto la verdad no está ni en el sujeto, ni en el objeto: la verdad es la trama que dicha relación produce, la cual ha de ser recogida en su unidad por medio de la especulación, en concreto, por un movimiento silogístico, que es el más adecuado a la exposición de la lógica misma en la medida en que ella opera una asunción de la estructura judicativa, exposición que podemos entender en *Phä* como la reducción del carácter empírico de la contraposición de la conciencia. Al respecto vid. Duque F. Duque, ‘Propuesta de lectura de la “Proposición Especulativa” de Hegel’, en *Hegel. La especulación de la indigencia*, op. cit., pp. 100ss.; K. Düsing, ‘Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik’, en *Hegels Wissenschaft der Logik*, ed. D. Henrich (Stuttgart: Klett-Kotta, 1986), pp. 15–22.

esta forma, queda la *relación* de las determinidades en tanto miembros de la identidad (y obviamente la determinidad misma, pues sin su particularización sólo habría el vacío uno de la indiferencia, precisamente aquello que Hegel no aceptará de un enfoque intuicionista), y es esto lo que Hegel considera como esencial extraer de la aparición.<sup>516</sup>

Sin embargo, la pregunta en este instante debe dirigirse hacia el otro lado: ¿qué es lo que se desecha como perteneciente a la mera existencia empírica y la contingencia? Nada más, ni nada menos, que *el conjunto de situaciones y motivos que están en la base de la autocomprensión o certeza de cada posición como un punto aislado que excluye al otro*; situaciones y motivos que, p.ej. van desde la procedencia y el genio singular del individuo filosofante (gesto muy anti romántico de Hegel), a elementos tales como sus ocurrencias específicas y las circunstancias empíricas más generales de su vida, como la situación geográfica, la época histórica, los acontecimientos casuales que le ocurran, etc. (vid. Diff, GW 4: 12).<sup>517</sup> Todo esto sería una especie de “trasfondo” que soporta y alimenta la *apariencia de separación* entre las posiciones de los diversos sistemas, porque son circunstancias que llevan al individuo empírico a aproximarse a la verdad desde una perspectiva *peculiar* y con esto lo limita a su *parecer* de lo que es la cosa.

En directa conexión con lo señalado, hay otro elemento que constituye la estructura básica en la que esta contraposición de posiciones se mantiene, que alude directamente a lo que hemos venido denominando como “oposición de la conciencia”: esta exterioridad de las posiciones se basa en que lo verdadero se pone como algo más allá, hacia lo que la posición del conocer finito tiende adecuada o inadecuadamente, lo que da lugar a la proliferación irrestricta de intentos que buscan comprender lo verdadero, entrando en conflicto debido a su limitación constitutiva (su “no poder expresarlo todo”). Desde aquí podemos comprender el siguiente pasaje de Diff, donde Hegel justifica la adecuación de una forma sistemática para el filosofar (una “totalidad del saber”) desde la necesidad de poner en referencia las posiciones limitadas, precisamente en virtud de su limitación<sup>518</sup>:

“Debido a que esta referencia de lo limitado a lo absoluto es algo diverso, y que esta diversidad es la naturaleza de los elementos limitados [*da die Beschränkten es sind*], entonces el filosofar tiene que partir por poner en referencia esta diversidad en cuanto tal; lo que hace falta es producir una totalidad del saber, un sistema de la ciencia” (Diff, GW 4: 30).

---

<sup>516</sup> Mas Duque (op. cit., 2002, p. 19) advierte que la condición escritural de los textos filosóficos da cuenta de un “fuera de lugar” (*’atopon*) que no es asimilable por el sistema, pues éste se constituye a partir de su suspensión: una suerte de precio a pagar por quien pretenda llegar al conocimiento de las esencialidades espirituales. Esta idea adquirirá una importancia progresiva conforme avance el desarrollo del problema.

<sup>517</sup> K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, op. cit., p.17.

<sup>518</sup> Tanto en Phä (GW 9: 21-22; trad. 79) como en Enz § 14, Hegel repite tal diagnóstico.

Naturalmente, en el pasaje ‘filosofar’ se refiere a la tarea de un filosofar que, al referir la diversidad de las limitaciones, las asume; y esto, como vimos, es lo que Hegel entendió en un momento, a propósito de la lógica escéptica, como reflexión filosófica, pero que ya podemos entender como lo negativo, dialéctico de lo racional mismo y la cuestión será como llegar a un *Standpunkt* que permita apreciar este movimiento conceptual. El problema se concentra entonces en aquel cúmulo de circunstancias que mantienen al conocer y sus determinaciones fijados en su finitud, lo cual se relaciona directamente con la oposición de la conciencia, pues el conocer finito tiene lugar en ésta. Por tanto, se requerirá (cap. 3) profundizar en la naturaleza, el comportamiento y los componentes del conocer finito una vez que éste no es identificado con los conceptos de la lógica, sino con un modo exterior de reflexión. Mas el argumento ahora persigue otro fin, la comprensión histórico-especulativa de los modos finitos del conocer.

### 3.1. La filosofía como totalidad actual

Para continuar en esa dirección, debemos reconducir brevemente el asunto al concepto, pues el concepto es la referencia entre lo limitado y lo infinito, la identidad de lo particular y lo universal — no la aparición *per se*. Por este motivo, el problema habrá de plantearse en lo sucesivo bajo la siguiente directriz: *cómo llevar la aparición al concepto*.

Allí donde la lógica se ha identificado con la metafísica, no hay una esfera propia del pensamiento (*Gedanke*) y además una esfera donde éste se conecte con lo incondicionado. Como se ha sugerido ya, debemos buscar en el propio pensar finito la posibilidad del conocimiento de (y por tanto la referencia hacia) lo absoluto, hecho que no sería posible “si ello no estuviera y no quisiera estar ya en y para sí cabe nosotros” (Phä, GW 9: 53; trad. 143), e.d. si ello no actuara ya en nuestro conocer limitado, que por ese motivo lo expresa en su limitación.<sup>519</sup> Pues bien, si la lógica

---

<sup>519</sup> Un error común es comprender esa idea como si se tratará de una suerte de *Deus ex machina* que controla la realidad exteriormente, o como si estuviéramos poseídos por una suerte de influjo inconsciente, al que llamamos razón, que nos lleva inexorablemente a cumplir un destino extraño. Pero tal idea sólo achaca al pensamiento de Hegel el modo de exterioridad que el mismo se esforzó por aniquilar y asumir sistemáticamente. Contrariamente, la idea de base es mucho menos fantasiosa que aquella que se suele achacar al autor: es evidente incluso para una consideración inmediata, el que hay circunstancias que exceden y preceden al pensamiento *individual* de cada uno. Por este motivo, la regla de lo verdadero no puede provenir del mero pensamiento *individual*, pero tampoco puede provenir simplemente de una cosa exterior al pensamiento, y no sólo porque tal cosa sólo es en virtud de una intencionalidad, sino también porque lo que la cosa sea objetivamente se encuentra mediado por un complejo categorial materializado en el lenguaje. Tal complejo categorial es, por lo menos, intersubjetivo (añádase histórico, cultural, discontinuo, inconsciente, fragmentario, abierto a lo otro, lingüístico, etc...) y por tanto excede a mi pensamiento como individuo, al igual que a la cosa en tanto ente singular imposible (como lo demuestra ya la Certeza Sensible). Sólo este complejo categorial hace posible el encuentro entre ambos polos que se verifica ya en el acto básico de la *indicación* (vid. Phä; GW 9: 68). Ahora bien, sucede que tal encuentro, posibilitado por el complejo categorial señalado, constituye ya nuestra experiencia más inmediata, el trato medio con las cosas que, en virtud de una serie de disposiciones i) pragmático-operativas (p.ej. las tematizadas por

especulativa es el *topos* del concepto, y éste mienta desarrollo de la totalidad comprendida como sí mismo (recordemos lo expresado a propósito de la vida del concepto y la proposición especulativa), entonces aquello que son las determinaciones *del* concepto (puestas por él, y que lo explican), digamos las categorías, *aparecen* en la *historia* (*Geschichte*) de su desarrollo, que corresponde a la historia de la filosofía en tanto historia del pensar<sup>520</sup>: su desarrollo en el tiempo y el espacio, el *estar* (*Dasein*) del desarrollo de la idea. Por este motivo, en su enfoque maduro Hegel establecerá, en el interior del Espíritu Absoluto, una estrecha conexión entre la lógica y la historia de la filosofía<sup>521</sup>: “la entera historia de la filosofía se encuentra atravesada por el curso de lo Lógico (proporcionando aquélla el respecto temporal de éste)”<sup>522</sup>; de modo que podría incluso considerarse a la lógica misma como una historia *pura* de la filosofía, y a la inversa: la historia de la filosofía da cuenta del modo más directo (sin ser puro, pues es devenir temporal y alude a la existencia empírica de individuos) del desarrollo del pensamiento, que en tanto movimiento conceptual, es *actividad libre* o autodeterminación. En este sentido, ‘filosofía’ tiene un significado equivalente al de ‘razón’<sup>523</sup>, sólo que en un respecto distinto: alude al lado *externo* del curso lógico, y en tal sentido es un *desarrollo gradual de la autoconsciencia*. De acuerdo con esto, habría *una* filosofía que aparece en los sistemas bajo determinadas circunstancias históricas<sup>524</sup> y este “aparecer” cifra el quiasmo entre lo puro y lo

---

Heidegger en su analítica existencial, aunque sujetas a un concepción de ontología que difiere de la hegeliana) y ii) meramente contingentes, oculta aquellas estructuras categoriales que posibilitan la experiencia, produciéndose un saber *a partir* de este ocultamiento (p.e. ciencias empíricas, sentido común, etc.). A esto refiere Hegel cuando sostiene que el absoluto se encuentra “cabe nosotros”, aun cuando no lo reconozcamos. Es éste el sentido en el que el ser finito debería ponerse a la altura de procesos y circunstancias que lo exceden y preceden: el desocultamiento del fenómeno, digamos. Pero hay un giro más, que le gusta mucho a Žizek (cfr. La “lógica del pasaje del en sí al para sí”, *El sujeto espinoso*, op. cit., 82ss): es este “ponerse a la altura”, en tanto acto de Autoconsciencia, aquello que configura, realiza y justifica tales procesos, antes sólo *presupuestos* en la experiencia. De esta forma, existiría un intercambio recíproco de determinaciones que actualiza constantemente ambas esferas, y tal relación viva entre lo finito y lo infinito es lo que deberíamos entender por *absoluto* o más propiamente su *ciencia*: ni lo uno ni lo otro por separado; ni la pura libertad del ser finito que asevera arbitrariamente frente a un mundo contrapuesto, ni la necesidad ciega de procesos presupuestos.

<sup>520</sup> Enz, §10: “La historia [*Geschichte*] de la filosofía es la historia del descubrimiento de los pensamientos [*Gedanken*] sobre lo absoluto, el cual es su objeto [*Gegenstand*]”.

<sup>521</sup> Por lo demás, este paralelo también se verifica en los otros modos de captación de sí del espíritu: “Der absolute Geist ist der vollständig sich wissende Geist in seiner Realität, nämlich in der Geschichte. Die drei Grundweisen, in denen der absolute Geist wirklich ist, nämlich Kunst, geoffenbarte Religion und Philosophie, werden daher in diesem Systemteil nicht nur durch die allgemeinen Formen der Selbsterfassung, durch Sich-Anschauen, Sich-Vorstellen und Sich-Denken charakterisiert; vielmehr wird zugleich das geschichtliche Werden, Erreichen und ggf. Überschreiten solcher Formen der geistigen Selbstbeziehung im geschichtlichen Teil der Ästhetik, im geschichtlichen Teil der Religionsphilosophie und in den Untersuchungen zur Geschichte der Philosophie aufgezeigt. Die Darlegung solcher geschichtlichen Entwicklungen gehört notwendig zur Philosophie des absoluten und realen Geistes” (Düsing *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, op. cit., p. 7).

<sup>522</sup> F. Duque, ‘Acceso al reino de las sombras’, en *G.W.F. Hegel, Ciencia de La Lógica*, op. cit., p. 30.

<sup>523</sup> Skp, GW 4: 224 “También la ciencia de la filosofía repite siempre sólo una y la misma identidad racional [ser y pensar], pero de repetición brotan nuevas formaciones culturales desde formaciones culturales [previas], a partir de las cuales ella[la identidad] se configura [*ausbildet*] como un mundo orgánico completo, el cual es conocido en su todo, así como en sus partes como la misma identidad” ().

<sup>524</sup> A este respecto, es fundamental todo el §13 de Enz, al igual que su nota. Se reproduce un pasaje: “El surgimiento y desarrollo de la filosofía es presentado en la figura peculiar de la *historia* [*Geschichte*] *exterior* como *historia de esta ciencia*. Esta figura otorga a los niveles de desarrollo de la idea la forma de una secuencia *contingente* y de algo así como

aparente, donde se contaminan e influyen entre sí; pero también donde lo puro y lo que aparece *no coinciden*, pues el concepto aparece en un estar que no es del todo adecuado a su naturaleza por cuanto la historia de la filosofía tematiza un cúmulo de pareceres individuales extendidos en el tiempo, los cuales expresan la determinidad general de cada época.

Ahora bien, la no-correspondencia mencionada es lo que remarca Hegel (Diff, GW 4: 32-33) al señalar la posibilidad de que la filosofía del sistema sólo se encuentre *imperfecta* o *insuficientemente* en el sistema mismo, de modo que cada sistema pondría de relieve un aspecto de lo absoluto, para negar abstractamente al contrapuesto, elevando con ello al absoluto un factor relativo; pero parece que es precisamente esa no-coincidencia aquello que hace posible, en su necesidad, que nuevos intentos filosóficos surjan en la historia; ¿es posible entonces una adecuación entre la filosofía y el sistema? Podría decirse que sí y no, y ambas posiciones, en su relación, expresarían el asunto de un modo *determinado*. Sí: sólo si se interioriza en la filosofía, y por tanto en el sistema que adecuadamente la expresa, la no-correspondencia mencionada, como el motor de algo que jamás coincide *completamente* consigo mismo como condición de su propia mismidad... No: por cuanto el propio Hegel ha de habérselas con su carácter histórico irreductible y la propia ciencia toma su contenido desde la transmisión de lo que encuentra en la historia, como dado.<sup>525</sup>

Como se dijo, el filósofo comprende su propio filosofar como el producto de una transformación histórica del espíritu, un giro epocal que torna necesario el devenir de una determinidad gastada, la expresión conceptual del giro histórico acontecido, que lo traslada el territorio de la autoconsciencia. Pero esa transformación, que, en cuanto tarea de la filosofía, se asume como una transformación en el modo de pensar, no puede simplemente colocarse fuera del modo de pensar anterior, pues es precisamente esta operación aquello que “define” esencialmente la hipertrofia reflexiva del mundo moderno. No puede por ello tener la forma simple de la sucesión y la exterioridad (i.e. de la intuición empírica), que es como aparece el movimiento del pensar en la historia, sino, antes bien, ha de *concebir* (i.e. *recoger* y *conectar*: *re-construir*) aquello que en la

---

una mera *diversidad* de principios y de realizaciones en sus filosofías. Pero el artífice de este trabajo milenario es el espíritu uno viviente, cuya naturaleza pensante es llevar *lo que él es* a su conciencia. En la medida en que, de este modo, lo que él es ha devenido objeto [*Gegenstand*], al mismo tiempo se ha alzado ya sobre ello [mismo] para ser en sí un nivel más alto. La *historia de la filosofía* muestra en las diversas filosofías que aparecen, en parte, sólo una filosofía sobre diversos niveles de formación, en parte, que los *principios* particulares, los cuales están cada uno en la base de un sistema, son sólo *ramas* de uno y el mismo todo”.

<sup>525</sup> Hacia aquí apunta Duque (op. cit. 2002; *La era de la crítica*, op. cit., pp. 900-906) en su tratamiento del concepto hegeliano de “historia de la filosofía”. Esta idea se radicaliza en la propia condición material de su escritura, la cual, p.e. una vez fijada, no sólo está abierta a la libre interpretación que tanto teme Platón en el Fedro (baste recordar los numerosos problemas acarreados por su conocida declaración en el Prólogo de la Filosofía del Derecho), sino que ella misma, por ser pensamiento *fijado*, corre el riesgo de su propia desactualización en vista de, p. ej. los descubrimientos científicos, los acontecimientos históricos, etc. No olvidemos pues que Hegel murió corrigiendo, i.e. actualizando, nada menos que la ciencia intemporal: ¡la lógica!



inmediatez del estar (y para el conocer que proviene desde allí y se queda en tal nivel) aparece como inmerso en limitaciones y oposiciones fijas, como una controversia entre individuos que afirman su punto excluyendo al otro. Esto adelanta ya conceptos que deberán ser mayormente explicados, por ahora sólo debemos retener lo siguiente: la recurrencia a la superficie de la aparición sólo tiene una justificación racional en la medida en que se atienda y reconozca en el estar al movimiento y las determinaciones del concepto: las conexiones conceptuales presentes en la dinámica interna del objeto; lo demás, el resto, pertenece al individuo en su existencia *singular y empírica*.<sup>526</sup>

Hegel, situado en el “parto del espíritu”, juzga como *filosóficos*, aquellos intentos que, desde su finitud y situados en una época, han logrado hacer aparecer una determinidad de la razón universal; pero al mismo tiempo es precisamente el enclaustramiento en *una* determinidad aquello que obstaculiza alcanzar el nivel de la especulación. Nos referimos, naturalmente, al carácter formalista propio del subjetivismo moderno, que, por un lado, ha puesto de relieve la *fuerza negativa del pensar libre* y su principio la autoconsciencia; pero, por el otro, se ha abstraído del ser, deviniendo así un pensar incapaz de establecer un principio de organización que permita referir los términos que el mismo pone abstractamente.<sup>527</sup>

#### 4. La conexión de la historia con el enfoque introductorio

En este instante corresponde dirigirnos hacia el segundo objetivo planteado en la presentación del capítulo, a saber, la conexión de la idea de un tratamiento especulativo de la controversia filosófica —i.e. la consideración de los diversos sistemas como apariciones históricas de la razón— con el

---

<sup>526</sup> Lo aporético de todo esto es que, a su vez, y en igual medida, las esencialidades no podrían *aparecer* ni el espíritu *reconocerse* si no hubiesen “pasado” ya desde siempre al estar, simplemente no tendrían lugar sin su limitación y contaminación. No vivimos pues en el libro de la Lógica, y él mismo es un ente empírico que comparece en el *estar*, entre las piedras y los perros. Si espíritu es *relación* basta que uno de los términos relacionados desaparezca para que el sentido del todo se vuelva un dogmatismo, en este caso insostenible de suyo. Todo esto configura un espacio que deberá ser problematizado a partir de los textos.

<sup>527</sup> Cabe señalar en última instancia, que Hegel siempre dio el mérito de poner de relieve el principio de la subjetividad y de la abstracción de lo subjetivo y lo objetivo en toda su fuerza e importancia (GW 4: 414), no a un autor como Reinhold o Schulze, sino a Kant (y Fichte), más allá de las duras críticas propugnadas contra él en tanto representante de la moderna filosofía de la reflexión. “Esta separación de lo racional, donde ser y pensar son uno, y la absoluta fijación de esta contraposición [...] constituye el fundamento infinitamente repetido y por todos lados aplicados de este escepticismo dogmático [de Schulze]. Esta oposición, examinada por sí, nos presta el siguiente servicio: en ella la diferencia está expresada en su abstracción suprema y verdadera forma [...]. Pero el servicio de esta oposición, considerada en relación con este escepticismo más reciente, cae por completo fuera de él. Pues de todas formas el descubrimiento de esta oposición es de suyo más antiguo [...] pues se sabe que en la filosofía kantiana, en el restringido *Standpunkt* en el que es idealismo —en la deducción de las categorías— esta oposición se encuentra asumida, ciertamente; pero por lo demás es lo suficientemente inconsecuente para hacer de esta oposición el principio supremo de la especulación [i.e. de la identidad de concepto y ser, cuando se trata de pensar lo absoluto]. La fijación de esta oposición hace su aparición más explícita y con suma autocomplacencia frente a la así llamada prueba ontológica de la existencia de Dios y, en tanto juicio reflexionante, frente a la naturaleza” (Skp, GW 4: 223).

enfoque introductorio hacia el cual nos aproximamos a través de esta sección. Naturalmente, el concepto de “historia” que realizaremos no pretende en caso alguno ser exhaustivo<sup>528</sup>, pues la complejidad, diversidad y extensión de este concepto exige una investigación por si misma; más bien nos limitaremos a lo más significativo para nuestro problema, de manera que se logre ofrecer un sentido para pasos ulteriores de la argumentación.

Tal como señalamos, Hegel fue proyectando desde sus primeros años de Jena una doctrina de la aparición del espíritu bajo formas culturales relativas al tiempo histórico en directa conexión con cierta concepción de la historia de la filosofía.<sup>529</sup> Luego de la traslación sistemática de la lógica y de su fusión con el contenido absoluto de la metafísica parecen haber emergido algunos problemas relativos a la cuestión de la introducción al sistema en concreto, ahora, a la lógica: i) en primer lugar, surge la pregunta acerca de qué es lo que debería ocupar el lugar de una introducción, i.e. de una elevación del conocer sobre el *Standpunkt* de la conciencia, así como una reducción de la apariencia en el conocer; ii) en segundo lugar, dado que la diferencia entre los conceptos de la lógica especulativa y los del conocer finito se ubica *exclusivamente* de lado de la *apariciencia* de exterioridad con que las formas del pensamiento se recubren y fijan en el estar (*Dasein*), en la oposición de la conciencia, parece ser necesario *vincular el conocer finito en general con los conceptos de la lógica, de modo que éstos aparezcan en aquél*<sup>530</sup>, i.e. que la conciencia sea la aparición finita del contenido especulativo y del espíritu; iii) en tercer lugar, esto debería conectarse, de algún modo, con la idea de un tratamiento especulativo de los sistemas filosóficos en el marco de una historia de la filosofía, historia de la que Hegel se sabía parte.

---

<sup>528</sup> La conexión de este problema con el concepto de tiempo es palmaria, pero no entraremos en ella porque el tratamiento del concepto de tiempo en su especificidad nos ocupará posteriormente.

<sup>529</sup> Concepción que no sólo fue expuesta en textos sino también llegó a exponerse en la lección del semestre de Invierno del año 1805/06, como apuntamos, en paralelo al redacción de Phä (cfr. H. Kimmerle, op. cit. (1967), pp.70s). Asimismo, cabe constatar que, según los anuncios que Hegel elaboró para publicitar sus lecciones, los dos semestres posteriores al que imparte el curso sobre historia de la filosofía (Invierno 1805/06, Verano 1807), comienza a utilizar (o al menos ese fue su plan) Phä como introducción a la sus cursos de lógica-metafísica: *Logicam et Metaphysicam, praemissa Phaenomenologia Mentis ex libro suo: System der Wissenschaft, erster Teil* (Kimmerle, ibíd., pp. 55-56). Por lo demás, esta información es también aparece en el informe de Gabler sobre Hegel (Kimmerle, ibíd, pp. 70-71). Al respecto, Förster tiene una hipótesis interesante: debido a que tanto la lógica como la historia de la filosofía *presuponen* el conocimiento de la idea de la filosofía, i.e. haber llegado al *Standpunkt* de la ciencia, y sólo entonces pueden apreciar lo racional de la aparición, fue necesario seguir la concepción metódica recién descubierta a propósito de las representaciones necesarias de la conciencia, las cuales conforman el concepto general de experiencia: “Ein solches Ganzes der notwendigen Vorstellungen des Bewusstseins musste Hegel auch ableiten, um daraus die Idee des Ganzes zu gewinnen, die der Logik vorangehen muss” (Förster, *Die 25 Jahren der Philosophie*, op. cit., p. 302). Un estudio filológico completo que nos presenta la gestación de la ciencia de la experiencia de la conciencia como introducción se encuentra en Pöggeler, op. cit. (1979), pp. 329-390.

<sup>530</sup> Kimmerle op. cit., 1967, p. 87: “Je mehr aber auf diese Weise die Logik selber schon die „eigentliche Philosophie“ ausmachte, umso mehr mußte ihre Einleitungsfunktion fraglich werden. Hegel kam zu der Idee einer "Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins", die das Bewußtseins überhaupt erst auf den Standpunkt der metaphysisch konzipierten Logik bringen sollte und somit als Einleitung in die Logik zugleich die Einleitung in die Philosophie als solche bilden würde”.

A partir de estos tres puntos podemos representarnos parte de los motivos que llevaron Hegel a la concepción de una ciencia de la experiencia de la conciencia entendida como una primera parte del sistema y más específicamente como una introducción a la lógica especulativa. En esta nueva ciencia introductoria se mezclan diversos enfoques, provenientes de diversos sectores y que además poseen diversos objetivos específicos. No obstante, al menos en términos generales es posible sostener que, en cuanto introducción<sup>531</sup>, tal ciencia contiene los tres aspectos mencionados en los puntos recién señalados: i) es una elevación del *Standpunkt* de la conciencia, i.e. una formación del individuo para que éste alcance el nivel científico (y vea la necesidad y la verdad del modo de conocimiento filosófico); ii) en ella se refiere internamente la estructura del conocer finito a los conceptos de la lógica; iii) si bien no presenta una historia de la filosofía, si presenta una *historia de la formación del conocer científico* cuya concepción es análoga, aunque más amplia, a la de la idea de una historia de la filosofía:<sup>532</sup> la historia de la autoconsciencia del espíritu, que va desde las formas más elementales de saber hasta las más desarrolladas, en las que se sabe a sí como espíritu.

Ahora bien, el punto que desarrollaremos presenta una importancia sistemática muy importante para nuestro problema, pues en él localizamos el cambio en la naturaleza y función de aquello que hemos venido caracterizando como una *transmisión de la ciencia hacia lo antecientífico, con el fin de trasponerlo hacia su interioridad*. Como ya hemos señalado en varias ocasiones, desde comienzos de su etapa en Jena, Hegel exige que la reflexión se eleve a especulación para reconocer allí la conexión y unificación de sus contraposiciones. Esta exigencia, bajo el modelo de dos ciencias paralelas (lógica y metafísica) requería cierto nivel de *intervención* por parte de la especulación en lo que llamamos *reflexión filosófica*: se trataba de que la especulación tome las determinaciones de la reflexión para otorgarles un rendimiento racional, aniquilando con ello su finitud. También se vio que, tras la unificación de lógica y metafísica, la especulación se encuentra en las propias determinaciones de la reflexión, y lo que impide llegar a un conocimiento racional se ubica *exclusivamente* del lado de la apariencia de exterioridad con la que las formas del pensamiento se hallan recubiertas para estar-ahí (*Dasein*). Esta apariencia de exterioridad en la que se encuentra inmerso el conocer finito se vincula directamente con cierta *falta de desarrollo en el grado de la autoconsciencia en la que tal saber se encuentra*. Ahora se trata de que la ciencia debe salir de sí y “situarse” en medio del conocer finito tal como se manifiesta en la experiencia inmediata, no “ingresar” en los conceptos del entendimiento. Tal es ahora la expansión de la ciencia que opera la

---

<sup>531</sup> Un tratamiento detallado de los diversos aspectos que se involucran con la función introductoria de Phä se encuentra en Fulda, *Das Problem einer Einleitung*, op. cit., pp. 35-105.

<sup>532</sup> vid. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie*, op. cit., pp. 150-157.

asunción del conocer finito, expansión que posteriormente vincularemos nuevamente con un determinado concepto de escepticismo.

Corresponde en este instante, trasladar este problema a términos de una historia de la autoconsciencia, donde se pondrá de relieve la función *formadora* de una introducción a la filosofía, pero también, la necesidad de que aquella diferencia que mentaba la reflexión filosófica sea considerada tanto como una *distancia histórica entre grados de autoconsciencia*, como un modo de llevar al individuo a la altura de sus propias circunstancias históricas, de modo que tales circunstancias se reflejen en una nueva forma de pensar. Ahora bien, sobre el concepto de historia de la autoconsciencia se “montará” la reducción escéptica de las formas finitas del conocer, que es el punto al que nos interesa llegar en nuestra exploración. Pero, por su parte, la historia de la autoconsciencia se relaciona, al menos, con tres concepciones de “historia” que debemos distinguir según su sentido específico: una historia del mundo o universal (*Weltgeschichte*); una historia de la formación del individuo universal y una historia conceptual-trascendental. A continuación buscaremos realizar dicha distinción.

#### 4.1. La historia universal

El concepto de historia universal<sup>533</sup> no pertenece propiamente al enfoque introductorio, pero guarda una conexión sistemática con él. En primer lugar, porque es una suerte de “telón de fondo” que se

---

<sup>533</sup> Esbozamos rápidamente un concepto operativo de “historia universal”, para lo cual acudimos a los §§ 548-552 de Enz. En cuanto estar o existencia (*Dasein*) del espíritu en la entera extensión y profundidad de su enjundia, la historia del mundo se describe como un movimiento universal en el que se inscriben los diversos pueblos particulares, incluso sin saberlo. Estos pueblos obtienen su determinidad particular desde circunstancias espacio-temporales de carácter contingente: la localización geográfica y su condición climática, su ubicación en el tiempo histórico específico, en una época. Debido a este aspecto natural-inmediato, todo espíritu de un pueblo se encuentra en el tiempo, debiendo desarrollar en él su principio particular hasta llevarlo a una configuración libre: realizar su potencialidad en la esfera de la realidad efectiva, lo que vale a decir: llegar a la captación de su concepto en el tiempo y a existir de acuerdo con él, como sujeto que se autodetermina. En tal sentido, cada pueblo “tiene una historia dentro de sí”, entendida como el desarrollo de su pensamiento y de su configuración efectiva *a partir* de sus circunstancias históricas particulares. A su vez, debido a que cada pueblo histórico se encuentra en la historia del mundo, ésta contiene la “dialéctica [sangrienta] de los espíritus particulares de los pueblos” (§ 548), la cual se desarrolla a través de sus diversas determinaciones particulares. Dado que este movimiento universal tiene su estar en los diversos pueblos, es un movimiento que existe en el tiempo como “espíritu del mundo”. Ahora bien, si nos preguntamos por el *sentido* de esta dialéctica, entonces emerge el punto que nos interesa destacar. Hegel comprende el movimiento de la historia del mismo modo como comprende la formación del conocer desde la inmediatez de la vida sustancial hasta el conocimiento de sí como espíritu, pues es un mismo movimiento que siempre va aconteciendo en el tiempo y, por lo mismo, en pueblos particulares específicos: “Este movimiento es el camino de la liberación de la sustancia espiritual” (§ 549). Para llegar al autoconocimiento, el “espíritu del mundo” debe asumir la condición particular de los pueblos en los que existe, o lo que es lo mismo: cada pueblo debe liberarse de su propia condición contingente y limitada que comporta precisamente en la medida en que esta-ahí, en virtud de encontrarse en el tiempo y el espacio. Esta liberación, sin embargo, acontece en un *pueblo particular* como una fuga hacia lo universal desde su propia particularidad, como su *negación determinada*, de manera que en la historia tiene lugar un desarrollo de la universalidad a partir de principios particulares. Hegel reconoce en esta elevación el tránsito al *espíritu absoluto*, cuyo objeto es el espíritu en cuanto se ha liberado de toda finitud y contingencia, y cuyo saber es el arte (mediante la

encuentra tras la posibilidad que la filosofía quiere hacer efectiva a través de un introducción a sí misma, siendo esa misma posibilidad el resultado de un movimiento en la historia del mundo, con lo cual la filosofía se ubica dentro de ésta, como un momento.<sup>534</sup> Por este motivo, en segundo lugar, la historia de la autoconsciencia no sólo puede tomar pasajes de la historia del mundo para ejemplificar conceptos o formas del conocer, sino que la propia historia universal “ingresa” en la historia de la autoconsciencia cuando el grado de desarrollo de la experiencia de la conciencia comporta un contenido espiritual demasiado rico para caber en una configuración más abstracta, de manera que la conciencia deviene ella misma “espíritu en su mundo”<sup>535</sup>, de cuyo desarrollo resultará la propia

---

sensibilidad), la religión (mediante la representación: el término medio entre la sensibilidad y el concepto) y la filosofía (el concepto en cuanto tal). Estas tres disciplinas, *teoréticas* en un sentido aristotélico, constituirían la esfera en que lo humano se libera de su finitud constitutiva y entra en conexión con lo absoluto, “donde la razón sapiente es libre para sí, y la necesidad, la naturaleza e historia están sirviendo solamente a la revelación del espíritu y son vasos de su gloria” (§ 512). Ahora bien, consideramos que el asunto es mucho más concreto de lo que parece, en la misma medida en que la elevación no tiene otro contenido que aquello que se encuentra ya en el punto particular desde el que ella acontece: la historicidad de la experiencia humana posee esferas que no se encuentran sujetas a las necesidades provenientes de la contingencia (digamos, los negocios), las cuales se ofrecen como fuentes supremas del establecimiento de sentido porque “montándose” sobre la contingencia se elevan sobre ella, liberándola de su carácter contingente y dejando que esto se muestre en su ser universal. De esta manera, se le otorga a lo finito un nivel de unificación y de captación interior que la propia contingencia no puede ofrecer: tal como la contemplación de un cuadro parece suspender el tiempo y resulta absurdo o más bien desalentador atender a las grietas que el tiempo le ha provocado, el culto religioso hace de un objeto o de una narración la representación de lo divino al punto de despertar el sentimiento de lo sagrado en la comunidad, y la filosofía transpone el conocer finito del mundo y del ser humano a la esfera del concepto universal. Respecto a la filosofía, Fulda sostiene que las diferencias entre su historia y la historia universal “reduzieren sich letztlich auf denjenigen zwischen dem objektiven und dem absoluten Geist [...] während im absoluten Geist dessen Anderes —die Natur und der endliche Geist— jeden Schein einer Selbständigkeit gegen ihn verliert, bleibt für die Tätigkeit des Weltgeistes deren Gegenstand zugleich auch ein Unabhängiges, unmittelbar Vorhandenes, vom Geist nicht Gesetztwerden dem Tätigsein des Weltgeistes vorhergehend” (Fulda, *Das Problem einer Einleitung*, op. cit., p. 204).

<sup>534</sup> Vid. Fulda, *Das Problem einer Einleitung*, op. cit., pp. 194-232.

<sup>535</sup> Por este motivo, Hegel señalará que “la tarea de conducir al individuo desde su *Standpunkt* no formado hacia el saber, tuvo que captarse en un sentido universal: examinar en su formación cultural al individuo universal, el espíritu del mundo” (Phä, GW 9: 24; trad.). Vid. Fulda, *ibíd.*, pp. 115-124; para una hipótesis diferente vid Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie*, op. cit., pp. 347ss.) ha sostenido que este pasaje del Prólogo a Phä explica, al menos en parte, el giro y la ampliación que el enfoque original que Phä sufre a partir de la sección Razón. Lo que en un principio había sido pensado como una “ciencia de la experiencia de la conciencia”, que debería concluir con la sección Razón, se transforma en el proceso de su redacción en una “Fenomenología del Espíritu”, precisamente en el momento en que, tal como reconoce Hegel, se presentó la necesidad de involucrar figuras concretas del espíritu debido a que la ciencia filosófica es el resultado histórico concreto del movimiento de este contenido absoluto (vid. Enz §25n). Si en un principio la “Ciencia de la experiencia de la conciencia” se limitaba a tomar figuras para ejemplificar el marco reducido de las facultades cognitivas y prácticas elementales de la conciencia, desde la sección Razón (Rocco [‘Función y estructura del mundo romano en la filosofía hegeliana’ (Universidad Autónoma de Madrid, 2011), p. 270.] propone la sección Autoconsciencia como pre-historia) comienzan a entrar en escena formas de experiencia de la universalidad del espíritu mucho más ricas en contenido, las cuales sólo podrían tener una ilustración adecuada acudiendo a pasajes tomados de la historia universal y de los productos del espíritu objetivo y absoluto. También esto explica por qué la conciencia, en un principio, aislada y abstracta, se revelará como espíritu en su mundo y luego como espíritu autoconsciente; en caso de quedarse en su aislamiento, la conciencia no podría seguir el camino necesario hasta el saber absoluto. Como salta a la vista, la expansión del proyecto introductorio, más que una renuncia, implica una profundización del sentido del concepto de una “experiencia de la conciencia”: “lo que así va emergiendo es el Espíritu tal como *aparece* a la conciencia (y como le *parece* a ésta), a la vez que la conciencia se va compenetrando más con él” (Duque, *La era de la crítica*, op. cit., p. 511). Desde aquí podría explicarse por qué Hegel, al final de Phä, recupera la historia universal en directa conexión con una historia concebida: tal vez la propia *Fenomenología* no haya sino expuesto esta historia desde la perspectiva de la conciencia y su devenir espíritu. Sobre la conexión de espíritu y conciencia vid. Werner Marx, *Hegels Phänomenologie*



ciencia y con ello el *Standpunkt* desde el cual la historia de la autoconsciencia se escribe: “el día espiritual del presente”. Pero hay un tercer aspecto que liga la historia universal con la historia de la autoconsciencia, siendo el que mayormente nos interesa: dentro de la propia historia de la autoconsciencia, escrita como introducción, se encuentra la “génesis” de la historicidad del espíritu, reconduciéndose el sentido de su movimiento histórico al problema específico de reconocimiento del espíritu en su ser-otro, en su historia.

Quisiéramos subrayar este tercer aspecto debido a las implicancias sistemáticas que comporta y que ya han sido en parte expuestas en conexión con lo mencionado sobre el desarrollo de la vida como conocer (secc. 1. cap. 4).

En primer lugar debemos precisar y localizar el vínculo que hemos señalado, para lo cual acudimos a un pasaje de Phä proveniente de la sección Razón<sup>536</sup>, específicamente del apartado dedicado a la “razón observadora” (en la observación a la naturaleza), donde Hegel diferencia la configuración del individuo perteneciente a la naturaleza orgánica (el cual en tanto vida no posee en sí la expresión racional, el saber, de su movimiento finalístico interno, sino que se limita a ser un ejemplar del género, o sea, es parte de la vida y la realiza, pero no sale de su inmediatez, por lo que carece de conciencia, siendo en tal medida su movimiento algo ciego) de la configuración del individuo que se constituye como una vida que se eleva al conocer precisamente porque, en cuanto conciencia, se contrapone a ella. Sólo la conciencia de la vida, sólo a través de la escisión y la finitud *del conocer* es que el espíritu devendrá saber de sí mismo en cuanto espíritu. Atendamos pues el pasaje:

“Entonces la *conciencia*, [ubicada] entre el espíritu universal y su singularidad o la conciencia sensible, tiene como término medio [*Mitte*] el sistema de las figuras de la conciencia en cuanto vida del espíritu que se ordena hacia un todo — [este es] el sistema que aquí [en Phä] es considerado y que tiene su estar objetivo [*gegenständliches Dasein*] como historia universal. Mas la naturaleza orgánica no tiene historia; ella descende inmediatamente de su universalidad, de la vida, hacia la singularidad del estar, y los momentos unificados en esta efectividad, [a saber] el de la determinidad simple y el de la vitalidad singular, producen el devenir sólo como el movimiento contingente en el que cada uno es activo por su parte y en el que el todo se mantiene; pero esta vivacidad [*Regsamkeit*, el término medio] se encuentra *para sí* solamente limitada a su punto porque el todo no está presente

---

*des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in 'Vorrede' und 'Einleitung'*, 3rd edn (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2006), p. 71ss.

<sup>536</sup> Como señalamos anteriormente, hemos tenido en cuenta la interpretación global de la sección Razón propuesta por Marcuse, *Ontología de Hegel*, op. cit., pp. 217-284, quién considera a dicha sección como una expansión del movimiento de la vida como conocer teórico y práctico, i.e. como la continuación y profundización de la sección Autoconsciencia. Para su sentido sistemático, vid. K. Düsing, ‘Der Begriff der Vernunft in Hegels “Phänomenologie”’, en *G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes*, ed. H. F. Fulda y R. P. Horstmann (Berlin: Akademie Verlag, 1998), pp. 143-62.; F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit., pp. 519ss; Plana, p. 153ss. 1994: 153ss; L. M. De la Maza, ‘El sentido de la proposición especulativa en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel’, en *Urteil, Erkenntnis, Kultur*, ed. Alejandro Vigo, H. Lenk y N. Offenberger, Argumentaciones (Münster: Lit Verlag, 2003), pp. 125-41 (p. 132ss.).



en él [el punto de la vivacidad, la mediación entre singular y universal], y no lo está porque no es un todo *para sí* [i.e. que sabe de su propio movimiento]” (Phä, GW 9: 231; trad. 373-374).

En este párrafo —una suerte de despedida que la razón observadora hace del mundo orgánico debido a que ella no puede reconocerse a sí misma bajo el modo de ser del organismo natural— se señalan al menos dos cosas importantes para nosotros. Comencemos con la segunda parte del párrafo.

#### **4.1.1. La naturaleza orgánica no tiene historia**

Como adelantamos, Hegel expone la limitación constitutiva del organismo natural, el cual no se eleva al conocer porque carece de la negatividad del yo autoconsciente que se contrapone a la sustancia y, por tanto, no se escinde del todo poniéndose como oposición de la conciencia. Ciertamente, el organismo natural es expresión de la vida infinita, es una configuración mediante la cual ésta realiza su reflexión en sí; por tanto el organismo contiene un reflexión en sí en cuanto determinidad o fin: como miembro de un especie es parte de la vida (el género), la cual pone las pautas de su propio comportamiento inmanentemente, o sea, es un organismo teleológico

Pero *no libre*. Tal como señalamos citando a Marcuse, “sabe , pero no sabe que sabe”, pues se limita a ser expresión inmediata de un fin sin saber lo que el fin es precisamente porque no toma distancia de aquél, porque no conoce cómo llega a ser lo que es, el movimiento mismo de devenir lo que por naturaleza, en sí, comporta. El organismo natural tiene un estar en el tiempo y en el espacio, es un devenir conforme a un fin pero no lo sabe, y en tal sentido su existencia es necesidad ciega, instintiva, que se realiza en medio de circunstancias completamente contingentes, pues no es capaz de elegir en virtud de una necesidad más alta que lo meramente dado. En el silogismo de la configuración natural el término medio es una conexión inmediata entre lo universal y lo singular, esto quiere decir que no contiene en sí los extremos conectados y por este motivo tal vínculo no puede llegar a conocerse (por ejemplo recordarse), menos aún a sistematizarse, pues el conocer del vínculo queda del lado de un tercero, a saber, la conciencia que observa la naturaleza desde una reflexión exterior.

#### **4.1.2. La historia como término medio del silogismo**

La primera parte del pasaje es más importante para nuestro asunto. Debido a la inmediatez del vínculo entre lo singular y lo universal que hemos señalado, Hegel sostiene que el organismo natural carece

de *historia*. Observemos que estamos hablando, como reconoce Hegel en el último esbozo sistemático de Jena (GW 7: 262), de dos modos de exteriorización y extrañamiento del espíritu (naturaleza-historia), dos formas de su estar en el elemento de la inmediatez. Pero no son equivalentes y sólo la segunda, la inmediatez de la conciencia, le es adecuada por cuanto contiene en sí un devenir hacia él mismo en tanto “ser para sí”: tal “ser para sí” es su historia, el movimiento en que el espíritu exterioriza lo que es a través de la enajenación de sí mismo. Si antes nos detuvimos en el pasaje que va de la vida al conocer, ahora nos encontramos, precisamente, frente a los extremos que delimitan el camino del conocer a la autoconsciencia del espíritu. En términos estructurales, esto puede explicarse si recurrimos nuevamente al silogismo anteriormente mencionado: en este caso, el término medio, i.e. el sistema de configuraciones de la conciencia, contiene en sí mismo lo universal (el género en cuanto vida del espíritu) y lo singular (la propia conciencia en su figura más inmediata) en tanto oposición entre certeza y verdad, entre el ser para sí del conocer y el ser en sí de la sustancia: el término medio, lo particular, *construye lo universal* al ensamblar todas las formas de relación de la conciencia singular con la sustancia espiritual. De este modo, el silogismo que expone Phä posee como término medio el entero camino en que el espíritu va encontrándose a sí mismo como conciencia, mientras que como extremos está la autoconsciencia del espíritu en cuanto espíritu. Hegel llama “historia universal” a este movimiento que va desde la salida de la vida inmediata al retorno a ella como espíritu, y con ello conecta íntimamente el desarrollo de la historia con el conocer, de modo que, como ya lo dijo Kant en el noveno principio de su *Idee*, sólo hay historia en un sentido universal allí donde hay un grado de reflexión (*Nachdenken*) respecto a los *acontecimientos contingentes* que tienen lugar en ella, lo cual requiere —a modo de “material” para el pensar— que exista cierta *distancia* entre el conocer y el objeto: es la distancia entre el sujeto y el objeto aquello que abre el espacio para los sucesos contingentes: “que en ninguna cosa (por espiritual que fuere) coincida su existencia con su concepto [...] esa falta de coincidencia, esa dislocación infinita es el *tiempo*: el ámbito en el que se mueve la historia”<sup>537</sup>

De algún modo, el filósofo funda en tal *distancia* la posibilidad de elevación de la finitud al espíritu, por cuanto el conocer puede *formarse* a través de la historia (de lo que le sucede contingentemente) hasta transparentar en ella la presencia del espíritu. Desde esta perspectiva, “historia” es conciencia de la mediación, la cual pone esencialmente a los extremos (por eso es importante saber *quién* cuenta la historia). Ahora bien, el hecho de que la vida inmediata salga de sí y se ex-ponga como oposición de la conciencia posibilita tanto el conocimiento del mundo, de los

---

<sup>537</sup> F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit., p. 862. Como se desprende desde la cita, esto sólo podremos explicarlo a partir del concepto de tiempo, lo cual tendrá lugar posteriormente.

hechos, como también la autocomprensión de la conciencia en su presente; denominemos a esta operación como una “pregunta por el sentido”. Sin embargo, la pregunta por el sentido no es suficiente para hablar de historia. Tal como señalamos a propósito de la sección Autoconsciencia, el desarrollo de la autoconsciencia es también un movimiento transformador, reconfigurador de la vida misma, es el fruto del trabajo y de la interacción humana, un “habitar en el mundo” que hace de lo *dado* algo *puesto* (el conocer es pues una *praxis*). En este sentido, Marcuse ha sostenido que el ser propio de la vida humana es *historicidad*<sup>538</sup>, de modo que la “historia” sería una suerte de expresión de aquella condición ontológica de la vida humana en su peculiaridad, el hecho de ser vida *espiritual*. Desde aquí podemos comprender el sentido en que la historia del mundo humano es el “estar objetual” de la vida del espíritu: la historia del mundo es el aparecer del espíritu en toda la profundidad de su contenido, pero también en la contingencia propia de la organización de la vida de los pueblos e individuos. Entonces ¿es la historia humana el lado finito, el estar y la existencia objetiva del absoluto? Parece ser que la respuesta afirmativa encuentra plena justificación.<sup>539</sup>

Interesa subrayar ahora el carácter de exterioridad y contingencia que Hegel atribuye a la historia, para luego comprender cómo ésta es “recortada” en función de un enfoque introductorio.

Pues bien, en primer lugar cabe señalar que el proceso de configuración del espíritu autoconsciente, la historicidad de la vida espiritual, sólo es accesible *retrospectivamente*, i.e. adquiere condición de “historia” si es tematizada desde un presente, el cual se entiende como la realización de su efectividad. Pero tal presente efectivo es también *histórico*, ubicándose en una época y en un lugar específico, motivo por el cual queda *abierto* al mismo proceso de tematización retrospectiva que él mismo ejecuta a propósito de la condiciones históricas desde la cuales se autocomprende; es como si la autoconsciencia, en la medida en que tiene un estar en la historia, tuviese que actualizarse a sí misma cada vez.<sup>540</sup> En tal sentido, no se trata de un “último suceso” como si luego ya nada más viniera a suceder. Antes bien, Hegel descubre cierta “estructura hermenéutica de la comprensión”<sup>541</sup> a propósito del problema específico de la autoconsciencia del

<sup>538</sup> Es una tesis central en *Ontología de Hegel*, op. cit.

<sup>539</sup> “Die Weltgeschichte ist der objektive Geist in seiner konkretesten Wirklichkeit” (Fulda, *Das Problem einer Einleitung*, op. cit., p. 204).

<sup>540</sup> Vid. F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit., p. 862.

<sup>541</sup> Podríamos calificar esta estructura como una “hermenéutica del presente” operando metódicamente a diversos niveles, i.e. de cómo se llega a ser lo que se es. Pero Hegel advierte que esta “hermenéutica” no es algo que se ejecute con independencia del presente mismo, como si dijéramos: “está el presente, luego se comprende”; antes bien, este movimiento de comprensión es *constitutivo del presente*: la vida humana se desarrolla a través de esta estructura hermenéutica, i.e. se pone en relación a lo sido y se proyecta o anticipa hacia el porvenir (aunque tal anticipación no es algo propio del conocer filosófico y podría ubicarse más bien del lado de la finitud, que no obstante es asumida en el conocer infinito). En términos metódicos, esto se expresa necesidad que el tratamiento hegeliano tiene, en cada punto de inicio (i.e. presente), de recordar los momentos pasados, incorporándolos, como un espiral, en el nuevo desarrollo. Así, p.ej. advierte G. Baptist, (‘Das absolute Wissen. Zeit, Geschichte, Wissenschaft.’, en *Hegel: Phänomenologie des Geistes*, eds. O. Pöggler y Köhler (Berlin: Akademie Verlag, 1998), pp. 243–59 (p. 245 n3.)) que la repetición del proceso

espíritu en el marco de su ontología.<sup>542</sup> Desde este punto de vista, la elevación del espíritu es objeto de *reconstrucción o reconocimiento*, no es algo que acontezca inmediatamente para el conocer: cada figura no se sabe como realización del todo hasta que se emprende tal reconstrucción del todo mismo, una *reconstrucción del sentido*. Inmediatamente, ella se encuentra *inmersa en el estar*, en la exterioridad del espíritu con respecto de sí mismo, siendo su comportamiento aún *natural y dependiente de circunstancias contingentes*, por lo que el conocer debe ser formado por la historia. Sobre este aspecto deberemos hablar en el siguiente punto, ahora más bien atendamos a lo siguiente: si la reconstrucción del sentido sólo es posible *post festum*, i.e. una vez que se encuentran dados y desperdigados los elementos constitutivos del sentido, entonces el fin “espiritual” de cada momento *inmerso en el estar* es esta reconstrucción, lo cual se reconoce *a posteriori*: el presente se apropia de su historia inscribiéndose en ella como el punto desde el cual se piensa su sentido; es precisamente por este motivo que Hegel señala que “el espíritu del mundo tuvo la paciencia de atravesar estas formas [los momentos del camino] en la larga extensión del tiempo [i.e. *sus* momentos inmersos en *lo otro*] y de emprender el inmenso trabajo de la historia universal” (Phä, GW 9: 26; trad. 88). De acuerdo con esto, lo primero en esta larga paciencia es la experiencia inmediata, ya no de la vida, sino del habitar humano, de la *construcción histórica de la realidad* y el espíritu debe pensarse en ella para saber lo que él es.

En la medida en que Hegel perfila el asunto exclusivamente en términos de la constitución de la autoconsciencia a partir del conocer finito (“la meta es la intelección o visión [*Einsicht*] del espíritu en eso que es el saber”; Phä, GW 9: 25; trad. 87), la historia del mundo es comprendida y simplificada para un enfoque introductorio como figuras de la conciencia.<sup>543</sup> El filósofo no expone en Phä una filosofía de la historia del mundo, sino más bien recoge de la amplia gama de sucesos contingentes presentes en la historia del mundo (desde la experiencia impersonal de mirar un árbol

---

que desemboca en el punto desde el que se inicia “scheint allerdings eine Charakteristik von jedem entscheidenden Punkt der phänomenologischen Entwicklung zu sein”.

<sup>542</sup> En este sentido, Hegel viene a inscribirse en una tradición que se remota a Herder, pasando por Kant y Schelling. Pero debido a que relaciona la historia con la estructura “trascendental” del espíritu, y por tanto con la condición de su conocimiento, su enfoque adquiere un sello propio. Ahora bien, es evidente que luego de la transparentización de esta estructura, los acontecimientos históricos no volverán a ser valorizados como antes, y cuenta de ello da el creciente interés que fue despertando la historia en lo relativo al problema de la verdad, aún para las corrientes que refutan todo historicismo. Pero esto no implica que Hegel pensara que luego de su filosofía ya no podría haber ninguna transformación de la filosofía misma, ni menos aún la descabellada idea de un “fin de la historia” producida por el saber filosófico. Por lo demás, la concepción de Hegel se ubica en perfecta continuidad con el problema que abre el espacio reflexivo de la subjetividad, aun cuando lo exceda: el sujeto acusa recibo, toma conciencia, de su propia operación, y con ello la realidad se configura de otro modo para el sujeto, que se sabe a sí en ella, acaso irónicamente. La introducción de la historia en este problema, la comprensión de la historia como espacio de realización o construcción de la libertad del espíritu, puede ser comprendida como un paso último que, al radicalizar el problema, se ubica también más allá, abriendo el horizonte de reflexión característico de la postmodernidad, donde el problema de la historia perderá la univocidad de sentido que conserva en Hegel.

<sup>543</sup> Al respecto, vid. L. M. De la Maza, “Tiempo e Historia en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel”, Ideas y Valores 1333, 2007, pp. 3-22.

hasta sucesos históricos mucho más trascendentes y complejos como la revolución francesa o el cristianismo) aquello que puede ilustrar las formas del conocer cuyo proceso de formación pretende exponer, sabiéndose además como el resultado de ese devenir del espíritu del mundo. Hegel no busca, en un enfoque introductorio, pensar un sentido para la historia del mundo desde el saber sino más bien busca en la historia el sentido del conocer, de su formación hasta el saber o la ciencia.

Mas este “inmenso trabajo” *debe ser recorrido* y luego *reconocido*. El conocer finito sólo es *espíritu en sí, inmediato*; es una suerte de mediación entre la inmediatez de la vida y la autoconsciencia del espíritu, mediación cuyo despliegue se constituye como historia. A lo largo de esta sección deberemos forjar una idea clara de lo que esto quiere decir, lo que interesa remarcar ahora es que el espíritu debe reconocerse no tanto en la naturaleza como en la *historia*, “el devenir del espíritu *que se sabe y se media*” (Phä, GW 9: 433; trad. 919). La historia es, pues, la segunda forma de exteriorización o enajenación del espíritu, tanto más rica en enjundia espiritual cuanto mayor diversidad, contingencia y extensión espacio-temporal comporta. Pero, como dijimos, Hegel acota la tarea: este devenir es el trasfondo de la conciencia del individuo *presente*, la sustancia universal que lo produce y de la que forma parte; pero debe *saberlo*, y esto equivale a una elevación a la universalidad, que se hace efectiva y presente en el individuo mismo que lo sabe. Con este objetivo, la filosofía debe “abreviar el camino” y entregar *lo esencial* para que el individuo pueda reconocer la naturaleza del saber filosófico, la riqueza que comporta su *Standpunkt* y su enraización profunda en la experiencia histórica. Por este motivo una introducción a la filosofía no puede menos que tomar sobre sí la historia del mundo *desde la perspectiva del conocer* (la relación entre conciencia y objeto), abreviando su contenido en vista del trabajo del concepto. Ese modo de presentificación y actualización de la sustancia espiritual en *el individuo presente*, en la medida en que es un reconocimiento y un saber, es comprendido por Hegel como la formación de la autoconsciencia del espíritu universal en el individuo, el cual emprende su recorrido a través de la lectura del texto, llevando la sustancia espiritual al plano de la autoconsciencia históricamente efectiva en el individuo (lo universal a lo singular y lo singular a lo universal), haciendo con ello de la historia algo efectivo en el presente:

“El estar pasado es propiedad ya adquirida del espíritu universal, que constituye la sustancia del individuo o su naturaleza inorgánica. —La formación del individuo consiste, desde esta retrospectiva, [...] en que adquiera lo que está presente a la mano [*Vorhandene*] y digiera en sí su naturaleza inorgánica, tomando posesión de ella para sí. Pero, igualmente, esto no es otra cosa que el hecho de que el espíritu universal o la sustancia se da a sí su autoconsciencia, o su devenir o reflexión en sí” (Phä. GW 9: 25; trad. 87).

## 4.2. La formación del individuo

La consideración del segundo sentido de “historia” se inserta de lleno en uno de los objetivos de una “introducción”, relacionándose estrechamente con lo que ha quedado planteado al final del punto anterior.

Hemos visto que la historia universal es una suerte de “telón de fondo” del que la ciencia se sabe parte y del que obtiene también ejemplos o pasajes para elaborar su historia de la autoconsciencia, pero no equivale a ésta. Por este motivo, una “introducción” a la ciencia no es el reconocimiento de lo racional en la historia en cuanto tal, sino la exposición de la conciencia histórica en su devenir hacia el saber; en este sentido es que las figuras de la historia del mundo (i.e. el término medio del silogismo) caen dentro de la “introducción”. Por este motivo, la historia universal sólo es considerada desde la óptica de la formación de la conciencia, tal como Hegel afirma en la Introducción: “La serie de las figuras que la conciencia recorre en este camino es más bien la historia ejecutada de la *formación* [*Bildung*] de la conciencia misma hacia la ciencia” (Phä, GW 9: 56; trad. 149). Sin embargo, el *Standpunkt* de la ciencia se ubica en punto histórico concreto, tiene una posición singular en el estar del espíritu, y su diferencia respecto al conocer finito se explica, desde la perspectiva en que estamos planteando ahora el asunto, por el grado de *interiorización* que el espíritu en la ciencia tiene de su propia historia, mientras que el conocer finito en sus diversas figuras se encuentra fijo en una sola posición de tal desarrollo. En ese sentido, la tarea que se presenta para una introducción a la filosofía viene dada por una suerte de *distancia la filosofía y el individuo no filosóficamente formado*, la cual puede ser comprendida también como una *distancia histórica* entre la filosofía y los modos incompletos del conocer: se trata de tomar al individuo y llevarlo al *Standpunkt* de la filosofía especulativa a través de un proceso de formación que, de algún modo, sintetiza el lento camino emprendido por el espíritu en su extrañamiento o enajenación en la sustancia.

Este punto es muy importante para nosotros debido a que, tal como anunciamos, localizamos una primera formulación de la asunción del conocer finito, considerada esta vez la conexión entre autoconsciencia la autoconsciencia finita y la ciencia desde una perspectiva formativa. Al respecto Hegel señala algo crucial, que nos indica el giro dado desde la expansión de la ciencia a la finitud considerada como *reflexión filosófica* al problema de la *formación* (y *purificación*) *del saber*: el filósofo comprende al *contenido de la ciencia* como *lo espiritual que es realmente efectivo* y caracteriza a esto como “la esencia o *lo que es en sí* y lo que [...] en su ser-fuera-de-sí [en el estar, digamos] permanece [o reflexiona] en sí: o es *en y para sí*—i.e. lo que se *relaciona* y lo *determinado*: el *ser-otro* y el *ser-para-sí*” (Phä, GW 9: 22; trad. 79). Naturalmente, el sentido de esta *fórmula*



*esencial* deberá ser determinado a través de varios pasos a lo largo de nuestro texto; por ahora interesa subrayar lo siguiente: la interioridad de la ciencia es tal, que es ella misma fuera de sí misma, se refiere a sí en lo otro, motivo por el cual se relaciona con algo otro poniendo la determinación en ello y volviendo a sí en lo determinado, con lo que es ambos momentos. Desde nuestro punto de vista, Hegel no se refiere aquí con esto, al menos no eminentemente, a la relación de la conciencia y su objeto, sino a la relación entre el contenido de la ciencia y el conocer finito en el que tal contenido aparece y tiene su estar concreto: la oposición de la conciencia. La clave que nos permite esta lectura es proporcionada por un pasaje que viene a continuación: “este ser-en-y-para-sí es primeramente para nosotros o *en sí*, o es sustancia espiritual” (Phä, GW 9: 22; trad. 81). En este punto Hegel subraya la diferencia entre los niveles de la ciencia y de la conciencia: la conciencia es *ya* el contenido en y para sí de la ciencia, pero no lo reconoce, relacionándose con un objeto extraño que posee la determinidad de la sustancia, el ser algo en sí. La ciencia, en cambio, sabe esto y reconoce en la oposición de la conciencia su contenido interior encubierto en una apariencia de separación. Tal apariencia de separación impide al conocer finito acceder al contenido científico de su experiencia y por eso, para la ciencia, el conocer finito sólo es espíritu en potencia (en sí), no efectivamente (para sí); por eso debe desarrollarse hasta que su espiritualidad deje de encontrarse “atrapada” en una inmediatez sustancial.

Junto con lo anterior, Hegel está mencionando el *factum* histórico desde el que la ciencia emprende su labor introductoria: la distancia entre ambos niveles del conocer; así como también se deduce desde aquí la necesidad de llevar a la conciencia al nivel científico. Esta distancia encontrará en Phä un papel sistemático de gran importancia: los *Wir-Stücke* o la experiencia de la conciencia tal como es “para nosotros”, i.e. para los que se encuentran ya en el nivel especulativo del saber. Retomaremos la estructura de los *Wir-Stücke* en conexión directa con el análisis de Phä considerada como un escepticismo. Ahora nos concentraremos más bien en el siguiente hecho: el *Standpunkt* de la ciencia, entendido como autoconsciencia del espíritu, se encuentra ya *presente*, o, al menos, su posibilidad ha acontecido en la historia. Pero, al mismo tiempo, eso que está presente —casi como la carta robada que el *chevalière* Dupin encuentra escondida “a vista de todos”— se encuentra *encubierto*.<sup>544</sup> Por este motivo, el ser en y para sí de lo espiritual sólo es realmente efectivo en el

---

<sup>544</sup> ¿Qué es lo que ha olvidado la conciencia inmediata? Esta pregunta exigirá un examen detallado del conocer finito. Pero, en los términos en los que ahora plantemos el asunto, podría decirse lo siguiente: la conciencia inmediata simplemente *asevera* una posición, olvidando cómo ha llegado a ser lo que ella es, su devenir. Por este motivo, ella no puede concebir su historia, aprender de ella, pues esto implicaría abrirse a la interiorización de opiniones diversas a la suya. Respecto del idealismo moderno tematizado en la sección Razón de Phä, Hegel sostiene: “Das Bewußtsein welches diese Wahrheit ist, hat diesen Weg im Rücken und vergessen, indem es *unmittelbar* als Vernunft auftritt, oder diese unmittelbar auftretende Vernunft tritt nur als die *Gewißheit*, alle Realität zu sein, begreift die aber selbst nicht; denn jener vergessene Weg ist das Begreifen dieser unmittelbar ausgedrückten Behauptung” (Phä, GW 9: 133; trad. 307).

individuo que se ha elevado al nivel de la ciencia, mientras que el individuo que no ha llegado a esta esta visión de las cosas exhibe un conocer bajo el modo de lo *en sí*, algo que aún requiere desarrollo para alcanzar la conciencia de lo que es, de que es lo que es, del hecho de que es lo que es lo en sí de la cosa. Es aquí donde Hegel sitúa el rol político y formativo de una introducción a la filosofía, casi como haciéndose eco de la Alegoría de la caverna de República VII: se trata de llevar a la conciencia no-formada al reconocimiento de aquello que es en-y-para-sí.

No obstante, lo anterior señala también cierta *menesterosidad de la ciencia misma* que nos interesa destacar y que sólo adquirirá su entera relevancia en estadios posteriores de la investigación. La resistencia al intuicionismo de Schelling tiene motivos teóricos profundos, pero también políticos. Cuando Hegel sostiene que no sólo es necesario intuir aquello que es en y para sí, y que el individuo debe recorrer todo el movimiento que constituye su contenido y mediante el cual es posible llegar a conocer el contenido de la ciencia, tiene presente también dos cuestiones de importancia, en primer lugar, que la *comunicabilidad* de la ciencia, aquello que la hace susceptible de ser aprendida *por todos*, se funda en su carácter *conceptual*; en segundo lugar, que este carácter conceptual exige la diferenciación de lo universal en sus momentos, requiere haberse determinado en el estar como historia, y además haberse realizado como concepto en la ciencia, para ser interiorizado en el individuo. Reproducimos parte de un pasaje citado en el marco general: “Sólo aquello que se encuentra completamente determinado es al mismo tiempo exotérico, conceptual, y capaz de aprenderse y ser propiedad de todos” (Phä, GW 9: 28).<sup>545</sup> Pero ¿cuál es el interés específico que puede tener Hegel en este carácter exotérico de la ciencia?

Hemos hablado anteriormente del profundo interés hegeliano por contribuir a un rejuvenecimiento de las instituciones mediante la formación cultural del individuo, mediante la transformación de un modo de pensar que permitiría la transformación de un orden cultural ya puesto

---

<sup>545</sup> Como antecedente de la idea de una completa determinación podemos referir el tratamiento crítico kantiano (KrV A568/B596-A83/B611) de la proposición *fundamental* wolffiana “*omnímoda determinatio est existentia*” (vid. Okochi, *Ontologie und Reflexionsbestimmungen*, op. cit., p. 145; Duque, F., “Dios y el éter en la filosofía última de Kant”, *Thémata*, Madrid, 38, 2007, p.32). Kant otorga a este principio absoluto de la existencia de todo ente condicionado una función regulativa por cuanto la razón debe suponer la totalidad real de aquello que al entendimiento le es dado cada vez en el fenómeno. Esta suposición sería la de la *materia de la posibilidad de todos los objetos sensibles*, de manera tal que, en tanto es *existente* (digamos: materia configurada de múltiples formas), debe además encontrarse negada: determinada en sí misma como totalidad de predicados del ente. Se trata pues de una exigencia *distributiva* (*distributive Einheit*) del uso empírico del entendimiento (se supone un orden total de aquello que nos llega “a segmentos”). Kant considera que el paso de esta exigencia de la razón referida a los fenómenos del entendimiento, primero, a la unidad *colectiva* (*kollektive Einheit*) que reúne y contiene el todo de la experiencia y, luego, al ser simple que contiene como posible aquella omnitud y ofrece su paso a la existencia, es una *subrepción trascendental* destinada a ampliar ilegítimamente nuestro conocimiento a través de una idea. Naturalmente, Hegel se refiere en el pasaje al carácter propio de la exposición científica, que es ella misma una totalidad determinada, y sólo por esto se abre al individuo y *existe*. Para entender el sentido lógico de esta idea, así como por qué la “completa determinación” hegeliana no es una restitución de la metafísica leibnizo-wolffiana, deberemos acudir a la Lógica de Fundamento, donde el paso a la existencia es el *resultado* del paso por las condiciones, no su presupuesto.

en crisis por la propia contingencia histórica. Pero ahora buscamos algo más específico. Cuando Hegel señala que el contenido de la ciencia, lo en y para sí, sólo es realmente efectivo en algunos, digamos en el filósofo, señala algo que a la ciencia le *falta para realizarse ella misma*: ser patrimonio de todos. Y ello por razones ontológicas: la ciencia es el saber del espíritu y el espíritu es lo universal, el conjunto de los pueblos e individuos. Pero es el individuo quien sabe de sí, quien es una autoconsciencia singular; por este motivo, el saber del espíritu sólo puede tener una existencia efectiva en cada individuo y pueblo histórico en su experiencia de un “mundo”. Separado de ese elemento, el espíritu *no puede darse autoconsciencia*, pues en rigor, su libertad es algo que debe acontecer en cada uno de los individuos y tendencialmente en la totalidad de ellos, en el conjunto de la vida de los seres humanos. De lo contrario, e.d. si el individuo no ve por sí mismo la necesidad, naturaleza y justificación de su modo de conocimiento, bien podría ver en la ciencia (o reprocharle ser) una aseveración dogmática entre otras. Esta idea se condensa en el siguiente pasaje:

“Si el *Standpunkt* de la conciencia —consistente en saber de cosas objetuales [*gegenständlichen Dingen*] en oposición a sí misma, y en saber de sí misma en oposición a tales cosas— vale para la ciencia como lo *otro* [...], entonces, contrariamente, el elemento de la ciencia es para el *Standpunkt* de la conciencia una lejanía más allá, en la que ya no se posee a sí mismo. [...] [Pero] dado que la autoconsciencia inmediata es el principio de la efectividad, la ciencia comporta la forma de la ineffectividad [*Unwirklichkeit*] cuando la autoconsciencia inmediata está fuera de ella. Por eso la ciencia tiene que unificar con ella ese elemento [la autoconsciencia inmediata], o más bien mostrar que, y cómo, tal elemento le pertenece a ella misma [...] esto no quiere decir nada más que ella ha de poner a la autoconsciencia como una consigo misma” (Phä, GW 9: 23-24; trad. 83).

Si, en cuanto sustancia espiritual, el conocer finito es lo otro que la ciencia, pero la ciencia, en tanto pensar, debe ser (o reconocerse) en lo que no es, entonces cabe la posibilidad de que, llegado el tiempo, *la ciencia extienda su interioridad hacia aquello que la encubre, precisamente para develarse transponiendo el conocer hacia sí misma; en la transposición ella misma se da existencia en la autoconsciencia del individuo*. Tomando en cuenta lo expuesto, podemos afirmar que la formación del individuo singular tiene, para la ciencia, el sentido de que a través de ella (i.e. de la lectura del texto introductorio) la sustancia va pasando progresivamente al elemento de la autoconsciencia hasta completar la transposición. El transito del en sí al para sí (de la sustancia espiritual al espíritu autoconsciente, o de la autoconsciencia concreta a la ciencia) consiste, por tanto, en un “digerir lo inorgánico”, interiorizarlo y recordarlo (leerlo en un texto introductorio) de modo tal, que éste muestre su organización necesaria como movimiento de la autoconsciencia o como reflexión de aquello que parecía ofrecerse a la conciencia natural de un modo inmediato y

sustancial.<sup>546</sup> En término muy latos: a través de la historia la sustancia va siendo “digerida” por el espíritu y una introducción debe *repetir* ese movimiento porque en la lectura del texto va sucediendo un proceso análogo gracias al cual se recupera para la autoconciencia el contenido sustancial, mientras que la ciencia se instala (construye la universalidad del concepto) en el individuo presente.

Y ese tiempo ha llegado para Hegel: “tenemos que estar convencidos de que lo verdadero tiene la naturaleza de abrirse el paso cuando ha llegado su tiempo y que sólo aparece cuando éste ha llegado” (Phä, GW 9: 49; trad. 137). El suabo está lejos de pensar que el saber debe quedar reservado para el filósofo, pese a que el filósofo sería capaz de captar primariamente bajo conceptos las transformaciones históricas de los pueblos. Al contrario, ve en esta distancia entre el *Standpunkt* de la conciencia y el de la ciencia la marca de una insuficiencia de la conciencia y *de la propia ciencia*; pues si ella no ofrece la posibilidad de ser accesible para los individuos y los pueblos, es simplemente letra muerta, i.e. carente de realidad efectiva o de expansión en el seno de una comunidad; incapaz también de expresar su propio tiempo en conceptos, pues carece de referencia a la particularidad concreta de los individuos históricos cuya verdad pretende expresar conceptualmente. En igual medida, si el individuo no puede *reconocerse* en la ciencia —y he aquí el rol sacramental y convocador que Duque reconoce en la ciencia hegeliana—, entonces carecerá de existencia efectiva en la cultura y el individuo se encontrará *fijado* en uno de los puntos particulares del movimiento universal no pudiendo reconocerse en aquello que es igual para todos los individuos y hace posible cierta unidad de la experiencia en general. *Es el individuo quien actualiza y confiere autoconciencia a la ciencia, pero es la ciencia aquello que permite al individuo reconocerse en algo que trasciende su yo individual, como parte de un “nosotros” que es real.* La tarea tiene, pues, un nombre: llevar al individuo a la autoconciencia universal.

#### 4.2.1. El aprendizaje de la conciencia

Hemos insistido en el sentido de la formación del individuo como una conexión entre él y la ciencia —que es igualmente un paso de la ciencia al estar del individuo histórico— posibilitada por el movimiento de la historia y su apropiación por parte del individuo no formado filosóficamente. Buscaremos ahora concretizar lo expuesto, para perfilar el movimiento desde una óptica formativa.

En sus líneas básicas, la tarea formativa del saber consiste en llevar al individuo particular al individuo universal o espíritu, de modo que éste, liberado de su particularidad y contingencia, pueda

---

<sup>546</sup> vid. W. Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, op. cit., pp. 23-25.

profundizar en el saber universal, perteneciente y comunicable a todos los individuos. Pero esta conducción del individuo particular concreto hacia el universal se realiza desde el *Standpunkt* del segundo, no del primero, y esto, al menos, por el siguiente motivo: Hegel no piensa que el filósofo sea filósofo por lo que opina como persona, sino más bien porque ha logrado deshacerse de su opinión personal a la hora de pensar sobre lo que es verdadero para todos (vid. Phä, GW 9: 49; trad. 137), lo *común*; en caso contrario, sometería lo universal a su opinión y su proceder sería acrítico, dogmático. En consecuencia, el conocimiento filosófico no consistiría, desde esta perspectiva, en lo que diga Aristóteles *qua* Aristóteles, o lo que opine otro individuo sobre el pájaro que escucha todas las mañanas, sino, antes bien, en aquello que pueda comportar y vincular lo esencial o el concepto de aquello que los individuos empíricos puedan decir o hacer.<sup>547</sup> Desde esta perspectiva, la grandeza de un determinado nombre filosófico, p.ej., estaría en directa proporción con su capacidad de dar con esta última clase de determinaciones, de modo que su nombre llega a ser identificado con una categoría, concepto, pensamiento o idea. En caso contrario, e.d. en caso de que la tarea fuera llevada por un individuo particular con su fin particular, entonces el individuo a formar sería simplemente adoctrinado en un punto de vista que no le perteneciese y la formación sería, más bien, una edificación que lo cosifica al no conferirle la dignidad de lo libre. Por este motivo, el sentido va desde lo particular *hacia* lo universal *desde* lo universal que lo comprende como momento, y esto, revestido de historia, aparece como un aprendizaje mediante el cual el individuo adquiere un *corpus* de sabiduría legado por modos de existencia pasados (Phä, GW 9: 25; trad. 85), cuyo estar ha sido *abreviado*, de manera tal que no tenga que experimentar directamente *toda* la experiencia mundana (digamos recorrer una totalidad empírica), sino lo que en ella puede servir para el propósito propedéutico que anima al filósofo:

“En el espíritu que se halla más alto que otro, el estar concreto inferior desciende a un momento opaco [*unscheinbare*]; lo que antes fue la cosa misma, es ahora una huella; su figura se encuentra recubierta y se ha transformado en una sombra simple. Este pasado recorre el individuo, cuya sustancia es el espíritu que se encuentra más alto, al modo como a una ciencia más alta se presentan las notas preparatorias [*Vorbereitungskenntnisse*] que el espíritu hace tiempo tuvo en su interior, para hacer su contenido presente al recorrerlos. El espíritu invoca nuevamente el recuerdo-interiorización [*Erinnerung*] de los mismos sin demorarse ni tener su interés en ellos [en cuanto tales]. Así, cada individuo singular recorre los niveles de la formación del espíritu universal, pero como figuras de las que el espíritu ya se ha deshecho, como estadios de un camino que ya se ha abierto y allanado; tal como nosotros, en vista de los conocimientos de eso que en épocas anteriores ocupaba al espíritu maduro de los seres humanos, vemos que han descendido a conocimientos, ejercicio e incluso juegos propios de una edad adolescente, mientras que en el progreso de pedagógico

---

<sup>547</sup> Sobre este problema, vid. F. Duque, ‘Hegel. Alabanza del saber, menosprecio del individuo’, *Eikasia: Revista de Filosofía*, 15 (2007), 4–17.

reconoceremos la historia de la formación como copiada en una silueta” (Phä, GW 9: 25; trad. 86-87).

Es importante destacar que Hegel comprende esta labor introductoria como un recuerdo-interiorización del espíritu dirigido a su historia (su segunda forma de enajenación, según vimos), de manera que éste se abre hacia ella para conectarse con el individuo que ha de ser formado en la filosofía especulativa. Esta idea tendrá, para nosotros, consecuencias a la hora de tematizar la posición desde la cual se escribe la experiencia de la conciencia, donde entenderemos a la *Erinnerung* como el “lugar” en que se opera la asunción de la reflexión finita por parte de la ciencia, i.d. como aquello que cumple un papel análogo a lo que fue anteriormente la “reflexión filosófica”. Sin embargo, ahora debemos concentrarnos en el sentido de la abreviación del camino de la formación del espíritu universal. Hegel perfila el movimiento como una asunción de la particularidad que cada estadio de la formación presenta, y a través de la cual la universalidad del espíritu se construye o forma. Desde aquí “el individuo particular [...] es el espíritu incompleto, una figura concreta cuyo entero estar se ciñe a una determinidad”, mientras que “en el individuo universal se muestra cómo cada momento va ganando forma concreta y figura propia” (Phä, GW 9: 24; trad. 85). Si conectamos esta idea con la labor formativa del individuo que debe iniciarse en la ciencia, el sentido de esta historia es que el individuo pueda repetir y adquirir todo este legado de un modo simplificado, de modo que reproduzca, recuerde-interiorice, en su particularidad el movimiento o la actividad del individuo universal o espíritu en su estar. Sólo cuando el individuo ha concebido el movimiento universal expuesto en una historia de configuraciones, puede comprender en toda su profundidad lo que se juega en el concepto, cuál es su vínculo con lo que aparentemente es más concreto y real, y desde qué movimiento la ciencia se ofrece como resultado.

Desde lo expuesto parece surgir un problema. Hemos venido diciendo que una introducción a la filosofía ejecuta cierta reducción del conocer finito, que vinculamos con la apariencia de exterioridad que (se) sostiene (en) la oposición de la conciencia. Pero ahora señalamos que Hegel comprende una introducción como un movimiento de “aprendizaje”, de interiorización de experiencias y conocimientos que han sucedido a lo largo de la historia. Pero ¿Cómo una introducción puede comportar una dimensión negativa, de reducción, y una positiva, de incorporación, y ambas relativas al mismo objeto, a saber, el conocer finito? Esta pregunta sólo podrá aclararse posteriormente, pero corresponde indicar hacia dónde nos dirigiremos: en su tratamiento introductorio, la experiencia de la conciencia es objeto de una reducción o *skepsis* (por lo demás, una auto-*skepsis*) relativa a lo que mantiene al conocer como algo *fijo*, *contingente* y *exterior*, mientras que aquello que pertenece al saber o la ciencia es trasladado hacia su interioridad, de manera que el



individuo pueda contemplar al saber puro en su ordenamiento necesario al iniciar el libro de la ciencia.

### 4.3. La “historia idealista de la autoconsciencia”

El tercer concepto de historia involucrado en el enfoque introductorio que exploramos guarda relación con la incorporación de la filosofía trascendental a una teoría de desarrollo histórico o, en otras palabras, con el intento de pensar el problema de la filosofía trascendental (la deducción del complejo categorial) en términos de un desarrollo histórico del conocer, en el cual un principio se despliega a través de sus momentos constitutivos, de manera que lo uno sólo se expone en la multiplicidad que tiene por contenido; se trata pues de una historización de la tabla categorial.<sup>548</sup> Este enfoque, proveniente de Fichte<sup>549</sup>, es explorado profundamente por Schelling en su *Sistema de idealismo trascendental*<sup>550</sup>, donde concibe a la filosofía como “una historia de la autoconsciencia que tiene diversas épocas y por las cuales se compone sucesivamente esa única síntesis absoluta [el Yo]” (SW 3: 399; trad. 205). Esta historia, además, tiene el sentido de una elevación del yo finito hasta la identidad de lo absoluto, que es el lugar desde el cual esta historia trascendental se “narra”: “nuestra investigación habrá de proseguir hasta que aquello que para nosotros está puesto en el Yo como objeto también lo esté para nosotros en el Yo como sujeto, es decir, hasta que la conciencia de nuestro objeto coincida para nosotros con la nuestra, por tanto, hasta que el Yo mismo haya llegado para nosotros al punto del que hemos partido” (SW 3: 389; trad. 196)<sup>551</sup>. Debemos ver, pues, en Fichte y

---

<sup>548</sup> Sobre este asunto vid. Düsing K. Düsing, ‘Hegels “Phänomenologie” und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins.’, *Hegel-Studien*, 28 (1993); K. Düsing, ‘Fenomenología y lógica especulativa. Indagaciones sobre el “Saber Absoluto” en la Fenomenología de Hegel’, en *La Odisea Del Espíritu*, ed. F. Duque (Madrid: CBA, 2012), pp. 293–311. Pöggeler, *Hegels Idee*, op. cit., pp. 231–292; W.C. Zimmerli, *Die Frage nach der Philosophie*, op. cit., pp. 171–210, 219–22.

<sup>549</sup> Düsing, op. cit. (1993), p. 104: “Nach Kants Theorie der Apperzeption in der transzendentalen Deduktion der Kategorien bildet der frühe Fichte eine Theorie der endlichen Subjektivität im Horizont eines für sich unerkennbaren Absoluten in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 aus, deren inhaltliche und methodische Probleme Fichte zur Weiterentwicklung seiner Theorie in der *Wissenschaftslehre nova método* (1797–1799) führen. Fichte universalisiert in dieser neuen Fassung der Wissenschaftslehre bereits im Ansatz die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins” (asimismo, vid. p. 109ss.).

<sup>550</sup> Sobre este texto, vid. el estudio introductorio a su edición en español, realizada por ‘Introducción’, en Schelling. *Sistema del idealismo trascendental*, 2nd edn (Barcelona: Anthropos, 2005). 2005: 9–92; asimismo, F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit., pp. 266–276, Düsing, op. cit., (1993), pp. 112s. Frente a los intentos de Fichte y Schelling, Pöggeler sitúa la originalidad de Hegel en el siguiente punto: “Wenn jedoch Hegel eine solche Geschichte als eine Lehre von der Erscheinungsweisen des Geistes gibt, dann stellt er sie als eine propädeutische Hinführung vor das System, als eine Hinführung freilich, die selbst schon Wissenschaft und damit Systemteil ist” (Pöggeler, *Hegels Idee*, op. cit., p. 156 ).

<sup>551</sup> Considerando fuentes concretas, Förster propone que la idea de una formación del yo hasta el *Standpunkt* científico, así como la superposición de dos niveles de consideración de un mismo objeto (el experiencia de la conciencia) e incluso el mismo concepto de experiencia entendido como una totalidad de la representaciones que han de ser deducidas según un orden necesario, proviene directamente de Fichte, cuyo estudio había sido retomado por Hegel en la segunda mitad del período de Jena, llegando el suabo incluso a sostener que “sólo después de la historia de la conciencia, *se sabe lo que*

Schelling a los precursores de los “*Wirstücke*” fenomenológicos. No obstante, es el propio camino que Hegel recorrió antes de llegar a su propia concepción de una “historia de la autoconsciencia” aquello que marca diferencias fundamentales. Es pertinente mencionar las más significativas para nuestro asunto.

En primer lugar, Hegel conecta internamente la “historia de la autoconsciencia” con un enfoque introductorio, el cual, como se ha venido diciendo, busca formar en la conciencia finita el *Standpunkt* adecuado para comprender la necesidad, el sentido y la verdad del concepto de la ciencia, con lo cual éste quedaría justificado en la misma medida en que ha sido producido en la conciencia (WdL, GW 11: 20; trad. 198); pero además la “historia de la autoconsciencia” muestra con esto que “la elevación de la filosofía hacia la ciencia está en el tiempo” (Phä, GW 9: 11-12; trad. 59-60), i.d. que es el resultado de un desarrollo histórico que *necesariamente* desemboca *hic et nunc* en la ciencia, la cual por esta razón pertenece a un punto histórico específico, aun cuando, como veremos, su contenido *no sea temporal*. Al mostrar entonces la necesidad de esta elevación a través de la articulación sistemática de sus momentos, la introducción “ofrecería la necesidad de este objetivo, e incluso lo llevaría a cabo al mismo tiempo” (Phä, GW 9: 11-12; trad. 59-60).

En segundo lugar, debemos señalar algo relativo a esta “necesidad” que muestra y lleva a cabo la “historia de la autoconsciencia”. Hegel no sólo conecta la idea de una “historia de la autoconsciencia” con un enfoque introductorio a la ciencia, sino que además conecta el enfoque introductorio con la ciencia misma y por lo tanto también con la “historia de la autoconsciencia”. Como hemos señalado, una vez que la lógica se desplaza al lugar de la metafísica, fusionándose con ella, la idea de una “introducción” pierde su carácter lógico (i.e. ideal puro) y la finitud del conocer se entiende exclusivamente como una “apariencia del saber tal como aparece” que fija los conceptos de la lógica en el “momento” en que éstos aparecen para la conciencia en el estar. Ahora bien, ya hemos visto que Hegel considera que la historia es un espacio de exteriorización o enajenación del espíritu, por cuanto él se pierde en lo otro de sí, acaso con el objetivo de encontrarse allí; si conectamos esta idea con la comprensión del conocer finito como *aparición* de la razón en el marco de un tratamiento especulativo, entonces tenemos que, del lado de la aparición, se ubica una suerte de “historia del conocer finito” en el sentido específico de un saber deficiente debido a que ha emergido desde el ocultamiento del espíritu en una forma sustancial (lo en sí contrapuesto a la

---

*se tiene en estas abstracciones a través del concepto: un servicio de Fichte*” (Werke II: 559). “Analog zu Fichtes methodologischen Verfahren in der *Grundlage* müsste eine Einleitung in die Logik zeigen, dass dem ursprünglichen oder „natürlichen“ Bewusstsein, dem der Gegensatz von Subjekt und Objekt gleichermaßen natürlich wie unüberwindlich ist, eine innere Dynamik eigen ist, an deren Ende der Autor bereits angekommen ist. Indem dieser mit dem Leser den Werdegang des natürlichen Bewusstseins noch einmal nachvollzieht, müsste nun, da diesmal das Ganze *als* Ganzes in den Blick kommt, die allem zugrunde liegende Idee erkennbar werden, von welcher die Logik dann ausgehen kann” (Förster, *Die 25 Jahre*, op. cit. pp. 300-301).

conciencia), con lo cual depende de circunstancia empíricas y contingentes (p.ej. que sean Kant y Fichte los exponentes históricos de la razón o Novalis el sujeto en quién piensa como modelo de “alma bella”). Este lado de la “historia de la autoconsciencia” corresponde a la *experiencia de la conciencia natural*<sup>552</sup> en su proceso de formación hacia el saber, y contiene tanto a la conciencia *con sus facultades subjetivas* como a su objeto en su mediación recíproca<sup>553</sup>; en tal sentido, esta historia es la historia de la relación de sujeto y objeto, la cual se encuentra marcada por su (aparente) mutua exterioridad, pero también por la elevación paulatina a la autoconsciencia del espíritu, que acontece en el momento en que la totalidad de la sustancia es recuperada para la autoconsciencia.<sup>554</sup>

El segundo lado de esta “historia idealista de la autoconsciencia” es aquél que *no aparece* en el texto y se conforma por los conceptos y formas de síntesis del espíritu que operan “subterráneamente” en la aparición. Como se observa, el contenido de este lado no es otro que el de la lógica y sólo podrá ser accesible a la conciencia una vez que haya reducido la apariencia en su saber del objeto.<sup>555</sup> Sin embargo, estos conceptos son fundamentales para la historia de la autoconsciencia y la acompañan “trascendentalmente” (en rigor: esencialmente), pues su orden y conexión se funda en la *razón pura*, en la reflexión de lo absoluto, y por tanto no se encuentran determinados ni por la contingencia ni por la exterioridad formal de la reflexión exterior. Atendamos al siguiente pasaje:

“Si se prescinde de la contingencia de la persona y de las motivaciones personales y se la capta de modo universal, la necesidad *externa* es la misma que la *interna* [pero] en la figura en que el tiempo representa el estar de sus momentos” (Phä, GW 9:12; trad. 61).

Entre otras cosas, el pasaje hace referencia a la relación entre el individuo que hace filosofía y la organización interna del sistema filosófico en su necesidad conceptual. Nos interesa porque se muestra claramente el modo en que Hegel piensa la relación entre el saber emergente desde el estar y aquél que se concentra en la interioridad del saber puro. El individuo que hace filosofía es una individualidad empírica y, en cuanto tal, aquello que lo lleva a hacer filosofía o a formarse cierta representación de lo que es el conocer filosófico, lo verdadero, etc. depende de circunstancias

<sup>552</sup> Para el concepto de conciencia natural vid. W. Marx, *Hegels Phänomenologie*, op. cit., p. 45.

<sup>553</sup> Cfr. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie*, op. cit., pp. 147s.

<sup>554</sup> Esto es entendido como una igualación entre la esencia racional y su apariencia óptica: “Das Resultat des Entwicklungsgangs einer solchen Geschichte des Selbstbewusstseins, die „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ ist, besteht nach Hegel im Gleichwerden von Erscheinung und Wesen des Subjekts und im Zusammentreffen des Endes dieser systematischen Einleitung in das absoluten Wissen” (Düsing, op. cit., 1993, p. 123).

<sup>555</sup> No entraremos en la discusión sobre la correspondencia entre WdL y Phä pues, por un lado, ya hemos apuntado a la división lógica que subyace a ésta última, mientras que, por otro lado, luego tendremos la ocasión de señalar algo más al respecto a propósito de nuestro problema.

contingentes y motivaciones *suyas* (i.e. de nadie más que de él). Pero Hegel parece pensar que el mismo hecho de encontrarse *situado* en un punto de la historia torna al individuo en algo más que un cúmulo de motivaciones personales y circunscritas contingentes, pues expresa a través de todo esto algo que, si bien limitado, es relativo al espíritu. Entonces, si se lograra separar lo que es contingente de aquello que es relativo al espíritu, nos quedaríamos con un momento necesario dentro de la universalidad. Precisamente en este sentido la “historia de la autoconsciencia” no presenta una sucesión *contingente de figuras* sino un *contenido necesario que se dirige hacia el saber*. El filósofo, quien escribe desde el *Standpunkt* de la ciencia, organiza la experiencia de la conciencia tomando como base un entramado lógico-categorial y lo “cubre” con apariciones concretas del espíritu finito tomadas de la historia universal, de la cultura, la filosofía etc. Es una suerte de “*collage*” construido con diversos fragmentos provenientes del estar del espíritu, pero dispuestos en un orden conceptual y remitidos a un único protagonista: la conciencia en su camino al espíritu. De este modo, el movimiento que acontece en el primer lado presenta una conexión sistemática cuyo sentido es el propio *Standpunkt* desde el cual la historia es articulada. Pero por otra parte, la formación de la conciencia, así como la asunción de su propia experiencia, la posibilidad de acceder a los conceptos puros de la ciencia y la propia conexión de la ciencia con la historia vienen dadas sólo por el hecho de que los conceptos de la lógica pueden *aparecer* en el estar y en la contingencia histórica.

En tercer lugar deberíamos aproximarnos al papel que, en esta historia idealista, juega el concepto de escepticismo, pues es precisamente este concepto aquello que explica la depuración de la apariencia del saber en el seno de la experiencia de la conciencia. Sin embargo, deberemos suspender este punto hasta conseguir mayor claridad en lo relativo al concepto de apariencia del saber, así como también respecto de la relación existente entre conocer finito y saber (la doble vía en qué debemos pensar el problema) y de la operación concreta que, en este contexto, se le asigna a la filosofía.

## **Recapitulación**

A lo largo de este primer capítulo hemos podido apreciar diversos aspectos en los que se refleja el vínculo entre el nuevo enfoque introductorio y la historización de la estructura apariencia-esencia. A través de los puntos 1 y 3 buscamos determinar el tratamiento finito de la controversia entre los diversos sistemas filosóficos, así como el sentido de la crítica filosófica como una reconducción de la controversia a la unidad de la razón, de manera que cada sistema filosófico se revele como un momento de la reflexión esencial de lo absoluto, entendido ahora desde su lado exterior: la historia

de la filosofía, como una totalidad en acto. Por su parte, el punto 4 buscó determinar algunos rasgos de la concepción especulativa de la historia, que tendrá profunda influencia en el tratamiento fenomenológico de las figuras de la conciencia. De este modo, se intentó conectar el enfoque introductorio con la visión especulativa de la historia de la filosofía a través del concepto de una “historia de la autoconsciencia”, donde procuramos enfatizar su sentido formativo y anunciar del giro que esta concepción implica en lo relativo al movimiento del desplazamiento del conocer finito, particularmente los extremos entre los que el movimiento de desplazamiento se ejecuta. Procedimos del siguiente modo.

1. En primer lugar, anunciamos la labor de la crítica filosófica como una reconducción de la controversia filosófica a la unidad de la razón, de modo que la historia de la filosofía se exhibe como un movimiento de manifestación del que debe extraerse lo esencial.
2. En segundo lugar, atendimos a dos modos no-especulativos de comprender la disputa filosófica en el marco de una comprensión de la historia de la filosofía, mostrando las dificultades que Hegel detecta en ellos: a pesar de su potencial crítico y de la mutua incompatibilidad de ambos modos, ellos se mantienen en el interior de un mismo nivel, motivo por el que expresan sus insuficiencias para captar el contenido absoluto de la filosofía.
3. En tercer lugar, vinculamos el filosofar, en cuanto aparición empírica, con la filosofía de un modo análogo al vínculo esencial esencia-apariencia. De esta forma, el contenido absoluto de la filosofía es algo que se manifiesta en su propia historia, aun cuando en ella tal contenido aparezca determinado por la finitud. Asimismo, comprendimos a la filosofía como una totalidad en acto, anticipando el rendimiento metódico que esta idea proyectará en el tratamiento escéptico de la ciencia de la experiencia de la conciencia.
4. Finalmente, conectamos el enfoque proveniente del tratamiento especulativo de la historia de la filosofía con el enfoque introductorio perteneciente a Phä, comprendiendo esta fusión bajo el concepto de “historia de la autoconsciencia” que posee una función *formadora* y *situada* en un presente. Para este fin dividimos el punto en tres partes: primero, localizamos la posición de la historia universal como término medio entre la vida y el conocer; luego, nos detuvimos en un concepto general de historia como formación del individuo universal, mostrando que el objetivo de la formación es elevar al individuo histórico al *Standpunkt* de la autoconsciencia debido a que la autoconsciencia del espíritu acontece en cada individuo y no más allá. Finalmente, nos aproximamos a la concepción de la historia como una “historia idealista de la autoconsciencia”, donde tuvimos la ocasión de adelantar el cambio del sentido de los extremos entre los que acontece el desplazamiento del conocer finito allí donde lógica y metafísica no son disciplinas separadas: es la distancia entre *grados de autoconsciencia* aquello

que posibilita el desplazamiento del conocer finito a la reflexión esencial que constituye el contenido de la ciencia. Aquello que anteriormente se comprendió bajo el nombre de “reflexión filosófica” ahora se constituye como una peculiar forma de recuerdo-interiorización que un determinado presente histórico (la posibilidad de la autoconsciencia del espíritu bajo la forma de la ciencia) tiene del propio camino del que él es resultado. Tal camino, por un lado, es determinado según la forma exterior de la aparición, como devenir de figuras del conocer, mientras que, por el otro, es determinado como desarrollo de categorías lógicas.

## Tránsito

Desde la argumentación han brotado diversos temas que deberán ser explicitados de un modo destallado y sistemático. Mas el problema sigue siendo el siguiente: ¿cómo llegar a lo esencial desde la aparición? ¿Cómo conducir la reflexión exterior hacia el movimiento inmanente de la ciencia? ¿Cómo se relaciona el contenido de la conciencia con el de la ciencia? Como puede apreciarse, el problema se plantea en términos de reconducción de la aparición al concepto. Pero esta operación no es, en modo alguno, simple ni unívoca. Es más, en ella se juega una parte importante del complejo giro metódico propuesto por Hegel y, en consecuencia, una parte central de nuestro problema. Por este motivo, a continuación deberá ser cuidadosamente examinado qué es lo que se encuentra detrás del problema de la aparición en lo relativo al conocer finito, aquél que emerge dentro de la oposición de la conciencia. Como se ha señalado ya, tras la identificación de lógica y metafísica, el suabo comprende la diferencia entre el conocer finito y el infinito en términos de una diferencia entre grados de autoconsciencia, i.e. entre grados de desarrollo del pensamiento. Si junto a esto consideramos la condición histórica de la aparición de las configuraciones del pensamiento, de la razón, entonces el problema de los grados de autoconsciencia se vincula esencialmente con el desarrollo histórico de la cultura, lo que Hegel entiende, en términos específicos, como un cambio en el *Standpunkt* de la conciencia o del comportamiento habitual del saber. Pues bien, desde aquí debemos determinar claramente tanto el proceder del conocer finito como sus facultades subjetivas, con un doble objetivo: i) acentuar el giro en el matiz del concepto de conocer finito que acontece desde la temprana lógica escéptica (conocer como *reflexión*) hasta el período que se inicia con la fenomenología (conocer como *aparición* fundada en una reflexión *exterior*); ii) determinar la naturaleza de aquello que deberá ser *reducido* por la operación filosófica *antes* de la exposición científica de sus conceptos. Procuraremos extraer de esta caracterización, si se quiere “psicológica”, algunas “notas” de los elementos mediante los cuales tal comportamiento habitual edifica sus posiciones, y excluye otras,



fijando así las determinaciones de la reflexión. Este examen no solamente es útil por su carácter descriptivo, sino también proveerá una determinación semántica más estrecha de categorías que Hegel *operativamente* ocupa con mucha regularidad para construir sus argumentos, y que hasta el momento hemos ocupado más o menos libremente. En este sentido, el impacto o aplicación de lo que se haga en el examen mencionado será muy significativo para el resto de la investigación, donde nos limitaremos a presuponer el significado y el origen de, p.ej. términos tales como ‘representación’, ‘opinión’, ‘concreción sensible’, etc.



## Capítulo 2. Apariencia, finitud y conocer representativo

“Lo que se le ahorra al individuo en este movimiento, es el asumir del estar; pero *lo que aún resta* [subrayo S.M.], es la *representación* y el *trato consabido* [Bekanntschaft] con las formas”.

“A través del repensar o reflexionar [Nachdenken] se transforma el modo como, en un principio, el contenido es en la sensación, intuición y en la representación. Es por tanto sólo *mediante* una transformación que la *verdadera* naturaleza del objeto [Gegenstandes] viene a la conciencia”.

Posiblemente, ha sido Hegel uno de los autores que con más fuerza ha otorgado al quehacer filosófico una suerte de condición “parasitaria”, paradójicamente necesaria para la *liberación* de aquello en lo que se instala, para *existir*. Esta idea supone que lo que Hegel, como filósofo, tiene que decir no sea sino una forma peculiar de *reflexión* sobre lo que ya ha sido *dicho*. Pues de alguna manera en lo dicho se encuentra ya un *sentido racional* o *especulativo*, aquello que desde la perspectiva de Hegel *interesa* a la filosofía. Mas este sentido se encuentra en lo dicho como algo que *aún* no acontece como *pensar* (o *para* el pensar, de la época) debido a una especie de “gravidez del decir”, que nos arrastra consigo desde el momento en el que habitamos el mundo a través del *lenguaje*. ¿Qué posición tiene en todo esto el lenguaje, cuál es su papel y su conexión con el conocer? Preliminarmente podemos decir que el lenguaje es considerado por el filósofo como uno de los momentos —o “prestaciones”— de la *representación* (Enz §459, Obs), lo que ya parece sugerirnos que en él la reflexión finita se fija *más allá* del contenido absoluto, al que no obstante quiere *referirse*. El lenguaje constituye, precisamente, el momento en que la actividad representativa del sujeto no sólo se hace una imagen (digamos, el fenómeno) del objeto al que se enfrenta (*Gegenstand*) o desde el cual reflexiona exteriormente, sino que otorga a *esa* imagen del objeto un peculiar modo de *estar* (*Dasein*) *representativo* o *signo*, emprendiendo con ello el camino de regreso a la objetividad, que se revelará, en la *memoria* (*Gedächtnis*), como subjetivamente determinada y, por tanto, como *pensamiento*. (Enz §464-465). Esta condición “intermedia” del lenguaje nos informa lo siguiente *de la representación*: que, viniendo desde el exterior *intuido*, ella se dirige a ese mismo exterior, pero determinándolo, i.e. cambiando la *forma* en que éste aparece (*erscheint*): primero, de acuerdo a lo que le *parece* (*scheint*) a quién se pronuncia sobre aquello, pero luego, en el pensamiento, tal como el contenido es en sí mismo, en su *propia forma esencial*. El *telos* de este movimiento —aquello que

la filosofía debería atender e incluso estimular a la hora de *escuchar* lo que se dice, reflexionando sobre ello, es precisamente que la reflexión exterior y el raciocinar que aflora en ella penetre en el objeto (i.e. en el contenido que primero fue *intuido* y luego *representado*), abandonando así su *parecer inmediato*.

Pues bien, la condición intermedia del lenguaje lo vuelve particularmente interesante para la operación o tarea de la filosofía que estamos buscando explorar. Hegel no sólo subraya las limitaciones del lenguaje en cuanto algo propio de lo representativo, sino que también busca iluminar las posibilidades especulativas que exhibe. En tal sentido, el suabo sostiene que, pese a que el lenguaje es una “obra del entendimiento” (Enz §459, Obs.), “es en nombres que pensamos” (Enz §463), de modo que “en general, el *lenguaje* da a las sensaciones [*Empfindungen*], intuiciones y representaciones una existencia más alta que su estar inmediato, la cual vale para el *reino del representar*” (Enz § 459, Obs). Así, el lenguaje comporta algo propio de la esencia, pero también algo inesencial: parece ser pues que, por un lado, se dirige a cosas singulares y exteriores, cuyo significado es *presupuesto* para la constitución del discurso, de manera que el momento de la significación pura (la actividad del espíritu enraizada en la cultura) desaparece para hacer lugar a la cosa de la que se habla, la cual actúa como contenido genuino del discurso; el lenguaje es de este modo algo meramente óntico, mero estar que se limita a “estar *en vez*” de la representación para referir exteriormente las cosas. Pero por otro lado, “en la medida en que el lenguaje es la obra del pensamiento, nada puede decirse en él que no sea universal” (Enz § 20, Obs), y ello en un sentido especulativo, i.e. en cuanto hacer inmanente del concepto. La pregunta radicaría entonces en cómo es posible llegar-a y cuál es el sentido de esa universalidad que el lenguaje parece mostrar y encubrir al mismo tiempo en virtud de su condición denotativa, de su referencia a un contenido exterior. Una idea muy similar viene radicalmente expresada en el último texto escrito por Hegel, el cual alude directamente a la cuestión del lenguaje en tanto depositario representativo del contenido genuino de la especulación<sup>556</sup>:

---

<sup>556</sup> Sánchez de León desarrolla una interpretación muy sugerente, donde encontramos algunos puntos de conexión con nuestro problema, a pesar de que es otro el tema. Enfocándose en textos pertenecientes principalmente a Enz y WdL el autor se dirige al problema del tipo de discursividad que opera en el sujeto lógico hegeliano, y en cómo tal discursividad asume la forma representacional sin exceder por ello los límites críticos kantianos, i.e. sin reestablecer la metafísica dogmática, por cuanto la relación concepto-signo (entendimiento-sensibilidad) es la traducción interior “exteriorizada” de la relación del sujeto con el objeto (representación-cosa). El desarrollo detallado de su tesis se encuentra en un libro de reciente publicación (Sánchez de León Serrano, J. M., *Zeichen und Subjekt im logischen Diskurs Hegels*, Hegel-Studien Beiheft, 60 (Hamburg: Meiner, 2013), lamentablemente no hemos podido aún ir más allá de los primeros capítulos al momento de escribir la tesis), mientras que uno de los puntos centrales de su propuesta se encuentra expuesto en: Sánchez de León Serrano, J. M., ‘Signo y sujeto lógico en Hegel’. Pese a que su tesis general nos parece muy acertada y es congruente con nuestro intento por desarrollar un problema dentro del pensamiento hegeliano, no consideramos que el problema hegeliano se “resuelve” en una nueva forma de discursividad. Contrariamente, para nosotros la cuestión del lenguaje, especialmente la condición escritural de la ciencia, es, como veremos, síntoma de un *resto irreductible* (una especie de *phármakon* platónico-derrideano) que no permite que el problema se “resuelva” completamente, anclándolo

“Las formas del pensar están, por lo pronto, depositadas en el *lenguaje* de los seres humanos, y son extraídas de él. En nuestros días, a menudo no logra ser suficientemente recordado que eso a través de lo cual el ser humano se diferencia de los animales es el pensar: y en todo lo que para él se transforma en algo interior, en una representación en general, y que hace algo suyo (*Seinige*), se entromete el lenguaje, y que lo que él transforma en lenguaje y en el lenguaje se encuentra envuelta, mezclada o prefigurada (*herausgearbeitet*) una categoría, por más que eso sea naturalmente algo lógico o, más bien, que lo lógico sea su propia naturaleza misma” (WdL, GW 21: 10).

El pasaje ya nos anuncia el sentido de la operación. Se requiere un tratamiento especulativo del lenguaje, lo que en términos más amplios significa: un tratamiento especulativo de la representación. En cierto sentido, se trata entonces de extraer pensamientos de las representaciones o, en sentido inverso, de *transponer* el contenido representado a la ciencia, de manera que el contenido aparezca liberado de la forma representativa, y la ciencia *ex-ista* y se ex-ponga en una peculiar forma de discurso: el *Vortrag* de la ciencia. Tal como han subrayado W. Marx<sup>557</sup> y Simon<sup>558</sup>, la doctrina de la proposición especulativa puede ser entendida, en uno de sus aspectos principales, como la expansión (y destrucción) de los límites del lenguaje representativo —que es producto del comportamiento habitual del saber— con el objetivo de que éste se “adecúe” a la exposición especulativa del concepto, lo cual sin embargo implica un desgarramiento del lenguaje mismo, o al menos la destrucción de su forma proposicional. Tomando en cuenta esta idea base, nos interesa explorar otros sectores del *corpus* hegeliano, que se ajustan más a nuestro objetivo ahora, ya que nos interesa el lenguaje porque buscamos subrayar la transposición de la forma de reflexión finita a la reflexión esencial de la ciencia y en el lenguaje representativo vienen a cristalizar *cierta forma de racionalidad*, que es el objeto de la operación filosófica de asunción de la finitud. Por este motivo, mejor cabría decir que el lenguaje es objeto de la operación filosófica no tanto como un sistema de signos o como una lengua cuanto como cierto *discurso* (*Rede*) o modo de argumentar. Éste sería el depositario concreto de *cierta operación* que debe ser objeto de un tratamiento científico. Desde aquí puede entenderse el sentido del enigmático §5 de Enz, donde, “para contribuir a una comprensión

---

al tiempo y al estar, aún si se lo reconoce como *Existenz*. En este respecto, “no hay que olvidar que tanto la expresión como la preferencia (palabra viva, hablada) están a nivel *representacional*. Contra los entusiasmos actuales hermenéutico-lingüísticos sobre H. (por estimulantes que sean) hay que recordar que el lenguaje es tratado en Enz bajo el rótulo «Die Vorstellung». Es interesante notar que en 1817 el lenguaje, como *System der Rede*, está lógicamente fundamentado en la categoría de *Daseyn*, mientras que en 1830 se le concede el honor de la *Existenz*. Yo sugeriría interpretar este paso de una categoría de la *Seinslogik* a otra de la *Wesenslogik* como distinción entre «expresión» y «preferencia» (o, dentro de la misma *Wesenslogik*, como paso entre reflexión ponente y determinante)”. F. Duque, ‘Propuesta de lectura de la “Proposición Especulativa” de Hegel’, en *Hegel. La especulación de la indigencia*, op. cit., p. 27.

<sup>557</sup> cfr. Werner Marx, ‘Vernunft und Sprache’, en *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang* (den Haag: Martinus Nijhoff, 1970), pp. 21–44.

<sup>558</sup> cfr. J. Simon, ‘Las categorías en la frase “ordinaria” y en la frase “especulativa”’, en *El problema del lenguaje en Hegel* (Madrid: Taurus, 1982), pp. 241–267 (p. 256).

preliminar [...] de la visión [*Einsicht*] de que el verdadero *contenido* de nuestra conciencia se *conserva* al traducirlo-transponerlo a la forma del pensamiento y el concepto, e incluso se pone bajo su luz más propia”, Hegel acude a un “antiguo prejuicio” que señala que “para experimentar propiamente lo *verdadero* de los objetos [*Gegenstände*] y sucesos [*Begebenheiten*], también de los sentimientos, las intuiciones, opiniones, representaciones, etc., es necesario *reflexionar* [*Nachdenken*]”. Sin embargo, este “re-pensar” los contenidos de la conciencia —nos advierte inmediatamente— no los deja tal como estos son dados, sino que los *transforma*, disponiendo los contenidos para la operación de la filosofía. Según lo anterior, sería necesario aproximarse tanto *al modo de dātitud* de los contenidos de la conciencia como también a la *transformación operada en ellos por la reflexión*.<sup>559</sup> El presente capítulo enfatizará el modo en que el conocer representativo *fija* la forma en que el contenido absoluto le (a)parece inmediatamente, con lo cual convierte al saber fijado en algo culturalmente disponible y apto para la proliferación de discursos racionales, que discurren fuera de la cosa.

En el capítulo anterior se buscó bosquejar la relación de los conceptos puros de la filosofía y su aparición histórica en los diversos sistemas, los cuales son considerados en un contexto moderno como productos del entendimiento y su reflexión, productos presentes en la cultura a modo de discursos exteriores a la cosa, los cuales intentan referirse a *ella* según su parecer. Ya puede verse la conexión. Hegel comprende la labor de una filosofía que contribuya a generar una “revolución en la manera de pensar” como un ejercicio que debería, al menos principalmente, comprender esos diversos discursos, y en general toda la extensión de la cultura del entendimiento, en su referencia a la unidad-diferente de la razón, atendiendo para ello al *estar en su concepto*. Pero desde lo que hemos dicho cabe preguntarse: una filosofía de tal guisa, ¿se relaciona directamente con los contenidos u objetos que el entendimiento entiende (p.ej. en sistemas reflexivos de filosofía, en el lenguaje, etc.) o, antes bien, con el *saber dado* sobre estos objetos (con tales sistemas, con el lenguaje, etc.)? Al respecto, Duque sostiene que Hegel “es el pensador (digámoslo con Platón) de la *symploké*, de la *koinonía* de las ideas. Él no piensa en contenidos (eso, por decirlo ahora con palabras de Kant, “se lo deja —*überlässt*— al entendimiento”). Y es que los contenidos, en cuanto tales, no se piensan: sólo se *entienden*”.<sup>560</sup> Por tanto, el pensar es algo que debe ocurrir en los productos del entendimiento o, más bien, ocurrirle a ellos.

---

<sup>559</sup> En este sentido, el *Nachdenken* puede ser considerado como una primera transformación del contenido: es la primera aproximación del conocer a la experiencia, que prepara “materiales” a “elaborar” por la razón. Esto no deja de recordar a Kant cuando, al comienzo de *KrV* (B1), sostiene la necesidad de elaboración de la “estofa en bruto” para llegar a un conocimiento de la experiencia. Desde cierta perspectiva, Hegel busca profundizar esta elaboración, dándole un giro más al ponerla en directa conexión con el hacer inmanente de la razón.

<sup>560</sup> Duque, op. cit. (1996), p. 140.



Ahora bien, en lo que respecta al paso que estamos dando en el desarrollo global de nuestro problema, cabe agregar lo siguiente: si en la lógica temprana la posibilidad de la asunción de la reflexión radicaba en una reflexión filosófica proveniente —a modo de una expansión— de la metafísica, en el contexto de una lógica especulativa, la reflexión, entendida como reflexión del concepto, se asume en virtud de su dialéctica inmanente, ahora la transmisión de la ciencia hacia su “afuera” se constituye como cierta captación especulativa del conocer finito y sus productos en el modo en que él está-ahí. Como es evidente, nos referimos al “saber” que aflora dentro de la oposición de la conciencia tal como ella aparece: *las representaciones que el conocer finito toma de su experiencia*.<sup>561</sup>

Arrojada en el *tiempo* y el *espacio*, la conciencia se encuentra en la experiencia algo contrapuesto, *Gegenstand*, y lo siente, intuye, representa, apetece, trabaja, etc.;<sup>562</sup> en otras palabras,

---

<sup>561</sup> Puede parecer injustificado que a lo largo del capítulo ocupemos, para la caracterización del conocer finito y la experiencia de la conciencia, pasajes provenientes de la Psicología enciclopédica (particularmente de la Inteligencia), que precisamente se configura como el nivel que sigue-a y resulta-de la Fenomenología. Pero esta mezcla no es ilícita: al recortar la Fenomenología en Enz, Hegel también divide el tratamiento especulativo del conocer finito. Esto implica que pueden verificarse ciertos paralelos entre el comienzo de la Razón en Phä y el comienzo de la Psicología, pues ambas suponen la unidad inmediata de autoconciencia y conciencia como la unidad de la Razón, la cual debe empero desarrollarse o formarse. En tal sentido, Hegel sostiene que en la Psicología el espíritu “inicia sólo desde su propio ser y se relaciona sólo con sus propias determinaciones” (Enz, §440) y que él es “por antonomasia la razón infinita y objetiva puesta” de modo que “la realidad es el *saber* o la *inteligencia*” cuya “realización” (*Realisierung*) consiste en que ésta se “apropie” (*anzueignen*) de aquélla (de la realidad), asumiendo con ello su finitud en tanto espíritu *subjetivo* o *finito*: “la finitud del espíritu consiste en que el saber no comprende el ser en y para sí de su razón o, igualmente, en que ésta aún no se ha llevado a la completa manifestación [*Manifestation*= identidad de esencia y existencia, Enz §142n]. Al mismo tiempo, la razón sólo es infinita cuando es la libertad absoluta, por esto [aquí] ella se está *presupuesta* a su saber y a través de esto se finitiza; siendo el eterno movimiento el asumir esta inmediatez [presupuesta], el concebirse a sí misma y ser saber de la razón [poner determinantemente lo presupuesto en su totalidad]” (Enz §443). Desde nuestra perspectiva esto coincide con la caracterización del conocer que resulta de la vida y el trabajo, y que debe avanzar hacia el reconocimiento autoconsciente de su carácter espiritual, su identificación plena con la sustancia *qua* sujeto, tal como lo exploramos en el último capítulo de la sección anterior. Ello puede corroborarse con la tesis de Düsing (*Das Problem der Subjektivität*, op cit., pp. 295ss), quién sostiene que la determinación del Conocer en WdL —la cual, en su conexión con la vida, es la base lógica del paso de la Naturaleza al Espíritu Subjetivo en Enz— coincide con el objeto de la exposición de Phä, lo cual no sería posible si Phä presentase un concepto reducido de conciencia que no involucrara aspectos psicológicos en el sentido de Enz. Con todo, el tratamiento enciclopédico del conocer finito, pese a presentar mayor claridad sistemática —así como una mayor distinción de sus momentos—, carece de una función introductoria (i.e. presenta una dialéctica depurada de la *desesperación* de la conciencia natural, pese a tematizarla) y no está historizado, motivo por el que a nosotros nos sirve como un elemento *subordinado* a la concepción general expuesta en Phä.

<sup>562</sup> Duque conecta explícitamente esta condición *finita* de la conciencia con su *historicidad* (que es también la historicidad del saber) por cuanto su aproximación al objeto remite tanto a un intento previo (tradición) como al ser de éste (interpretación), siempre en fuga: “la conciencia es radical, abismalmente finita porque no es *causa sui*, porque su fundamento es ser-para-otro: en una palabra, porque la conciencia es —lógicamente hablando— *particular*. Su consistencia es siempre recibida. Mas el origen emisor aparece siempre bajo la sombra de su propia ausencia. Está, siempre, di-ferido. Esta acción de separar, de diferir y demorar es, en última instancia, la *historicidad*” (F. Duque, *Los destinos de la tradición*, op. cit., p. 22). Desde esta perspectiva, Hegel advierte que la verdad no es independiente del proceso de su búsqueda, y por tanto, no puede desconectarse de los intentos finitos de acceder a ella. Pero tampoco puede reducirse a *uno*. Lo que cabría, en la época de la autoconciencia del espíritu, es articular la finitud constitutiva del espíritu, i.e. *reconocer* la historicidad de la experiencia del presente, así como también del saber en cuanto tal. Sólo en este reconocimiento *lúcido* podría tener lugar una asunción y una resignificación de tales intentos finitos, de acuerdo a un *Standpunkt* más profundo que la abstracción del entendimiento, lo cual no quiere decir que la filosofía hegeliana

entra en una cierta relación cognitiva y práctica con su objeto. Pero a su vez —recordemos lo que anunciamos preliminarmente sobre el carácter “intermedio” del lenguaje— esta conciencia entra en una relación denotativa con el objeto (digamos: conoce las cosas por su nombre), la cual “acompaña” la relación teórica y práctica. De alguna manera, todos estos momentos median la relación entre conciencia y objeto, y precisamente por esto ellos cargan de *significación* el objeto al que la conciencia se refiere (i.e. determinan lo que el objeto *es* para ella). En términos lógicos podemos decir que tales momentos corresponden al acto del juicio o, al menos, adoptan la estructura judicativa cuando la conciencia *juzga* para sí lo que es el objeto, dando origen a un cuerpo de conocimientos que puede transmitirse en un discurso.

Pero, ¿de dónde se obtiene esta carga de significación partiendo de la experiencia *inmediata* de un “algo”? ¿Puede haber experiencia inmediata de “algo” si reconocemos la existencia de “momentos” que median la relación del sujeto con el objeto, cargando de significación a este último? ¿No será que la “verdad” de ese “algo” consiste en la diversidad de significación que exhibe en *sus* “momentos”?

Estas preguntas sólo pueden “responderse” a partir de la clarificación más precisa de los momentos puestos en juego. Lo que ahora interesa es anunciar, por una parte, que para Hegel estos “momentos” sólo encontrarán su realización al revelarse como *pensamiento*<sup>563</sup>, de modo que tomados por sí mismos inmediatamente ellos exhiben cierta insuficiencia o limitación, que se relaciona con la exterioridad del sujeto que enjuicia, así como con la fijación de las limitaciones de su saber y la unilateralidad de su visión relativa a la verdad. Pero por otra parte, el pensamiento, que es aquello que la filosofía tiene por objeto propio, obtiene sus *contenidos* de la experiencia, i.e. estos diversos momentos ya exhiben el contenido que el pensar expone en la filosofía. Por este motivo, sería en este vasto continente de *contenidos* que se abre en la contraposición de la conciencia o la esfera judicativa el objeto de la filosofía especulativa; allí debería aflorar lo verdadero: ni en el puro sujeto, ni en el

---

trascienda la historicidad —la bifurcación de la escuela y el derrumbe del sistema buena cuenta dan de ello— ni tampoco que el desarrollo histórico del saber se detenga con su filosofía. Volveremos sobre este punto.

<sup>563</sup> Ya hemos visto el sentido teleológico de esta realización, pero conviene actualizar esta idea. En lo relativo al paso de la vida al conocer nos encontramos con que “el espíritu ha *llegado a ser* como la verdad de la *naturaleza*” (Enz 388), de modo que, a diferencia del devenir del organismo natural —este es el punto que, como vimos, Förster subraya—, “las determinaciones y niveles del espíritu son esencialmente sólo en cuanto momentos, estados y determinaciones en los niveles más altos de desarrollo” (*Die 25 Jahre der Philosophie*, op. cit., p. 380). Este desarrollo, que es explícitamente conceptual, tendría a la autoconsciencia del espíritu como fin (*Zweck*) o meta: “Tal como en el concepto en general la *determinidad* que en él adviene es *avance* del *desarrollo*, así es también cada determinidad en la que se muestra el espíritu es momento del desarrollo, mientras que en la determinación siguiente [él] es un avance hacia su meta: el hacerse y devenir *para sí* aquello que él es *en sí*. Cada nivel es dentro de este su proceso, y el producto de este proceso es que sea *para el* espíritu (i.e. para la forma que él tiene en ese nivel) eso que en el comienzo del mismo fue *en sí* o con esto sólo *para nosotros*” (Enz §387Obs).

puro objeto, lo cual es claramente anunciado por Hegel al sostener que “el espíritu [...] no revela *algo*, sino que su determinidad y contenido es este revelar mismo” (Enz 383).

Pero el producto del conocer finito no es el pensamiento, sino, antes bien, un cúmulo de juicios particulares aislados y contrapuestos, que se constituyen más bien como una *apariencia* del saber precisamente en virtud de lo límites que ella fija y las contraposiciones y abstracciones que produce. De ello da cuenta p.ej. la visión reflexiva de la controversia filosófica en el sentido que hemos señalado anteriormente. Entonces el problema sería *cómo remitir esos contenidos a la ciencia, como transponer su significación finita a una forma conceptual pura, pues no poseemos otra clase de contenidos y determinaciones que aquellos que nos son aportados por la experiencia*. El sentido general de esta remisión-transmisión, que Hegel inscribe dentro de un proceso, es aquello a lo que buscamos aproximarnos en el presente capítulo (y en el siguiente). Una clave para este problema nos la proporciona la Introducción a Enz:

“Bien puede la filosofía *presuponer* [agr. cur. S.M.] un trato consabido [*Bekanntschaft*] con sus objetos [*Gegenstände*], e incluso *tiene* que hacerlo, al igual que tener un interés por los mismos: por el sólo hecho de que, *de acuerdo con el tiempo* [agr. cur. S.M.], la conciencia se hace *representaciones* de objetos antes que *conceptos* de los mismos, el espíritu *pensante* sólo puede llegar al conocer [*Erkennen*] pensante y al concebir *a través* del representar y volviéndose *sobre él*” (Enz §1).

Lo que el pasaje señala respecto al tiempo es muy importante y nos ocupará exclusivamente más adelante<sup>564</sup>, por eso debemos procurar retenerlo en nuestra memoria. Lo que ahora es más urgente viene dado por la alusión a la representación, y guarda relación con lo siguiente: el paso que anteriormente procuramos delinear, que va desde la inmediatez de la vida hasta la autoconsciencia del espíritu, y cuyo medio venía constituido por el conocer finito, este paso, decíamos, puede ser comprendido como el paso de la forma sensible inmediata del conocer hasta el pensamiento, cuyo medio es la representación. Mas la representación no sólo es lo que se dirige hacia el pensamiento, sino que también es lo que obstruye el camino hacia él en la medida en que su proceder es acrítico, limitándose a presuponer algo dado (p. ej. un significado) y a fijar las maneras usuales en que conocemos y trabajamos lo real. En tal sentido, no es casual que el filósofo señale en otro lugar que, para el conocer finito, “en la vida se trata de *usar* las categorías abstrayendo de ellas el honor de ser examinadas por sí mismas” (WdL, GW 21: 13), pues el conocer finito, el ciego instinto de la razón, se encuentra demasiado ocupado con un mundo exterior que aparece a sus sentidos, buscando

---

<sup>564</sup> Como anunciamos en el marco general, distinguiremos entre una prioridad temporal de la sustancia y una prioridad esencial del concepto.

transformar y conocer algo, en principio, extraño. La ciencia marca, justamente, cierta vuelta del conocer hacia sí mismo una vez que se ha liberado de la apariencia y la ocupación con la “exterioridad”, para reconocerse a sí mismo en ella por cuanto des-cubre en lo ajeno su suprema intimidad. Tomando en cuenta el sentido anunciado desde ahora, deberemos aproximarnos a la nueva determinación sistemática del conocer finito, allí donde su posición ya no se identifica con la de una lógica.<sup>565</sup>

En términos esquemáticos anunciamos lo siguiente: en el presente capítulo buscaremos determinar más precisamente el conocer finito en su conexión con la apariencia del saber, tomándolo como objeto de la transposición requerida por la filosofía, para entrar ella misma en el estar. Tal

---

<sup>565</sup> Cabe aclarar que todavía no abordaremos el concepto *lógico* de apariencia, tampoco el de aparición, pues esto es parte de la determinación final del problema. Lo que abordaremos aquí y en los siguientes capítulos será más bien el conocer finito en cuanto apariencia del saber y en cuanto aparición del espíritu. Y ello en el siguiente sentido: se trata aquí del conocer que ha sido formado (*formiert*), o se encuentra determinado, afectado, por la apariencia de separación entre él mismo y su objeto; de manera que su saber no atraviesa esa corteza aparencial, permaneciendo exterior a ella. En este sentido, es posible afirmar que aquí el conocer aún no penetra en lo óptico para saberse a sí en ello, de modo que desconoce su carácter *esencial: la naturaleza objetiva de la forma o mediación*; y por ello no se entiende a sí mismo como *aparición de lo verdadero* (eso sólo lo sabe la ciencia que se “extiende” al conocer finito), y yerra buscándolo más allá. Este predominio de la apariencia sobre el pensamiento (el cual debe adaptarse a lo que parece, y dejarse moldear por ello, al menos “por lo pronto” o, “según le parece”, pues ya está haciendo más de lo que opina) es característico de la *inmediatez* de la experiencia; es por ello que corresponde ahora su tematización. Naturalmente, esto no quiere decir de ningún modo que el concepto lógico de apariencia —al igual que los de aparición y esencia, todos parte de la constelación de conceptos propia de la lógica de la reflexión de WdL— no se conecte estrechamente con esta problemática relativa al conocer finito, especialmente allí donde, como sugiere Duque (vid. ‘Acceso al reino de las sombras’, en *G.W.F. Hegel, Ciencia de la Lógica*, op. cit. p. 127), la entera Phä se encuentra atravesada por la *estructura lógica de la reflexión* (el parecer, ponerse, aparecer y manifestarse de la esencia) y su constelación de conceptos. Lo que sucede, más bien, es que, si bien los conceptos están estrechamente relacionados, sólo la lógica los *tematiza en cuanto tales* (y además de un modo que ya no puede ser el fenomenológico), pues para llegar a esta tematización —al movimiento inmanente de lo lógico que contiene, como uno de sus momentos a los conceptos de reflexión, etc.— es necesario haber “vencido”, i.e. escépticamente reducido, el obstáculo epistémico que la apariencia representa para el acceso a la ciencia misma. O en los términos que usamos antes: es necesario que el conocer deje de estar afectado o determinado por la apariencia para poder acceder a su lógica, con lo cual puede verse en qué sentido ella es necesaria, pero también insuficiente para exponer la naturaleza de lo verdadero. Este giro dado en la forma de abordar los conceptos comporta muchos matices que no podemos abordar en este momento, pero el que nos parece más importante, así como más pertinente de anunciar, es el que se relaciona con la asunción de la oposición de la conciencia: mientras que en Phä la estructura reflexiva apariencia(aparición)-esencia parece enmarcar la experiencia de la conciencia sin que ella advierta ser ella misma esa reflexión (y por tanto el espíritu), en WdL estos conceptos son tematizados según su naturaleza conceptual, vale decir, como un acto libre de la idea en el interior de su desarrollo hacia sí misma, de su autoexplicitación. Por este motivo, en Phä la reflexión *exterior* de la conciencia cae (parece caer) fuera de la esencia, o al menos así opina y experimenta ella, aun cuando la esencia no sea sino reflexión e incluso cuando ambas reflexiones no sean sino una y la misma; mientras que, una vez reducida escépticamente la apariencia en el conocer, la apariencia será parte de una única reflexión (se prescinde pues del opinar de la conciencia) que, de todas formas, lleva a cabo un movimiento dialéctico de asunción, sólo que esta vez de un modo racional, no como desesperación. Por otro lado, esto tiene un precio: algo debe quedar *fuera* de la ciencia para que el concepto de apariencia pierda su predominio ante el conocer, algo que dota a lo óptico (mejor: a la historia) de su “capacidad” de ser el telón *cierto* ante el que la vida, el *encanto* del mundo, sucede; así como la condición de nuestra conciencia en tanto sujetos empíricos, con nombre propio. Ese algo —que hasta cierto punto Phä aún guarda (pues lo expone como resto en la exposición— se conecta con la contingencia y con el tiempo, los cuales, en la medida en que “son” nuestra vida, también son la amenazante contingencia y el amenazante tiempo de la ciencia misma: su propia *condición* para existir. Lo que resta entonces es de algún modo humillado por la conceptualidad que expone su sentido, domándolo; pero es al mismo tiempo orgulloso de su refractariedad, permanece en sí mismo, precisamente como resto, como nuestra indigencia. Consideramos que la filosofía de Hegel debe ser comprendida como *conexión* de ambos extremos.

como anuncia uno de los textos del epígrafe, el contenido finito se relaciona, por un lado, con la “sensación” y la “intuición”, pero particularmente con la “representación” (y con ello el lenguaje, o cierto *discurso*), de modo que la filosofía debe transformar y asumir aquellas formas inmediatas en que aparece el contenido para poder acceder a su verdadera naturaleza. Particularmente importante para nosotros será destacar la relación *esencial-fundamental* (en el sentido de la *Wesenslogik*) que existe entre la aparición ante-científica, i.e. representativa, del contenido absoluto y el movimiento interno de la ciencia. A través de esto se nos revelará de un modo más preciso cuál es el sentido de la “distancia entre grados de autoconsciencia” a la que nos hemos venido refiriendo, así como también cómo se conecta este problema con la estructura apariencia-esencia. Con este objeto procederemos del siguiente modo:

1. En primer lugar nos aproximaremos a una *operación discursiva* característica del conocer finito tal como es comprendido por Hegel en el Prólogo a Phä. Buscaremos extraer de ahí elementos que nos ayuden a iluminar su comportamiento general a partir de un caso particular, concretamente en lo relativo a la escritura de un prólogo y la impaciencia que el conocer finito exhibe a la hora de dar cuenta de lo verdadero.
2. En segundo lugar, nos introduciremos en la descripción del proceso cognitivo involucrado en el enjuiciamiento de un objeto desde una posición exterior al objeto enjuiciado. Aquí tendremos la ocasión de posicionar al concepto de “representación” como un espacio subjetivo establecido desde un retroceso de la cosa misma al plano de la subjetividad formal. Acudiremos tanto a pasajes de Enz que dan cuenta de los momentos del Espíritu Subjetivo (intuición, representación y pensamiento), como a problemáticas pertenecientes al escepticismo antiguo para vincular el proceso de enjuiciamiento mencionado con un comportamiento acrítico del conocer, denominado por Hegel como *opinión*.
3. En último lugar, buscaremos ligar, a través de un concepto amplio de “experiencia”, el contenido de la representación y del conocer finito con el objeto absoluto de la filosofía. Desde aquí, el conocer finito se diferenciará del proceder científico no por su contenido sino por su proceder formal y acrítico; mientras que la representación se mostrará como un material disponible para el raciocinio. Sin embargo, el raciocinio y la representación son ya un paso hacia el conocer conceptual y el pensamiento, por lo que se mostrarán como *estofa* de la operación filosófica de asunción de la finitud.

## 1. Lo verdadero y lo falso, en un prólogo: de la inexorable necesidad de anticiparse a lo que sólo puede saberse con paciencia

Como señalamos en la estructuración del capítulo, el primer paso hacia la actualización del concepto de “conocer finito” consiste en la caracterización de una operación concreta de éste para obtener desde allí ciertas notas básicas. Esta operación concreta se vincula directamente con el problema de la escritura y el tipo de discurso presente en un prólogo en filosofía.<sup>566</sup> A pesar de la poca consideración que Hegel tiene por los Prólogos en general, habría que decir, con y contra él, que ha escrito algunos formidables y *fundamentales*. Tal es el caso del Prólogo a Phä, donde el filósofo no sólo da cuenta del panorama general del filosofar de la época, sino también lo *refuta internamente* al mostrar la necesidad y viabilidad de un nuevo concepto de conocimiento filosófico, al que incluso determina en sus líneas metódicas generales y en su condición (histórica) de posibilidad (la propia Phä entendida como introducción a la ciencia). Paradójicamente, dentro de este texto, uno de los temas más recurrentes es la *inconveniencia de una refutación*, diagnóstico acompañado de una tematización de la clase de racionalidad que suele *refutar* al emprender un examen sobre lo verdadero, viendo en un *prólogo* el espacio propicio para hacerlo.

Sin embargo, la estrategia no consiste solamente en repetir aquello que se critica: Hegel entra en la controversia filosófica *desmantelando la estructura argumentativa general de la racionalidad que subyace a la controversia*, y esto en mor de una nueva forma de argumentación, correspondiente a otro nivel (*Standpunkt*) de racionalidad. Tal vez debido a esto es que se tiene la sensación de que sólo procura *recoger históricamente* (*historisch*) los términos puestos en juego (ciertas ideas de lo que es la captación de lo verdadero) para que afloren sus insuficiencias, las cuales podrían indicarnos *anticipadamente algo* acerca de la naturaleza del conocimiento filosófico en general. Pero, al mismo tiempo, Hegel insiste en que el conocimiento científico *no puede ser anticipado*, pues esto equivale a asignar a un punto meramente intuitivo o inmediato la posición del todo, o sea, a ahorrarse la reflexión del contenido mismo y a ponerse fuera de la cosa, de aquello que denomina como la vida y el esfuerzo del concepto.

En cierto sentido, lo que salva *realmente* al Prólogo de Hegel de no ser enteramente aquello que critica (i.e. una refutación histórica y exterior), es el reconocimiento interno de su propia

---

<sup>566</sup> Para este problema hemos tenido presente la sugerente discusión de Derrida (‘Fuera del libro (Prefacios)’, en *La Diseminación*, 3rd edn (Madrid: Fundamentos, 2007), pp. 7–89.) sobre el problema de los prólogos y el afuera en la unidad del libro filosófico, discusión en la que Hegel juega un papel central, aunque el autor no aborda en este caso los textos hegelianos con detalle.



imposibilidad, la marca de su insuficiencia e inadecuación a lo verdadero: su carácter denegativo.<sup>567</sup> A pesar de que en la usanza de los prólogos se encuentra una determinada forma de racionalidad *actuante y efectiva*, pues desde ellos tal racionalidad se expande a la formación cultural de la época (lo cual los vuelve un lugar muy “peligroso”), al mismo tiempo se encuentra en ellos algo muy propicio para combatir esa forma de racionalidad, considerando a sus productos como *obstáculos que entorpecen la concepción* (Phä, GW 9: 17-18; trad. 71). Se trata, antes que todo, de no especular *todavía*, sino atender a los obstáculos y *demorarse* históricamente (*historisch*) en ellos, pues un prólogo es algo exterior al conocimiento propiamente tal, algo ajeno a la naturaleza de lo especulativo y ello por razones filosóficas, como ha de mostrarse. Esto nos revela ya un rasgo peculiar del proceder crítico hegeliano, a saber, el hecho de que debe él mismo adoptar una estructura de anticipación para refutarla internamente y ello a riesgo de salir de la ciencia: *preparar, anticipar, precipitar* a un lector para enfrentarse a un texto especulativo vuelve (in)finitamente justificado este arranque que parece contradecir aquello a lo que procura abrir paso, gesto que delata la condición de tener que situarse en un punto material de la historia, antes incluso de iniciar la ciencia<sup>568</sup>; arranque éste *pro(pre)-*

---

<sup>567</sup> “Llegado al límite del *pre-* (que presenta y precede o más bien adelanta la producción presentativa y, para poner ante la vista lo que aún no es visible, debe hablar, predecir y predicar), el trayecto debe a su término anularse. Pero esta sustracción deja una señal de la desaparición, un *resto* [de tiempo: la escritura; S.M.] que se añade al texto subsiguiente y no se deja resumir por completo [...]. ¿No es el prefacio a la vez negado e interiorizado en la presentación de la filosofía por sí misma, en la auto-producción y la auto-determinación del concepto? Pero si del prolegómeno, una vez inscrito y tejido, algo no se dejase ya establecer en el curso de la presentación filosófica, ¿sería necesariamente para adoptar la forma de la *caída*? ¿Y qué hay de la caída? ¿No podría leerse de otro modo que como la deyección de la esencialidad filosófica, no ciertamente para rehacerla, sino para aprender a contar de otro modo con ella? [...] Al prefacio que Hegel *debe* escribir para denunciar en él a un prefacio a la vez imposible e ineludible, debemos asignarle dos lugares y dos alcances. Pertenece a la vez en el interior y el exterior del concepto. Pero según un proceso de mediación y de reapropiación dialéctica, el interior de la filosofía especulativa establece *su propio* exterior como un momento de su negatividad. El momento del prefacio resulta necesariamente abierto por la separación crítica entre el desarrollo científico o lógico de la filosofía y su retraso empirista o formalista”(Derrida, J., ‘Fuera Del Libro (Prefacios)’, op. cit., p.p. 15,18.). En este sentido, nosotros vemos cierta “simetría” entre la relación Prólogo-Libro e Introducción-Ciencia (e incluso *Vortrag* y *Darstellung*), incluido el problema del resto (aparencial) predominante en el conocer finito que quiere ser introducido. Y ello pese a la intención hegeliana de dotar de científicidad a la introducción en tanto parte primera del sistema (veremos luego cómo este doble carácter de la introducción es fundamental para entender el método fenomenológico). Por este motivo, el problema del Prólogo, en cuanto lugar característico que ocupa la reflexión exterior (y además en directa conexión con las polémicas contingentes propias del tiempo) adquiere para nosotros un carácter *paradigmático*: Hegel no se cansa de advertirnos que lo que el Prólogo sólo adelanta aparecerá *propiamente* en el interior de la ciencia misma, pero ya no en la forma de un raciocinio. En cierto sentido, el Prólogo es el limen del Libro del mismo modo como la Introducción (lógica o fenomenológica) es el limen del Sistema.

<sup>568</sup> Como se sabe, Hegel pensó originalmente Phä como una primera parte del sistema de filosofía especulativa, específicamente como una propedéutica a la Lógica. Sin embargo, ya en Nuremberg su contenido fue paulatinamente reducido e integrado en la división enciclopédica correspondiente al Espíritu Subjetivo, hasta que en Heidelberg pierde su función introductoria, la cual posteriormente, para la segunda edición de Enz (1827), fue asumida por el *Vorbegriff*. Al respecto, Bubner (op. cit., 1969, pp. 151ss.); asimismo, vid. Fulda, *Das Problem einer Einleitung*, op. cit., pp. 79–114) propone una tesis interesante, que serviría de anclaje entre la Phä introductoria y la enciclopédica: sólo a partir de la asunción del *Standpunkt* de la conciencia sería posible establecer para el conocimiento la verdadera naturaleza de la conciencia. Pero al mismo tiempo, tal asunción es la *posibilidad* de localizar a la conciencia según su naturaleza como un momento o estructura universal y necesaria para el espíritu: su aparición como finitud. En un sentido aún más profundo, esta operación daría cuenta de la posibilidad esencial de la filosofía especulativa: “Unter dem Titel der Phänomenologie erscheint Spekulation als Reflexion, weil sie anders nicht das vorhandene Denken treffen und den Schein, als der es im Bewußtsein und dessen Standpunkten vorherrscht, zur Erscheinung ihrer selbst herabsetzen kann.

lógico, que *parece* ahogar la voz de la proferencia universal al llenar la garganta de fenómenos (*Erscheinungen*) tomados de la contingencia, empero...¿y qué decir de estos obstáculos?

### 1.1. Descripción de la operación “pro-lógica”

Desde cierta perspectiva, el problema estriba en qué es lo que se entiende por conocimiento de lo verdadero, y qué relación se establece desde aquella comprensión, tanto con lo “verdadero mismo”, como con otros intentos por “acceder” a ello. Esta idea general de lo que *se entiende anticipadamente por verdad* en un escrito suele ser, sostiene Hegel, antepuesta a manera de un *prólogo*, el cual consistiría “más o menos en una indicación histórica [*historisch*] de la tendencia y del *Standpunkt*, del contenido general y de los resultados, [i.e.] un enlace de afirmaciones y aseveraciones que hablan a favor de esto o lo otro respecto de lo verdadero” (Phä, GW 9: 10; trad. 57). Ahora bien, el peligro de este proceder es doble por cuanto otorga la *apariencia* de que i) lo verdadero es el objetivo al que se tiende y al que se llega en el resultado; y ii) de que ya se ha recorrido el camino hacia él y es posible ofrecerlo de buenas a primeras (en el inicio), como haría “generosamente” el filósofo, para ahorrarnos el esfuerzo (y encandilarnos con su genio particular).<sup>569</sup> En ambos casos, se establece cierta exterioridad entre la ejecución del camino y el fin, que, a su vez, va acompañada de una *valoración* (por parte de un tercero, el filósofo), pues pone a lo primero como inesencial frente a lo esencial expresado en lo segundo. Como podemos figurarnos a partir del camino recorrido hasta el momento, este es precisamente el *punctum dolens* que Hegel jamás pudo asimilar de Schelling.

Pero lo que corresponde en este instante es seguir profundizando en la “psicología” de esta racionalidad, no ingresar en los ataques de Hegel contra el intuicionismo. Con la exterioridad instaurada entre la ejecución y el fin, en tanto inesencial/esencial, ingresa una suerte de “interés ajeno” que oscurece el objeto propio del conocimiento filosófico: “lo universal que comprende lo particular” (Phä, GW 9: 10; trad. 57). Este interés consiste en la búsqueda de una *delimitación entre*

---

Befreiung vom Schein heißt deshalb gerade soviel wie die *Unfähigkeit der Philosophie, sich ohne ausdrücklichen Bezug auf vorhandenes Denken oder den Geist der Zeit zu definieren*” (Bubner, op. cit. 1969, p.157). Volveremos posteriormente a este problema a propósito de *lo propio* del objeto de Phä como introducción.

<sup>569</sup> La posición hegeliana en este respecto se fórmula claramente en el capítulo de WdL dedicado a la idea absoluta, al método. Así, p. ej.: “Hace un momento se determinó lo que comienza (*Anfangende*) como lo inmediato; la *inmediatez de lo universal* es eso mismo que aquí es expresado como el *ser en sí* sin el *ser para sí* [241]. — Desde aquí pude muy bien decirse que todo inicio debe ser hecho con lo *absoluto*, así como que todo avance es sólo la exposición de eso mismo, en la medida en que *lo que es en sí* (*Ansichseiende*) es el concepto. Pero porque en principio esto es apenas *en sí*, del mismo modo *no* es lo absoluto, ni el concepto puesto, ni tampoco la idea; pues estos son precisamente esto: que *el ser en sí* sólo es un momento abstracto y unilateral. Por ello, el avance no es al modo de *algo superfluo*; él sería esto sí lo que comienza fuera ya en verdad lo absoluto; el avanzar consiste más bien en que lo universal se determina a sí mismo, y es lo universal *para sí*, i.e. es igualmente lo singular y sujeto. Sólo en su culminación (*Vollendung*) esto es lo absoluto”. (GW 21: 240-241).

*lo verdadero y lo falso*, donde lo verdadero y lo falso han sido *fijados* según un determinado *criterio previo*. Procediendo cautamente distinguimos entre i) el interés por delimitar lo verdadero y lo falso y ii) el criterio que decide específicamente qué es referido a lo verdadero y qué a lo falso. Atendamos pues al primer punto y dejemos el criterio para el siguiente.

## 1.2. El interés por delimitarlo verdadero

El interés por delimitar lo verdadero de lo falso se dirige hacia las diversas posiciones relativas a un determinado objeto, en búsqueda de la aprobación o contradicción. En nuestro contexto específico, tal como vimos, se trata de acudir a los diversos textos y sistemas filosóficos disponibles para *enjuiciar* su pertenecía a lo verdadero o a lo falso, según correspondan o no a un criterio previamente establecido. El interés por la delimitación y el enjuiciamiento se pone *entre* el conocer y lo verdadero, y actúa como herramienta que modela y transforma acríticamente la verdad misma (vid. Phä, GW 9: 53; trad. 143). De esta forma, aquellos intentos de captación de lo verdadero que correspondan con el criterio previo, vendrían a ser considerados como productos verdaderos de una época, pues han cumplido con el fin (*Zweck*) propuesto, ofreciéndose con ello como la culminación de una *tendencia*. Contrariamente, los no correspondientes se ofrecen más bien como tendencias *irrealizadas*, que no logran dar con *lo esencial*. Desde lo señalado, no es difícil entrever la insuficiencia detectada por Hegel en este procedimiento: el que no conciba los momentos como *vida* en tanto movimiento orgánico del todo en el que es acreditada la igual necesidad de sus momentos (i.e. el fin y la tendencia, digamos), o el que no alcance a extraer lo esencial de lo aparentemente contrapuesto e inesencial, etc... Sin embargo, resulta más interesante ahora dirigirse hacia lo que este interés realmente *busca* y realmente *hace*, pues, al determinar lo verdadero como “resultado” en oposición a lo falso en tanto “tendencia”, el interés por diferenciar lo verdadero y lo falso busca simplemente aquello que *no se diferencia* de su posición, la cual empero sólo ha sido enunciada *de manera previa*, como algo abstracto (precisamente la abstracción de la tendencia) que no da cuenta de cómo se ha llegado hasta aquello que enuncia como real; y se presentan aquí dos posibilidades: o bien acepta posiciones *absolutamente idénticas* que nada agregan al criterio salvo una repetición indiferente, y entonces el criterio (y lo verdadero) es algo vacío; o acepta posiciones que agreguen algo al criterio, con lo cual éste ha de diferenciarse y remitirse a la tendencia, pues es el resultado de ella. En ambos casos, la mera enunciación del resultado es más bien un simple comienzo que ha de ser desarrollado: “La cosa [*Sache*] no se agota en sus fines [*Zwecke*] sino en su *ejecución*, ni tampoco el *resultado* es el todo *realmente efectivo* sino [sólo] en conexión con su devenir; por sí mismo, el fin es la universalidad

sin vida, así como la tendencia es el mero empuje que carece aún de su realidad efectiva, y el resultado desnudo es el cadáver que ella [la tendencia] ha dejado tras de sí” (Phä, GW 9: 10; trad. 57). Por este motivo, al abstraer el resultado de la tendencia, p. ej. en un *prólogo*, se establece un *limitación* en lo verdadero mismo, la cual sólo se da allí donde lo absoluto está velado u *olvidado* para el conocimiento, sólo “donde la cosa [*Sache*] termina”(Phä, GW 9: 11; trad. 58). Y donde la cosa ha terminado y se ha *olvidado*, tiene lugar un hacer [*Tun*] que “en vez de dedicarse a la cosa [...] se encuentra siempre sobre ella; un saber que, en lugar de demorarse y perderse en ella, anda siempre tras otro [para refutarlo o adscribirse], permaneciendo más bien consigo mismo” (Phä, GW 9: 11; trad. 58). De este modo, una operación proléptica como la del prólogo, al anticipar lo que es la cosa previamente a su desarrollo, constituye más bien un pliegue reflexivo hacia el sujeto, el cual lo saca de la cosa misma para trasladarlo a su *parecer* de lo que ella es (lo que se nombró como *criterio*); y desde este parecer de lo que es la cosa, el sujeto *enjuicia* exteriormente, sea para contarnos el resultado, o para declarar intentos semejantes como verdaderos o falsos. Pero en el fondo no ha dado sino el primer paso, ofrecer una simple *opinión* (luego nos aproximaremos más específicamente a este concepto) ya que desde la perspectiva hegeliana él opinante no ha justificado ni examinado ni lo que asevera como verdad, ni lo que asevera como falsedad, sino que se ha limitado presuponer lo que ellos significan... ¿dónde está la fuente de esa presuposición? Ello se verá en el siguiente punto.

Ahora bien, podríamos decir que es esta suerte de “impaciencia” o precipitación aquello que es más propio de la finitud en el comportamiento del conocer. Pero ¿cómo no tenerla, cómo no precipitarse allí donde intentamos declarar algo sobre algo, cómo no decir que algo *es* x? Si se reconoce esta necesidad de tener que decir algo de algo, aun cuando ello no sea (toda) la verdad, entonces la finitud se afirma como un momento irreductible. Mas precisamente, lo que Hegel busca es asumir este comportamiento finito, porque advierte los límites dentro de los que encierra a la verdad; la fijación del concepto que opera. Por este motivo, el filósofo parece desarrollar una estrategia de asunción diferente a la de pro-poner una verdad distinta, una estrategia *integrativa*: sólo puede salirse de lo finito estando en ello, i.e., pasando por cada una de sus figuras, recorriéndolas *situado en un nivel diferente*, que permita examinarlas en sí mismas, sin precipitarse a declarar lo que son desde lo que nos parece inmediatamente ni tampoco abstraer de su verdad lo que, suponemos, es falso, sino dejar que las figuras de la finitud parezcan en sí mismas, buscando acceder a su significación profunda. No es posible asumir lo finito repitiendo su modo de proceder. Como se aprecia, el reconocimiento de la “ventaja” del proceder concipiente es al mismo tiempo la indicación del marco al que debe ceñirse: el concebir requiere que primero algo sea dicho (más bien mentado, opinado), precisamente para asumirlo y exponerlo en su verdad; pensarlo en su pureza. Llegar al concebir requiere escapar del influjo de aquello que hace que el comportamiento finito permanezca

en su finitud y lo que buscamos explorar ahora es precisamente este “poder” de lo finito, el modo en que opera en nuestra relación con lo real.

## 2. La formación del juicio libre (de la cosa)

En el punto anterior se buscó poner de relieve el proceder abstracto del conocer finito en general en conexión con un problema textual específico, perteneciente al Prólogo de Phä, como lo es el de la anticipación de lo verdadero y su escisión respecto de lo falso, y lo que esto genera en el modo de comprender qué es el ‘conocimiento’, ‘lo verdadero’, así como a los diversos intentos que tienden hacia ello. La operación de delimitación anticipativa propia de una racionalidad “pro-lógica” nos ha abierto la pregunta por el *criterio subjetivo* que subyace a tal delimitación entre lo verdadero y lo falso que ella realiza en un prólogo para abstraer las posiciones divergentes, ¿de dónde obtiene este discurso sus presuposiciones, dónde se encuentra el criterio que decide que algo es verdadero y algo es falso? ¿Cómo es que esta forma de racionalidad dispone de un saber inmediato de lo que es la cosa? ¿Puede ser realmente inmediato ese saber que lleva al conocer finito a precipitarse? En lo anterior, vimos que surgió una distinción entre aquello en lo que *consiste* el criterio y lo que el interés delimitador *efectúa* a partir de él; esto último marcó la pauta. Corresponde retomar lo entonces suspendido y ello nos ayudará a clarificar los interrogantes recién planteados. Para ello buscaremos esbozar el proceso (si se quiere, “psicológico”) que conforma el *juicio relativo a un objeto*, un proceso presupuesto que debe ser expuesto y reconstruido en la ciencia precisamente porque al presuponerlo, tomarlo como algo dado, el conocer finito fija su orden acríticamente, según su parecer subjetivo (fuera de la cosa), con lo cual adopta un procedimiento empírico y con él determina lo verdadero.<sup>570</sup>

La anticipación de lo verdadero no es sino una “impaciencia [que] pide lo imposible, a saber, llegar al fin [*Zweck*] sin los medios” (Phä, GW 9: 25; trad. 87); por este motivo, lo que dice es más bien lo contrario de lo que *opina*, pues no ofrece el fin, sino tan sólo una *forma apariencial* que, desde la perspectiva de Hegel, debería más bien constituir el *comienzo* (*Beginn*) de un desarrollo que sólo es posible en la medida en que se dirija contra ésta, *dejándola atrás*, pero al mismo tiempo

---

<sup>570</sup> En cierto sentido, podríamos decir que la estrategia hegeliana en Phä será *historizar* ese proceso en la exposición-reconstrucción en cuanto historia de la autoconsciencia.

inscribiéndola como *inicio* (*Anfang*) de un proceso de formación (*Bildung*) del conocer desde sus formas más elementales.<sup>571</sup> ¿Cómo entender esta idea?<sup>572</sup>

Hegel inscribe procedimientos como el descrito dentro del inicio de un proceso de formación cultural, al cual caracteriza como un “abrirse el paso elaborándose” (*Herausarbeiten*) desde la “inmediatez de la vida sustancial”. Esto ya ha sido tematizado anteriormente a propósito del concepto de vida y su conexión con la conciencia y la autoconsciencia del espíritu. Lo que interesa ahora es considerar su condición *fenoménica*, es decir, en qué sentido el tránsito de la sustancia al conocer finito “culmina” en un *juicio formado*, el cual, a su vez, opera como criterio de la opinión expresada, p.ej. en un prólogo. En este sentido, Hegel se refiere al tránsito de la naturaleza al espíritu subjetivo como “un devenir o transitar que en el concepto [i.e. según la lógica subjetiva o de la libertad] tiene la significación más determinada del *juicio libre*” (Enz 388), i.e. aquel que se comporta como *libertad respecto al contenido*, siendo “en la idea” (Enz 388) *conocer* (Enz 226- 227, 445).

En términos fenomenológicos, en este estadio “inicial” sería necesaria una suerte de extracción de “notas cognitivas elementales” a partir de un ciego “estar-inmerso” en la masa sustancial como condición de alcanzar cierto grado de libertad respecto de ella, considerada como una forma ajena dada...esto quiere decir: transitar desde una masa sustancial ciega (la vida) a la autoconsciencia que sabe, la cual, proveniente de aquélla en cuanto un todo, se encuentra inmediatamente situada en circunstancias contingentes que atañen a su particularidad: su experiencia en el tiempo y el espacio. Tal como Zizek advierte al subrayar el concepto de “noche del mundo”, perteneciente al Hegel de Jena<sup>573</sup>, este tránsito de la sustancia a la autoconsciencia finita implica un momento negativo, la desarticulación de lo dado inmediato, que ha sucedido *siempre ya*, y a partir del cual ha de operarse una *rearticulación*; esta vez según su *parecer* (i.e. un orden que depende de

---

<sup>571</sup> La distinción entre ‘comienzo’ (*Beginn*), ‘principio’ (*Prinzip*) e ‘inicio’ (*Anfang*) es decisiva. Y no sólo por un asunto operativo en el argumento, sino por una cuestión filosófica de fondo: “«comienzo», «principio» e «inicio» no significan lo mismo. Lo primero alude a un punto de partida que, tomado por sí mismo, quedaría siempre «a las espaldas», alejado del desarrollo y ajeno a éste [...]. Por el contrario, el «principio» (gr. *arché*) acompaña y dirige un proceso hasta el final. Es más: él es realmente sólo al final, y como resultado, existiendo al comienzo únicamente de manera implícita, en sí (*ansich*), de modo que el entero proceso no es sino su explicitación [...]. Ahora bien, el «principio» sólo es cognoscible en y como su propio desarrollo o despliegue, de manera que, en definitiva, él es, en cuanto origen, *inefable*: se muestra, pero no se dice [...] Y bien, si el comienzo es sólo el punto de partida y el principio existe como tal principio sólo a la llegada, ¿qué será el inicio, sino la incidencia *retroactiva* del principio en el comienzo, aquello que impide a éste quedarse «atrás» y lo comba en cambio en círculo?” F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit., pp. 605–606.

<sup>572</sup> A partir de esta idea se clarificará en qué sentido la prolepsis propia de la operación pro-lógica es, de algún modo, intrínseca a toda determinación finita, incluso aquellas que se encuentran dentro de un desarrollo científico (precisamente por eso contienen su negación). Lo interesante del problema del prólogo no es, por tanto, sólo el hecho de que exhiba esta estructura de anticipación, sino también, y tal vez sobre todo, que pretende poner el todo sin “someterse” al tratamiento científico, el cual debería criticar y reducir la inmediatez de su posición. En otras palabras: el prólogo pretende ponerse fuera del todo y expresarlo, sin ingresar a él. Por este motivo, Hegel debe *denegar* todo sus prólogos, i.e. debe afirmar su exterioridad negándola, darle un espacio en la verdad advirtiéndole que tal espacio es provisional y no verdadero, con lo que lo pone como inmediatamente asumido y desplazado en la interioridad de la ciencia.

<sup>573</sup> S. Zizek, *El espinoso sujeto*, op. cit., p. 42.



la particularidad de quien *llega* a conocer en determinadas circunstancias). En tal sentido, se trata, en la *formación* del conocer, de “adquirir noticias [*Kenntnisse*] sobre principios y puntos de vista generales” (Phä, GW 9: 11; trad. 59), recoger tendencias, comprobar la regularidad de ciertos sucesos, la diversidad de posiciones y denominaciones respecto de un asunto... en resumen: formarse una imagen *propia* de la cosa. Sólo desde estas notas recogidas es posible “remontarse trabajosamente [*heraufzuarbeiten*] hacia el *pensamiento* de la cosa [*Gedanken der Sache*] como tal, no menos que apoyarla o refutarla con fundamentos” (Phä, GW 9: 11; trad. 60). Debemos matizar este uso de la palabra ‘pensamiento’. Consideramos que el uso que Hegel hace aquí corresponde a lo que más propiamente denomina *representación*. Ello en el sentido que expone el siguiente aforismo de Jena:

“Ya no se trata de *pensamientos*. Ya tenemos suficiente de esto, buenos y malos, bellos y audaces. Sino que se trata de *conceptos*. Pero mientras que aquéllos [los pensamientos] tienen que hacerse validos inmediatamente *por sí mismos*, mientras que como conceptos deben, contrariamente, hacerse concebibles, entonces la forma de la escritura obtiene una mutación, un aspecto de requerir un denuesto que quizás sea penoso [*peinlich*], como en Platón o Aristóteles” (Werke II: 558).

Pues bien, es este el punto ahora: las noticias (*Kenntnisse*) devienen “pensamientos” (representaciones) de la cosa, los cuales, en la medida en que captan “la plenitud concreta y rica según determinidades” (Phä, GW 9: 11; trad. 60), se encuentran en la base de un *juicio* (culturalmente) *formado* respecto a lo verdadero, pues pueden presentarse razones que lo expliquen y defiendan en una disputa, *sin remontarse ya a la búsqueda de noticias*, pues ellas han sido asumidas bajo formas generales: “aquí el contenido es pensamiento y también está presente la forma de la generalidad, pero en el sentido restringido de que son un contenido *para mí* (*Mir*), en general una *representación*” (Enz §20, Obs. Subrayo).

\*

## 2.1. Excurso sobre los momentos de la inteligencia en el Espíritu Subjetivo de Enz

Debido a la importancia central del concepto de representación debemos investigar la forma en que Hegel lo tematiza especialmente. Ello permitirá que nuestro argumento se desarrolle de un modo más profundo. El lugar en que el filósofo ofrece esta tematización es en la determinación del conocer finito tal como se expone en la doctrina del Espíritu Subjetivo en Enz.<sup>574</sup> Además allí se expone el

---

<sup>574</sup> Como antecedente del tratamiento hegeliano del Espíritu Subjetivo se encuentran las Lecciones que Hegel realizó en Jena durante los años 1805/06 (*Filosofía Real II= Systementwürfe III*). Al respecto, puede consultarse la primera parte del *Comentario a la filosofía del espíritu de Hegel*, de J. M. Ripalda (Mexico D.F., F.C.E., 1993).

conocer finito con una mayor sistematicidad y completud que en otros lugares, lo cual también es para nosotros muy importante; sobre todo por el hecho de que allí Hegel lo determina según categorías de la lógica (principalmente pertenecientes a la triple reflexión y a la estructura apariencia/aparición-esencia). Por tanto, esto sentará también un precedente fundamental para la determinación final del problema, esta vez del lado del conocer finito.

Ahora bien, señalamos preliminarmente que, desde nuestro punto de vista, el tratamiento del espíritu subjetivo en Enz presenta una reelaboración mucho más diversificada o matizada de aquello que en Phä se expone bajo la unidad de la “experiencia de la conciencia” y siguiendo un método fenomenológico. Particularmente importante es la correspondencia de la determinación del conocer a partir de la Sección Razón de Phä y el comienzo de la Psicología en Enz (vid. §443). En ambos casos se trata de “poner lo encontrado [inmediatamente como extraño] como suyo propio. Su actividad tiene que habérselas con la forma vacía, [, la categoría Yo=Yo, de manera que] se trata de encontrar [allí] la razón, y su fin [*Zweck*] es que su concepto sea *para ella* [no algo vacío, sino lo concreto de la experiencia], i.e. ser *para sí* razón, con lo cual deviene para ella en unidad el *contenido* como algo racional [i.e. al mismo tiempo los polos se unifican, *in Einem*]. Esta actividad es *conocer*” (Enz, §445). Sin embargo, como también advertimos, el tratamiento enciclopédico del conocer finito no tiene un carácter *introdutorio*. Por este motivo, no encontramos en su desarrollo dialéctico una conexión directa con el escepticismo, ni tampoco una estrategia de reducción de la finitud que afecta al conocer y le impide el acceso a la ciencia (pues ya nos encontramos en una ciencia filosófica posterior a la lógica). No se trata entonces de transponer la conciencia no filosóficamente formada, o de remitir a la ciencia sus determinaciones fijadas por la representación y el carácter contingente del opinar, sino de tematizar especulativamente las estructuras y prestaciones del conocer en su avance hacia el pensamiento. De este modo, nos encontramos que el proceso fenomenológico de la “búsqueda de noticias”, entendido como un “remontarse trabajosamente” desde la masa sustancial de la vida, ahora adquiere la forma de un desarrollo de “facultades” o momentos de la inteligencia o razón.

Lo primero es dirigirnos hacia lo que podemos entender ahora, en un sentido preciso, como “finitud del conocer finito”, lo cual nos permite volver nuevamente al concepto de apariencia, que en nuestro contexto actual se conecta ante todo con cierta *estructura de la finitud*. Desde nuestro punto de vista, es posible sostener que uno de los rasgos distintivos de la comprensión hegeliana de la finitud del conocer es el reconocimiento de sus dos dimensiones de operación; digamos lógica y fenoménica: i) por una parte, la finitud del conocer consiste en el carácter aparential de su objeto, i.e. del ser enfrentado a la reflexión exterior. Esto es claramente señalado por Hegel en la doctrina del Espíritu Subjetivo por cuanto sostiene —no sin resonancias fichteanas— que ésta “se ocupa de

la *finitud* del espíritu” pero sólo en tanto él es la “idea infinita”, de modo que aquélla debería entenderse como un momento de resistencia *interna* de ésta, que la obliga a limitarse y referirse al límite (algo así como el *Gegenstoß* de la “proposición especulativa”), para asumirlo y alcanzar su libertad: “la finitud —sostiene el filósofo— tiene aquí su significación en la inadecuación entre el concepto y la realidad (*Realität*), con la determinación de que ella [la realidad] es el *parecer* [agr. cur. S.M.] dentro de sí [*innerhalb seiner*]. Una apariencia que el espíritu [*qua* esencia] se pone *en sí* como una barrera [*Schranke*, i.e. un en sí exterior] para, a través del asumir de ésta, tener *para sí* la libertad como *su* esencia, para ser absolutamente *manifiesto* [*manifestiert*]” (Enz, §386). Al manifestarse en y para sí mismo en lo real (que entonces es *efectivo*), el espíritu capta su propio concepto y se sabe sí en él, en lo real y efectivo del objeto [*Objekt*]. No podemos ahora detenernos en las categorías lógicas reflexivas que Hegel pone en juego en el pasaje; baste indicar ahora que este entramado categorial es aquello que marca el sentido del camino cuyas estaciones constituyen los “diversos niveles” de la actividad del espíritu finito. La “determinación del espíritu” (i.e. su negación interna o cualidad) consiste precisamente en “demorarse y atravesar las apariencias”, ya que, en cuanto propias del ser (del estar), constituyen “las etapas de su liberación” (Enz 386), que coinciden con el desarrollo del concepto, si es que son captadas en su pureza pues “el curso de esta elevación es él mismo racional y un tránsito de una determinación de la actividad inteligente a la otra [...] necesario, determinado por el concepto” (Enz, §445). Pues bien, la segunda dimensión de la finitud del conocer se conecta con este proceso, y nos lleva más propiamente al asunto que nos ocupa en este momento.

ii) Hegel articula los diversos niveles de la actividad del espíritu como momentos del desarrollo del conocer, lo que más concretamente quiere decir: como formas de relación del conocer y su objeto (*Gegenstand*) o de la reflexión finita y la apariencia que le subyace enfrentada. Este desarrollo da lugar a que el espíritu finito despliegue sus facultades,<sup>575</sup> las cuales por tanto *aparecen* como diversas formas de relación. De este modo, la manifestación fenoménica de los momentos del espíritu finito comporta la apariencia como condición de posibilidad: no habría “facultades” del espíritu —o en términos lógicos: desarrollo conceptual— si éste, en su modo finito de existir, no encontrase resistencia en la apariencia, si no se demorase en ella; por tanto, si no estuviese presente para él su propia finitud. En la medida en que no se atienden las formas lógicas de esta relación entre

---

<sup>575</sup> En Enz, §§442n, 445n, Hegel muestra cierto reparo al considerar los momentos del espíritu como “facultades” (lo mismo vale para “fuerzas” y “exteriorizaciones”), precisamente por la impronta psicologista y estática que añade tal consideración, además del hecho de que tal impronta subraya meramente la *utilidad* de aquéllas, remitiéndolas con ello a un fin exterior y finito (p. ej. “la visión sirve para ver la luz”). Sin embargo, si las “facultades” son consideradas según un tratamiento especulativo —cuyo modelo sería el tratamiento Aristotélico en el *De Anima*—, el término empleado dejaría de presentar el obstáculo mencionado.

conocer y objeto, la apariencia debe pensarse en términos fenoménicos, lo cual da lugar a dos experiencias concretas de la finitud del espíritu, una suerte de individuación que condiciona nuestra conciencia empírica: el espíritu se sabe a sí mismo como una reflexión exterior al objeto dado, pero también se sabe como un yo enfrentado a otros yo; en tal sentido, sus producciones son *formales*, tal como el mundo que organiza a través de ellas (Enz, §444). Ya hemos mencionado, a propósito de la sección Autoconsciencia de Phä, que Hegel conecta la reconciliación práctica de los diversos yo con la unidad de sujeto y objeto alcanzada en la experiencia de espíritu, movimiento que se inicia con el trabajo y el conflicto social cuyo núcleo expresa la dialéctica señor-siervo, el germen del espíritu. Más importante ahora es enfocarse en el tratamiento enciclopédico: tal proceso es considerado allí como el despliegue de los momentos de la finitud del espíritu según su respecto teórico y práctico.<sup>576</sup> El primero tematiza las formas mediante las cuales el contenido absoluto le es dado al conocer finito hasta alcanzar el pensamiento en tanto regreso de la interioridad del conocer a lo efectivo, mientras que el segundo se enfoca en las formas desiderativas que conducen al yo a intervenir y transformar la realidad según su arbitrio, lo cual culmina (pasando al espíritu objetivo) con su apropiación y la constitución del yo como persona.

Ahora bien, tal como señalamos a propósito de la conexión entre vida y conocer, el fin de este movimiento es el encuentro del espíritu consigo mismo o el paso de la sustancia al sujeto. Pero ahora interesa atender al hecho de que el motor de este movimiento es el conflicto del sujeto enfrentado a lo sustancial, conflicto que para nosotros consiste en la resistencia de la apariencia, así como la necesidad de su reducción: “La refutación de la apariencia, encontrar lo racional —ello es el conocer— parte de la certeza, i.e. del creer de la inteligencia en su propia capacidad de saber racionalmente, en la posibilidad de poder apropiarse la razón que [tanto] ella [como] el contenido son en sí” (Enz, §445). Con esto podemos aproximarnos más precisamente a los momentos del conocer según el tratamiento enciclopédico: no se trata de que el conocer sea una facultad “entre otras”, ni tampoco de algo cuya posibilidad pueda ser o no ser (consistiendo así la filosofía en investigar la posibilidad el conocer), sino que el conocer es la aparición de lo real mismo, del contenido absoluto, y consiste en el desarrollo de sus momentos, el cual se inicia con “la certeza de la razón” (Enz, § 455) en tanto referencia inmediata de la razón al mundo. Vista desde el respecto fenoménico, su finitud consiste en el carácter abstracto del yo que sabe y actúa, de manera que el desarrollo consiste en interiorizar lo dado y en exteriorizar su interioridad. En otras palabras, para el conocer finito el contenido, el ente, es *lo suyo* (en el sentido algo que es inmediatamente *mío* y según

---

<sup>576</sup> La división se remonta, *mutatis mutandis*, a la del yo teórico y yo práctico en la Metafísica de 1804/05.

yo), de manera que se restringe a esa “yoidad” particular; la liberación de esta limitación del yo es por tanto la liberación del contenido mismo.

Hegel distingue los siguientes momentos en el espíritu teórico, que es el que nos ocupará en lo que sigue: el intuir, el representar y el pensar. Para nosotros esta división es importante porque ilumina aspectos clave para entender el concepto de representación, especialmente en su conexión con la intuición. Antes de ingresar en ellos debemos subrayar que las formas de la inteligencia tematizadas en la psicología son formas de la relación del espíritu consigo mismo, con sus propias determinaciones y productos, sólo que finitas por cuanto “el saber no capta lo en sí y para sí de su razón, o lo que es lo mismo, la razón no se ha llevado a la completa manifestación en el saber” (Enz, §441), de modo que su infinitud no aparece en lo finito mismo.<sup>577</sup> Por este motivo, el filósofo insiste en que las formas del espíritu teórico son ellas mismas productivas, y no deben distinguirse del práctico en términos de pasividad/actividad: el espíritu ya actúa en lo que presupone como dado *por lo pronto*, de modo que el proceso consiste en recuperar su actividad en ello.

Atendamos pues los momentos del espíritu teórico. Lo que importa en este excursus no es tanto desarrollar el sentido que tienen para nuestro argumento cuanto caracterizarlos estructuralmente para que tengamos una idea clara de los términos que estamos empleando al argumentar.

### 2.1.1. Intuición

Hegel comprende la intuición como una forma inteligente de aquello que, en cuanto alma, representaron los momentos de la sensación (*Empfindung*) y el sentimiento (*Gefühl*), vale decir, como “la inmediatez en general” (Enz 466)<sup>578</sup>; aunque esta vez, en tanto inteligencia o razón, la intuición consiste en que el espíritu se “*encuentra a sí mismo* determinado [i.e. negado]” como un “vago tejer en sí [*ist sein dumpfes Weben in sich*] en el que él se es [a sí] a modo de una estofa [*er sich stoffartig ist*], teniendo [entonces] la entera estofa de su saber” (Enz, §466). Como se aprecia, el rasgo distintivo de esta forma de inmediatez es que ella consiste en una *autorelación del conocer*, pese a que él se encuentra limitado por el carácter “vago” y aparential de la estofa que exhibe su propio hacer. Precisamente en virtud de esta inmediatez, en la cual el espíritu “es por lo pronto”, su carácter es “*singular y comúnmente subjetivo* [*gemein-subjektiver*]”, de modo que él “aparece como

---

<sup>577</sup> Esta idea es determinada en Phä como la oposición entre autoconsciencia y conciencia que se da en el interior de la unidad absoluta alcanzada en la vida que deviene conocer; esta oposición debe asumirse en el espíritu.

<sup>578</sup> Para el concepto de inmediatez vid. A. Arndt, *Unmittelbarkeit* (Bielefeld: Transcript, 2004).

algo sintiente” (Enz, §466). Pues bien, dos son los aspectos que interesa subrayar ahora respecto a la intuición: en primer lugar, i) que Hegel conecta la forma simple de la intuición, del sentimiento y de la sensación con el hecho de *darse*, propio de la experiencia. Pese a que el enfoque no es el mismo, esto no se aleja del planteamiento kantiano en la medida en que el suabo sitúa en la sensibilidad la forma de la *afección determinada*: “el sentimiento es la forma inmediata, y al mismo tiempo más presente, en la que el sujeto se comporta con un contenido dado (Enz, §447, Obs.), por eso “aunque su contenido es el más sólido y verdadero, tiene la forma de la particularidad y además puede ser el más menesteroso y no-verdadero” (Enz, §477) . Cómo se aprecia, es precisamente esta forma de la experiencia lo que determina el carácter particular y contingente del conocimiento empírico (Hegel incluso le llama “singularidad sí-mísmica” [*selbstischen Einzelheit*]), i.e. el hecho que cada uno reciba el contenido inmerso en las circunstancias *propias*, las cuales, al igual que el contenido dado, se ubican dentro del *tiempo y el espacio*. Si señalamos que la apariencia consiste en un “parecer en el interior de sí de la realidad”, entonces este parecer dentro de sí (fuera del sujeto *qua* esencia) de lo finito es la intuición en cuanto tal.

ii) El segundo aspecto que debe subrayarse ahora (pues volveremos sobre este tema) es el hecho de que la intuición se diferencia de los momentos anteriores de inmediatez debido a que, en tanto inteligencia, tiene un carácter *determinado*, i.e., es la unidad de la relación inmediata. En tal sentido, Hegel distingue, por un lado, a) la *atención* que a grandes rasgos podemos entender como el momento en el que la inteligencia identifica un contenido dado, se dirige a él como algo que *ella* intuye, i.e. que es para ella inmediatamente. Entre otros nombres —y casi como parafraseando la doctrina aristotélica del *nous*—, el filósofo llama a la atención “recuerdo-interiorización activo” por medio de la cual lo hallado es determinado como “lo suyo”, si bien de un modo aún formal y pasajero, pues la intuición no tiene el poder *fijador* del recuerdo y la memoria, i.e. de la representación. Por el otro lado, b) Hegel distingue como momento de la intuición el “repelerse a sí mismo” de esta interioridad que atiende, de modo que el contenido se pone como un ente (*Seiendes*) o como algo negativo que se *encuentra* por ahí de pronto: el “abstracto ser para otro de sí mismo” (Enz, §448). Es precisamente en virtud de este momento que el contenido aparece como algo dado en el tiempo y el espacio (parece dentro de sí): “con esto la inteligencia determina el contenido de la sensación como un *ente fuera de sí*, lo arroja *al tiempo y el espacio*, que son las formas en que ella es intuitiva” (Enz, §448).



### 2.1.2. Representación

Pues bien, el segundo momento de la inteligencia consiste, precisamente, en la interiorización (*Erinnerung*) de aquel contenido que primero se atiende y se encuentra en la experiencia.<sup>579</sup> Esta es, para Hegel, la característica general de la representación e implica a su vez que en ella la inteligencia se *apropia* del contenido dado, aunque de un modo *limitado*, vale decir, bajo la determinación de lo *mío*, del sujeto particular: “La representación es *lo suyo* de la inteligencia aún como subjetividad unilateral, por cuanto lo suyo aún se encuentra condicionado por la inmediatez, y no es en sí mismo el *ser*” (Enz, §451). Este pasaje es clave, pues nos permite abordar tres características fundamentales de la representación. En primer lugar, i) está el hecho de que con la representación existe algo *mío*, i.e. cierta libertad respecto al contenido dado, el cual ha devenido algo *interior*, algo en el que el hacer libre del sujeto puede reconocerse más y mejor que en la forma simple del intuir. Sin embargo, como anunciamos, se trata de una libertad limitada y ello en un doble respecto: en parte, se halla contrapuesta al contenido del que ella misma es una transformación, lo abandona al interiorizarlo, de manera que este queda allí como algo enfrentado. A esto se refiere Hegel al subrayar la unilateralidad de la subjetividad representadora, así como el hecho de que ella misma no es *el ser* o lo inmediato, de manera que su hacer libre se encuentra determinado por esta inmediatez, pues proviene de ella (del encontrar contingente del objeto que [a]parece). Por otra parte, la limitación de esta libertad se refleja en el hecho de que otros sujetos particulares —precisamente en virtud de la contingencia del encontrar— *también* se forman representaciones del ente que encuentran, y ello con *igual derecho* pues se fundamentan en el “ser-mío” del sujeto que libremente se representa lo que experimenta. Este punto es importante, pues damos con el núcleo que produce la controversia relativa a la verdad de un objeto, que anteriormente vinculamos con la historia de la filosofía. Desde este punto de vista, la controversia se produce justamente porque nadie *quiere* dejar de aseverar lo suyo, i.e., reconocer la verdad en algo más amplio que su juicio particular. Esto nos lleva al segundo aspecto que buscamos subrayar del pasaje citado más arriba.

ii) Hegel detecta el carácter *condicionado* de la representación en esta inadecuación existente entre el contenido intuitivo y la forma que adquiere en la inteligencia (el ser para sí del sujeto). No se

---

<sup>579</sup> Comentando Enz §§ 451, 445, Sánchez de León (‘Hegel y el destino de la noción moderna de representación’, *Éndoxa*, 2011, 103–32 (p. 119)) caracteriza la representación como término medio de un silogismo: “Término medio alude desde esta perspectiva a uno de los tres términos del silogismo, aquél cuya función consiste en poner en relación el menor y el mayor posibilitando de este modo la inferencia deductiva. La representación oficia en este sentido de término medio entre la intuición y el pensamiento, por cuanto presenta rasgos característicos de ambos y de este modo los conecta. La inferencia deductiva en cuestión aquí es el conocer entendido como «realización», el cual no se daría efectivamente si no hubiese dicha conexión o encadenamiento, es decir, si sus momentos figurasen más bien como actividades desligadas entre sí (las cuales, por tanto, podrían «no darse»)”.

trata de que el contenido de la representación sea algo condicionado, sino que la *forma* en que la representación se apropia del contenido lo es, ya que sigue presa de la contingencia del encontrar; y este defecto de la forma limita al contenido mismo, pues lo somete al arbitrio del sujeto, de modo que la forma libre no es la forma del objeto en sí, no corresponde al automovimiento del concepto en tanto forma inmanente al objeto y hacer del sujeto *qua* espíritu. Para expresar esta limitación del representar Hegel utiliza, de modo harto significativo, el concepto de *síntesis*, que no puede sino recordarnos el concepto kantiano de juicio en tanto enlace del contenido múltiple de la intuición según formas del entendimiento (cfr. KrV, B145): “En la medida en que el representar parte de la intuición y de su estofa *encontrada*, esta actividad está aún afectada con esta diferencia y sus producciones concretas en ella son todavía *síntesis* que sólo en el pensar se transformaran en la inmanencia concreta del concepto” (Enz, §451). Como se aprecia, el hecho que la representación produzca síntesis se relaciona con el carácter exterior del contenido que viene a sintetizar, con la separación de espontaneidad y receptividad. No es difícil ver que hemos vuelto a la reflexión finita, pero ahora nos interesa subrayar que este condicionamiento lo es del tiempo y el espacio, i.e. de la forma no-libre en que aparece el contenido. Ello en el siguiente sentido: la representación es libre del contenido dado por la intuición porque se abstrae de él, pero la libertad entendida como la verdadera interioridad del concepto, consiste en que éste se reconozca y soporte en sí mismo aquello de lo que la representación se abstrae. En tal sentido, la representación no es una libertad consumada y su síntesis sucede en el *interior* del tiempo y el espacio, pues debe esperar que algo le sea dado en un determinado momento para abstraerse de él. Pero ¿puede haber una libertad que haga frente al contenido intuido sin abstraerse de él, i.e. que sea lo interior en lo concreto mismo que aparece inmediatamente para el representar como tiempo y espacio?

El tercer aspecto, iii) se relaciona con el carácter “inacabado” de esta libertad de la representación, y nos servirá para avanzar hacia un breve esbozo de sus momentos. Hegel sostiene que “el camino de la inteligencia en las representaciones es hacer la inmediatez igualmente interior, ponerse en *sí misma intuyéndose* y asumir la subjetividad de la interioridad, así como en ella misma enajenarse de sí y *ser en sí en su propia exterioridad*” (Enz, §451). Pues bien, el camino mediante el cual la inteligencia interioriza lo exterior y exterioriza su interioridad (i.e. extrae algo para transponerlo en otra forma) es precisamente el paso de la intuición al pensamiento y, según Hegel, es propio de la operación filosófica llevar a cabo la culminación de aquella tarea. Así, la amplia extensión de las producciones representativas debe considerarse como un paso, cuyos momentos se diferencian en virtud de su nivel de cercanía alcanzado en relación el fin señalado. No obstante, si miramos el asunto desde otra óptica, la representación no es simplemente un paso que no tuviera en sí significación, sino que corresponde con el comportamiento más característico del conocer finito,

es básicamente aquello que habitualmente se entiende por *saber* algo (Hegel exige algo más para *saber*) y por tanto está en la base de nuestro trato medio con las cosas y los otros seres humanos, así como de las ciencias empíricas, las cuales parten desde ciertas representaciones sea explícitas o implícitas, grandes o ínfimas, se modifiquen o permanezcan conforme se desarrolle su conocimiento del *objeto*. *Nosotros presuponemos lo que algo es porque tenemos representaciones de ese algo que parecen haberse independizado del proceso en el tienen lugar (i.e. de su proveniencia de la intuición de alguien) hasta transformarse en una certeza a la que quisiéramos adscribir carácter objetivo (la aseveramos).*

Esto nos lleva a dos modos de considerar la representación: en su diferenciación interna y en su devenir pensamiento. Ahora nos interesa lo primero ya que allí se exhibe el carácter *fijador* que ésta tiene, el cual *solidifica* sus productos hasta volverlos un *corpus* de conocimiento adquirido (el trasfondo representacional desde el que el sujeto obtiene su “razones”) que como dijimos — aparentemente— se independiza de su origen intuitivo (i.e. contingente y particular) y se transmite acríticamente en la cultura por medio del lenguaje y el discurso.

Desde aquí es posible hacer un breve recorrido por los momentos generales de la representación. Naturalmente, no ingresaremos en el detalle de cada uno pues esto requeriría un tratamiento detallado y también una confrontación con el material de las Lecciones que Hegel, a lo largo de su vida, dedicó al Espíritu Subjetivo (así como de su traducción del *De Anima* y las Lecciones dedicadas a la psicología aristotélica). Nuestro objetivo en cambio es mucho más acotado: buscamos mostrar en qué sentido la representación, ocultando su origen contingente y particular, se vuelve un saber disponible para el sujeto del raciocinio, especialmente para su *discurso*.

### 2.1.2.1. Recuerdo-interiorización y la conservación inconsciente de lo intuido en la inteligencia

La primera prestación de la representación es el recuerdo-interiorización (*Erinnerung*),<sup>580</sup> el cual viene a ser una especie de traspaso del contenido inmediato dado a la interioridad del sujeto o, en palabras de Hegel el poner del contenido intuido en “el *propio tiempo* y el *propio espacio*” del sujeto (Enz, §452); digamos: en el tiempo y el espacio en tanto que algo *mío*, que me ocurre. Este paso del

---

<sup>580</sup> Es interesante notar que, en lugares como el final de Phä, Hegel expande esta prestación subjetiva al espíritu absoluto que se refiere (i.e. forma una unidad reflexionada) a su propia finitud y contingencia, como su recuerdo y calvario. En general, cabe considerar que todo (re)conocimiento del concepto tiene el carácter del recuerdo, en un sentido análogo a la *anamnesis* platónica: el espíritu en su inmediatez se encuentra enajenado en la sustancia, y es en ella donde debe saberse a sí mismo. Lo interesante ahora es que esto nos indica la unidad de espíritu subjetivo y absoluto, pues es el sujeto finito *quien piensa absolutamente*, allí donde es libre para hacerlo, no un ente supramundano. El sentido lógico de la *Erinnerung* se revelará para nosotros como uno de los momentos cúlmines de la dialéctica del fundamento.

contenido a la representación se constituye, en primer lugar, como *imagen*, la cual, por una parte, contiene al ente liberado de su primera immediatez y singularidad (de su abstracto ser para otro) y, por la otra, éste se encuentra recogido (*aufgenommen*) en la universalidad del yo en general. Por este motivo, la imagen se encuentra aislada del contexto del que proviene, además de estar referida al sujeto, mientras que al intuir el sujeto debía, en una primera instancia, adaptarse al ente.

En general, Hegel no localiza tanto la libertad y el poder del conocer en el hecho de ser consciente de sus productos cuanto en el hecho de que éste puede olvidarlos y recuperarlos cuando sea el momento. Sin esta capacidad el sujeto estaría preso de sus propias imágenes y no sería en cambio un poder sobre ellas. En este sentido, Hegel sostiene que la inteligencia es el *en sí* de sus propias determinaciones, i.e. éstas “viven” en él también de una forma potencial, listas a ser actualizadas según la reflexión del sujeto (su ser para sí o desarrollo). Así, el sujeto pierde la conciencia del tiempo y el espacio interior en el que habita su imagen concreta, por lo que ésta se diluye. Aquí “la imagen no es más existente, sino que está *conservada inconscientemente*”, de modo que la inteligencia se asemeja a un “pozo nocturno en el que se encuentra conservado un mundo infinitamente lleno de imágenes y representaciones” (Enz, §453) que se constituyen como posibilidad virtual de la inteligencia; pues el desarrollo de ésta consiste precisamente en que, en tanto fundamento y esencia, las *lleva a la existencia* según su propio tiempo y espacio.<sup>581</sup> De esta forma, la caracterización más propia del recuerdo consiste en la “*subsunción* de la intuición singular inmediata bajo lo universal según la forma (bajo la *representación*), que es el mismo contenido; de modo que la inteligencia se es interior en la sensación determinada y en la intuición, y las conoce *como lo que ya es suyo*” (Enz, §454). Debido a que recordamos, la experiencia no nos asombra. Este no asombrarse indica ya una actividad del espíritu que se eleva sobre la immediatez de lo dado, pues el sujeto refiere lo que experimenta inmediatamente a una imagen que ya se formó de ello, actualiza la potencia sumergida en la profundidad del pozo, pues eso exterior ya habitaba previamente de algún modo en su inteligencia, saliendo a la luz en el *instante*.

Lo importante para nosotros es que con esto Hegel establece, por un lado, el material más básico de la inteligencia, el cual se presenta como abstracción de la inteligencia respecto de la intuición pero también como posibilidad infinita de un mundo en una nueva existencia de carácter representativo; mientras que por el otro, caracteriza a la inteligencia misma como el elemento en el

---

<sup>581</sup> Hegel no sólo utiliza el símil del pozo nocturno, sino, en consonancia con el famoso pasaje del Prólogo a Phä, caracteriza la *simplicidad* de esta universalidad concreta de la inteligencia recurriendo a la imagen de una semilla, que contiene en sí el desarrollo del árbol. La diferencia empero (y esto ya lo vimos a propósito de la recepción hegeliana de la teleología aristotélica y la lectura que Förster dedica al respecto) es que la semilla regresa a la simplicidad en otro, es pues la semilla del fruto, que da lugar a otro árbol; mientras que la inteligencia vuelve a sí misma a través de su propio desarrollo, de manera que restaura su forma simple al modo en que Kant caracteriza la unidad sintética de apercepción.

que este mundo ideal no sólo es posible sino que también pasa a la existencia. La cuestión que deberemos explorar es qué clase de existencia es ésta.

Hemos asistido a un momento negativo: la abstracción del contenido intuitivo, y uno positivo: la conservación inconsciente de ese mundo en un nuevo elemento, que se actualiza cada vez que se tiene la ocasión de recordar lo interiorizado, de modo que podría decirse que no nos relacionamos con cosas sino con recuerdos, lo cual no dista mucho de la posición cartesiana si consideramos que los recuerdos son representaciones. Es este segundo momento el que nos indica el movimiento de progresiva exteriorización de los productos de la inteligencia, pues Hegel detecta la tendencia del espíritu a no sólo recordar lo interiorizado, las imágenes, a propósito de un suceso puntual, sino a objetivar su interior, darle estar a las imágenes, que a su vez fueron obtenidas primordialmente de lo sensible.

Puede apreciarse aquí el sentido de esta “transposición” de las formas de un sólo contenido, que habría de culminar en el pensamiento, y cuya culminación sería, al menos en parte, tarea de la filosofía una vez dadas las condiciones fácticas para este suceso. Pero en un sentido más restringido a la esfera de la representación cabe agregar algo más: uno de los rasgos distintivos del modelo hegeliano de comprensión de la representación consiste en restablecer en distintos niveles la solidez del vínculo entre la imagen y el contenido intuitivo, cada vez con mayor independencia de su origen, del momento contingente en que primordialmente la intuición es interiorizada. Así, el pozo nocturno de la inteligencia no sólo sale a la luz cada vez a propósito de un suceso determinado, sino que se transforma en un *sistema referencial* que adquiere una existencia propia hasta llegar al punto de *naturalizarse* para el sujeto, de convertirse en la sustancia espiritual que media, invisiblemente, nuestro saber y hacer referidos al objeto. Por tanto, el devenir de la inteligencia expone el mismo proceso que va desde la intuición a la interioridad del sujeto, pero esta vez partiendo de la interioridad del sujeto hacia una *estar intuitivo* que ya no le es exterior al sujeto, sino que comporta un carácter interior, aunque representativo (veremos luego su limitación). En consecuencia, deberíamos localizar una suerte de pozo nocturno pero esta vez *puesto fuera, en la luz*, y con ello *enteramente determinado*, de manera que sea esto lo que fije el vínculo de la representación y el objeto, suministrando al sujeto el material disponible para su saber y hacer, sus certezas más básicas respecto a lo que el objeto sea o no.

### 2.1.2.2. Imaginación, representación y lenguaje

En términos generales, la encargada de la producción de esta “exterioridad interior” es la *imaginación* (*Einbildungskraft*), literalmente, la *fuerza que introduce imágenes*. Aquí ya no se tratará de vincular la imagen recordada con un estar dado, sino de articular esa imagen libremente según “lo mío”. Pero junto con esto se trata de que darle a esa imagen articulada libremente un estar *propio* en el *lenguaje*, en el *médium* que usamos para *referirnos* a las cosas, así como también para *pensarlas*. Naturalmente, no podemos ingresar en el detalle del tratamiento de la imaginación, ni tampoco en la interesante conexión que existe entre este concepto y la apropiación fichteana del concepto kantiano de imaginación productiva, que ya había llamado la atención de Hegel en 1802; debemos por tanto enfocarnos en lo nuclear para nosotros, que se dirige específicamente a la conexión entre imaginación, representación, lenguaje y discurso.

Pues bien, Hegel diferencia dos formas de la imaginación: la reproductiva y la productiva. Tal como su nombre lo indica, la primera procura al sujeto la independencia de lo intuitivo para repetir las imágenes sin necesidad de un contexto espacio temporal determinado, sino cuando el sujeto así lo quiera. Por este motivo, la imagen reproducida es parte de la “unidad de la inteligencia consigo misma” (Enz, §455) y ello permite que ésta pueda *asociar* (ordenar) diversas imágenes en el yo, el “poder sobre las imágenes”; de lo cual resulta cierta producción de imágenes asociadas, i.e. de imágenes más generales que pueden ser “más abstractas o concretas según las circunstancias del caso” (Enz, §455). En cierto sentido, esto es la descripción más precisa y categorial (no historizada) de aquello que, como vimos, Hegel sostiene en Phä a propósito del remontarse trabajoso del conocer sobre la vida sustancial inmediata a través de la captación de noticias (*Kenntnisse*) y la elaboración de pensamientos, que en este caso cabría llamar representaciones. Éstas deben entenderse entonces como una “subsunción de representaciones singulares en las universales” (Enz, §456). Pero al mismo tiempo esto nos informa también del carácter *productivo* de la imaginación o *fantasía* (*Phantasie*), que Hegel también llama —no sin recordar a Schlegel, aunque con un espíritu bien distinto— “imaginación simbolizadora, alegórica o poetizante” (Enz, §456). Su característica distintiva es que le da a las imágenes asociadas una *existencia individualizada*, es decir, transforma lo reproducido y asociado en un contenido propio o ícono, que simbolizaría al (estaría en lugar del) ente real. Esto es más o menos como decir que no pensamos las cosas en cuanto intuitivas y singulares sino que en su lugar poseemos iconos de ellas que se obtuvieron por reproducción en el yo, pero cuya existencia propia (su valer en lugar de la cosa) es un acto productivo del yo en su relación consigo mismo. Esta es la primera determinación *libre* del pozo nocturno, todavía en el interior del sujeto; el devenir de la inteligencia consistirá en la intensificación de esta su libertad. Esta intensificación es lo que nos



llevará a la posición del lenguaje en tanto representación que existe, y se gatilla precisamente por la limitación que exhibe la fantasía.

Hegel advierte el límite de la libertad de la fantasía, i.e. de su capacidad de crear símbolos e íconos, en el hecho de que la relación que la inteligencia tiene con sus propios símbolos es una autointuición *formal*: “esta imagen de su autointuir es subjetiva, falta aún el momento del *ente*” (Enz, §457). Precisamente por este motivo es que la inteligencia debe trascender su autointuición y ponerse a sí en el ente, en lo otro de sí desde cuya referencia proviene. Pues bien, ¿en qué consiste esta apropiación del ente por parte de la inteligencia? Ella debe ponerse a sí objetivamente, pero *en el lugar* de la cosa, no ser la cosa misma según su forma *dada*; en otras palabras, debe plasmar su fuerza simbólica en el estar para relacionarse consigo misma en lo otro de sí misma, y sólo mediante esta relación referir la cosa dada. Esto sigue siendo una forma de autointuición, pero *concreta*: “la inteligencia ha regresado a la idéntica referencia a sí en tanto inmediatez *en sí*. Como ella en tanto razón parte de la apropiación de lo inmediato encontrado en sí, [...] es el hacer de la razón a partir ahora determinar como *ente* lo que ha llevado hasta la autointuición concreta, i.e. hacerse a sí misma *ser*, la *cosa* [*Sache*]” (Enz, §457); en otras palabras: la razón se apropia de lo intuitivo y devuelve a lo intuitivo sus productos, de manera que confirma su certeza inmediata de ser la realidad misma al poner sus productos en ella. Hegel llama a esta facultad de la inteligencia *fantasía hacedora de signos*, y su diferencia con respecto a la simbólica consiste en que en el signo, por una parte, i) la inteligencia se pone en un ente que tiene un significado inteligente propio, o en términos lógicos: el fundamento, habiendo negado al ser, restablece la inmediata referencia a sí del ser al ponerse como éste, con lo cual el ser es *esencialmente autosubsistente*, se independiza de la interioridad de la inteligencia que lo ha puesto (Hegel considera al signo una representación autosubsistente intuitiva) pues posee en sí significación y es real (i.e. posee su mediación o la referencia esencial de la imagen a la cosa, ahora como significante y significado ideal); por otra parte, ii) la inteligencia (*qua* esencia o fundamento) expone en el signo una mayor libertad (pero también arbitrio) que en el símbolo por cuanto, al adoptar la forma del ser, es una intuición que no guarda una relación de semejanza necesaria con aquello que significa, sino que esa conexión es puesta arbitrariamente por la inteligencia al poner su poder en el signo.<sup>582</sup> En cambio el símbolo, en la medida en que consiste en un enlace y una generalización de las imágenes que reproducen lo dado por la intuición, debe necesariamente guardar cierta semejanza con su referente o, más bien, modelo. El signo está ahí para significar una representación que ya ha sido liberada de esa referencia a la intuición, en él “la inteligencia [...] ahora da desde sí a sus

---

<sup>582</sup> Desde cierta perspectiva, esto corresponde, en el plano artístico, con el paso de la forma artística simbólica a la forma artística romántica.

representaciones autosubsistentes un estar determinado [plasma su interior en “algo”], espacio y tiempo llenos, *usa* la intuición *como suya*, borrando [*tilgt*] su contenido inmediato y propio, y dándole otro contenido hasta volverlo significación y alma” (Enz, §458) el contenido del signo sigue siendo exterior al objeto que se intuyó primero (digamos la fuente primordial de la imagen), es un producto del conocer finito, atrapado aún en la oposición de la conciencia. Por esto se limita a establecer fijamente una representación determinada, un modo finito de captación de la verdad que puede contraponerse a otros ya que es la exteriorización de “lo mío” del sujeto. Ahora bien, si antes dijimos que cabría sostener que no pensamos las cosas sino más bien con imágenes de ellas, ahora cabría sostener algo más: no pensamos con imágenes ni símbolos de las cosas, sino con *signos*; lo que equivale a decir que pensamos en el *lenguaje*, es éste el objeto propio de la reflexión. Y es que el lenguaje es el depositario intuitivo de todo este proceso representativo y, en cuanto tal, puede ser considerado como una fuerza productora de signos. Hegel también le llama “memoria *productiva*” o “*Mnemosyne abstracta*” en un sentido al que aún debemos llegar.

Pues bien, en la medida en que la intuición es puesta por la inteligencia, ella ya no es “algo dado y espacial” en el sentido que su orden no proviene (al menos no directamente) de la intuición. Al hacerla signo, la inteligencia utiliza la intuición, de modo que ésta “alcanza la determinación esencial de ser sólo en tanto asumida” (Enz, §459). El signo es así un estar en el *tiempo* cuya negatividad (i.e. aquello que lo pone esencialmente, que lo hace significativo) es la inteligencia misma, deviniendo así *tono*, sonido significativo: una exterioridad que desapareciendo inmediatamente hace lugar (deja aparecer) lo interior significado.<sup>583</sup> Dado que el tono se articula en un complejo remisional cuyas reglas de mediación (i.e. negación-articulación) se fijan por cierta gramática y sintaxis (el “instinto lógico, racional, del entendimiento”<sup>584</sup>), él deviene un *sistema*, y con ello es propiamente lenguaje y discurso:

“El tono que se articula más precisamente para las representaciones determinadas, i.e. el *discurso* [*Rede*] y su sistema, el *lenguaje*, da a las sensaciones, intuiciones y representaciones un segundo estar, más alto que el inmediato, en general una existencia, que vale en el *reino del representar*” (Enz 459).

En términos generales, Hegel distingue el lenguaje oral del escrito<sup>585</sup>, asignando a este último una posición derivada, pero también más elevada por cuanto constituye un “signo del signo” (Enz, §459)

<sup>583</sup> El tono es, quizás, lo que para en arte significa la música, que posteriormente es poesía, lenguaje.

<sup>584</sup> Al respecto, vid. Duque, op. cit. (2011), pp.58ss

<sup>585</sup> Derrida ha empleado una estrategia deconstructiva para la discusión de estos pasajes, detectando el carácter logocéntrico y eurocéntrico de parte de la concepción hegeliana. J. Derrida, ‘El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel’, en *Márgenes de la filosofía*, 5ta ed (Barcelona: Cátedra, 2006), pp. 103–44 (pp. 123ss).

que se pone nuevamente en el espacio para fijar en sus elementos más simples las unidades concretas del lenguaje hablado, las palabras, exteriorizando ante la conciencia los productos de la inteligencia. La escritura es, pues, el momento de la universalización de aquello que en el lenguaje hablado es demasiado evanescente, espacialidad que conserva el carácter representativo del tono y la palabra hablada, de modo que sus elementos simples forman inmediatamente una unidad significativa: el nombre (de cada representación).

Para nosotros esto es importante porque hemos localizado el modo en que la representación adquiere una existencia y con ello valor de verdad: la fijación tanto de sus determinaciones o productos como de su modo de conocer. Con el lenguaje, el universo representacional se abre a la esfera de la comunicación y por tanto de la intersubjetividad, de manera que la significatividad que ésta contiene (i.e. las diversas formas de enlace entre la el significante y el significado, pero más profundamente entre las representaciones y las cosas) es puesta en circulación y se transforma en una cierta forma de conocimiento y habitualidad. Desde nuestra perspectiva, a esto se refiere Hegel cuando sostiene que la fuerza productora de signos que es el lenguaje culmina con el momento pasivo de la memoria (*Gedächtnis*). El filósofo comprende a ésta como una especie de recuerdo enfocado a los signos, i.e. como cierta naturalización de la carga significativa contenida en el lenguaje. De este modo, lo que es puesto por el lenguaje llega ser presupuesto para la inteligencia que conoce mediante él. El medio se hace invisible para que podamos ocuparnos de las cosas y no del modo en que las nombramos o les otorgamos cierto significado, pero con ello se pierde la posibilidad de una consideración crítica del propio medio. Así, se llega a la máxima compenetración entre la intuición (el nombre) y su contenido representativo, de modo que se fija *para nosotros*, ya que, como sabemos, el signo es autosubsistente. Un ejemplo sencillo de esta operación es que no necesitamos pensar en un árbol al escuchar o leer su nombre, simplemente el nombre es la cosa para nuestra inteligencia. Del mismo modo, todo el texto que hemos escrito contiene palabras a las que suponemos una significación, y precisamente una de las dificultades de escribir sobre filosofía (reservamos *escribir* filosofía para nombres tales como el de Hegel, Spinoza o Aristóteles) consiste en que los pensadores muchas veces cuestionan o van más allá de los significados presupuesto en las palabras, y se tiene que luchar constantemente para extender, criticar o profundizar la significación de las propias palabras que se ocupan para escribir.

Ahora bien, como último paso de esta naturalización de la representación Hegel sitúa la memoria automática, con ella la inteligencia “culmina en ella misma la forma del *ser*” (Enz, §457, Obs.). Contrariamente a lo que se cabría esperar, el momento de automatización de la memoria, i.e. el momento en que el espíritu adquiere una forma óptica y no libre, consiste para Hegel en la máxima expresión de su libertad por cuanto enajena su actividad en el ser y con ello lo penetra absolutamente,

se transforma en naturaleza; en este caso, en un *comportamiento habitual del yo* que habla y conoce en el nombre. Obviamente, no se trata de que el nombre se transforme en el árbol, sino de que el yo conoce inmediatamente al árbol en el nombre, el significado de la palabra es automáticamente la cosa para el yo que memoriza. Esta naturalización es precisamente lo que permite discutir o hablar sobre un tema, ya que no nos preocupamos de encontrar el significado a las palabras que componen el discurso, sino que con el discurso —formado por palabras cuyo significado es presupuesto— pretendemos avanzar hacia algo más (p. ej. conseguir algo, convencer a alguien de lo que algo es, conocer algo nuevo, etc.). Incluso puede darse el caso de memorizar palabras sin sentido alguno, con lo que esta facultad entra en el extremo opuesto de no retener ningún significado, sino ser un enlace sólido o sustancial de significantes vacíos. Es éste el carácter *pragmático* del lenguaje, que para Hegel contiene un alto valor espiritual, pero lo contiene también por el hecho de transparentar los límites de la representación en su conjunto. Decíamos que el lenguaje, que el empleo de un determinado discurso, exhibe también cierta forma de racionalidad y cierta forma de argumentar en lo relativo a la pregunta por la verdad. Además, decíamos que Hegel conecta la necesidad de un tratamiento especulativo del lenguaje con la de un tratamiento especulativo de la representación en cuanto asunción de ésta en el concepto. Pues bien, se trata precisamente de atender al carácter *presupuesto* del orden de significación que el lenguaje emite, al hecho de que la representación exhibe un significado que ella misma *no examina* en virtud de su propio carácter, de su alejamiento característico del momento primordial en que se abstrae de la intuición y da una forma cada vez más sólida a sus productos. Esta presuposición puede considerarse al menos desde dos puntos de vista: por una parte, se encuentra un supuesto tomado directamente de la intuición, a saber, que la cosa es completamente exterior, independiente y anterior al sujeto que se la representa, de modo que su orden es dado y tiene un carácter contingente; pero, por otra parte, se encuentra un supuesto proveniente directamente del acto abstractivo que da lugar a la representación, a saber, el hecho de que lo que sea la cosa dada lo es según la imagen que yo me formo, y que simplemente *digo*, asevero.

Pese a que lo olvida, la representación no puede borrar del todo el acto particular y exterior que le da un lugar en el desarrollo de la inteligencia: el ser una abstracción contingente de la intuición y producir *otra cosa en su lugar*. Por este motivo, sus productos conservan un carácter aislado, atomista: con respecto a la cosa y con respecto a otras representaciones. En cierto sentido, la representación fija “lo mío” (o “lo habitual”) del sujeto particular, que puede estar o no estar en acuerdo con otras maneras de representarse el objeto (de hecho la mayoría de las veces pasamos por alto el hecho de si entendemos lo mismo por las palabras que utilizamos, lo cual es más dudoso mientras más abstracto sea lo que se nombra). Ciertamente, la representación lleva a la luz la forma interior de la verdad, pero lo hace de un modo limitado, que se dispersa en una multiplicidad de

opiniones subjetivas y en una constante disputa egocéntrica por ver quién tiene la razón, mientras que la razón que cada uno tiene, sus fundamentos, son más bien tomados de la contingencia y permanecen implícitos en su discurso, como certeza inmediata de ser y aseverar toda la realidad; ellas no entran en un cuestionamiento interno, sino que niegan lo que no corresponde con sus raciocinios, por eso la naturaleza de la representación es *acrítica*.<sup>586</sup> Por otro lado, el hecho de que la representación no pueda abandonar completamente el modo en que recibe el contenido de la intuición se refleja en que, más allá de fijarse y naturalizarse en el lenguaje, jamás *vuelve a la intuición del objeto en sí*, de que siempre permanece exterior, bajo la determinación subjetiva y formal de “lo mío”.

La representación toma el orden de la *aparición inmediata* del contenido (quedándose lo aparente sin penetrar en lo esencial, sin extraerlo de la aparición), i.e. del tiempo y el espacio (las formas de la exterioridad) para darle la *forma de la interioridad*, pero *todavía inmediata*, de modo que lo interior deviene algo finito (un formalismo subjetivo). Por este motivo, la representación no puede articular la *diversidad* de sus productos, ni tampoco dar un orden al conflicto de “yoes” que aseveran desde su representación particular. Desde esta perspectiva, la filosofía debería romper con toda esta solidez de los productos de la representación, los cuales empero también son trabajo del espíritu, son formas de aparición del contenido absoluto. Por este motivo, se trata de una suerte de espiral que se eleva sobre un nivel repitiendo su recorrido (el vasto universo representativo). La diferencia es que la filosofía debe *pensar puramente* el contenido representado. ¿Qué quiere decir esto? Aquí podemos ofrecer una idea concreta al respecto, que deberá ser desarrollada en lo que sigue: ya está el todo, y ello desde la intuición (allí, como todo del ente sustancial). La representación se apropia de ese todo. Pero su orden es acrítico, unilateral y cuenta con un núcleo contingente. Para transformar ese orden en que el contenido esta (des)organizado, éste debe *reconstruirse*, pero esta vez sin tomar su orden de la intuición, ni tampoco de la representación. Este cambio en la forma es posible si se reducen las diversas maneras en que la forma que quiere cambiarse se solidifica, i.e. debe negarse la representación, y a través de esta doble negación se debe regresar a la posición objetiva del contenido intuido. Pero allí el contenido ya no aparece como contingencia en el orden del tiempo y el espacio, ya que lo que se ha traído de vuelta al objeto por medio de la negación de la representación es *lo propio* del sujeto, su interioridad, que con esto ha sido liberada de la

---

<sup>586</sup> . Es también este el motivo por el que Hegel critica a la filosofía de la naturaleza de corte schellinguiano: las construcciones son esquemas de analogías entre representaciones sensibles y representaciones categoriales; pero allí es presupuesto tanto el significado de eso concreto como el significado de las representaciones (ambos son lo uno indiferente), y lo ingenioso consiste en la novedad formal de la analogía, no en el hecho de que se trate de un contenido diferenciado. Mirado así, esta filosofía se inicia con una representación de lo verdadero y avanza sin dejarla atrás, jamás examina lo que las cosas sean en sí mismas.

particularidad del conocer finito. Este es el sentido preciso de la tarea introductoria de la filosofía, de la transposición o traducción de la reflexión finita al espacio de la ciencia que debemos explorar en lo que sigue. Sólo así la filosofía podría pensar el significado inmanente de las determinaciones del concepto, con lo que el contenido se estaría dando su propia forma, forma en la que “lo mío” quedaría asumida como momento en el “nosotros” ¿pero cómo esta transposición es posible? ¿Cómo es que ésta es concreta y efectiva?

Llegar a esta operación de la filosofía, así como también a qué es lo que ocurre allí con la representación (e incluso más específicamente con el lenguaje) es lo que nos irá ocupando en lo sucesivo. Por este motivo debemos suspender el punto aquí, una vez que hemos dado los rasgos característicos de la representación.

\*

## 2.2. No basta con dar buenas razones

Luego de este largo excursus en el que pudimos obtener un concepto preciso de representación, así como aproximarnos a sus momentos constitutivos y ver su conexión con el lenguaje, corresponde continuar con el desarrollo de nuestro argumento. Nos estábamos refiriendo al proceso de formación del juicio libre de la cosa, entendido como un remontarse trabajoso desde la masa sustancial inmediata hasta los pensamientos (representaciones) sobre ella. Pues bien, una vez que tales representaciones se obtienen y solidifican, ellas se transforman en una suerte de trasfondo constituido de certezas, cuyo ejercicio discursivo se constituye como un comportamiento habitual del conocimiento. Desde aquí es posible delimitar lo verdadero de lo falso mediante fundamentos o razones (*Gründe*) y, como se vio, esto es precisamente lo que opera en una operación pro-lógica: ella argumenta y delimita desde sus representaciones. Pero a pesar de que los fundamentos o razones son “relativamente lo último” (Werke 19: 346) en relación con un objeto (*Gegenstand*), “no son lo último en y para sí” (Werke 19: 346), pues, tal como sostiene Hegel a propósito del escepticismo académico (Werke 19: 346), “ellas pueden ser vistas como buenas razones”, lo cual constituye su *verosimilitud*, pero “buenas razones” se pueden dar desde cualquier posicionamiento subjetivo relativo a un objeto, y no se ve cómo podrían ir más allá de un “parecer subjetivo de lo que es la cosa”<sup>587</sup>; por ese motivo,

---

<sup>587</sup> La relación con el escepticismo y la consideración del *ser* como *apariencia* es palmaria. En relación a la Academia Nueva, Hegel sostiene: “En la Academia Nueva, vemos nosotros expresado lo subjetivo de la convicción, o que la verdad no es en la conciencia como verdad sino apariencia, o esencialmente como es para la conciencia como la representación dentro de ella. De esta forma sólo se exige la convicción o la certeza subjetiva, que nada tiene que ver con la verdad; sólo se exige lo relativo en vista de la conciencia” (Werke 19: 357). Asimismo, la relación del escepticismo con la filosofía adquiere, de un modo similar a Skp, el siguiente cariz: “La *relación* del escepticismo *con la filosofía* consiste en que él mismo es la dialéctica de todo lo determinado. Es posible señalar la finitud de todas las representaciones de lo verdadero porque ellas contienen su negación en sí, por tanto una contradicción. Y lo que se considera habitualmente como



toda razón (*Grund*) es potencialmente tanto verdadera como falsa: todo radica en quién, cómo y dónde la exponga, y en tal sentido jamás podrían constituirse como criterio para el pensar, escapar de la contingencia de la que son resultado. *Nada es más*, declara la sabiduría escéptica..

Y es aquí donde llegamos a un asunto importante para entender la estrategia hegeliana. Como se apuntó a pie de página, la racionalidad “prológica” —esa estructura proléptica del conocer finito que es expresada circunstancialmente a propósito del inicio de un texto filosófico— debe ser concebida como *parte del proceso de formación de un juicio libre*, específicamente, como síntesis de determinadas notas (*Kenntnisse*) bajo la forma universal de *un* (sólo) pensamiento (*Gedanke*) en el sentido de una representación, una imagen fijada. Por tanto, lo que ella diga sobre lo verdadero tiene, ciertamente, algo que decirnos relativo a la verdad (es más: se está refiriendo a ella expresamente, sólo que la apreciación de su propia referencia es excesiva). Ella es parte de un proceso de configuración que, no obstante, debe ser tratado *científicamente* (i.e. con arreglo a la necesidad, el orden y conexión inmanente de sus determinidades); sin embargo, no se encuentra en condiciones de ofrecer un concepto suficiente de ciencia porque se conforma con la apariencia de *poseer ya* tal concepto, su fatal inmovilismo es un obstáculo para que brote el concepto de ciencia requerido, capaz de ir más allá de las posiciones finitas. En la medida en que se niega el poder de fijación de esta racionalidad, ella es remitida a la razón, mas al mismo tiempo se la abandona (se abandona la *forma* de esta racionalidad, ese modo racionante de argumentar), pues lo que ella tiene de racional es precisamente la necesidad de su *asunción*: la verdad de lo finito es su desaparición. Por este motivo, Hegel sostiene que “este inicio de la formación hará lugar pronto a lo serio de la vida plena, que conduce a la experiencia de la cosa misma; y cuando lo serio del concepto llegue a su profundidad [la de la vida plena], entonces un conocimiento insuficiente [*Kenntnis*] y un enjuiciamiento tal mantendrán su lugar adecuado en la conversación” (Phä, GW 9: 11; trad. 59), e.d. su posición en la organización conceptual de las determinidades.

La racionalidad prológica parte desde sí (de su sus notas y pensamientos) hacía la cosa, pero al precipitarse a decir lo verdadero antes de examinar realmente la cosa, se retrotrae hacia su propio

---

universal, lo infinito, no está sobre esto, pues lo universal que se encuentra más allá de lo particular; lo indeterminado más allá de lo determinado; lo infinito más allá de lo finito, etc. es precisamente sólo algo determinado porque es sólo uno de los lados [de la oposición]. Así, pues, el escepticismo está dirigido contra el pensar intelectual, el cual deja valer las diferencias determinadas como lo último, como lo que es. De igual forma, el concepto lógico es él mismo esta dialéctica, pues el verdadero conocimiento de la idea es esta negatividad que es igualmente algo propio del escepticismo. La diferencia sólo yace en que los escépticos mantienen el resultado como algo negativo: esto y lo otro tienen una contradicción en sí, luego se disuelven, luego son nada. Este resultado es entonces lo negativo; pero lo negativo es nuevamente una determinidad unilateral frente a lo positivo, i.e. el escepticismo se comporta como entendimiento. Él desconoce que esta negación es igualmente afirmativa, que es un contenido determinado en sí; pues es negación de la negación o, más de cerca, la afirmación infinita: la negatividad que se refiere a sí misma” (Werke 19: 359-360). Más adelante retomaremos este punto pues adquirirá gran importancia.

trasfondo individual (las circunstancias contingentes que lo llevan a obtener tales notas y representaciones en su trato con la sustancia o con otras opiniones tomadas acríticamente) y declara allí que la cosa es *así*, dando por *supuesto* el cómo llega a tal certeza, i.e. omite examinar los elementos involucrados en su propio juicio. Con esto, ya no sale de sí misma (no entra en la negación de su posición inicial, que carece aún de contenido *necesario*), sino que sólo se dedica a mezclar razones de por aquí y por allá, refutar posiciones que le son extrañas, y afirmar las que concuerdan con las suyas: “La *mala reflexión* es el miedo de profundizar en la *cosa*. Ella siempre quiera estar sobre la cosa, y volver hacia sí” (Werke II: 547). Este puede ser uno de los motivos que llevan a Hegel en el Prólogo a Phä a criticar la derivación del pensamiento schellinguiano (de cual, como se sabe, al llegar a Jena él mismo era fiel “colaborador”) en una filosofía de la naturaleza, considerando a ésta como el último bastión del formalismo, tanto más peligroso cuanto mayor es la concreción de las categorías que usa acríticamente para revestir sus construcciones formales.<sup>588</sup>

Por los motivos señalados, puede sostenerse que esta pretensión de juzgar lo verdadero debe dejarse atrás como un mero *comienzo insuficiente*, pues se sale del curso que debería tomar si fuera el *inicio* (no está “conducido” retroactivamente por el principio, por la idea). Su posición sólo afirma un punto inmóvil que, si quiere situarse *más allá* de todo lo finito, ha de ser indeterminado en su pureza, y entonces es intuición vacía; mientras que si quiere decir *algo*, es simplemente la afirmación *acrítica*, i.e. contingente, aislada e inmediata, de uno de los elementos del proceso de formación de un *juicio libre* de la cosa. Hegel caracteriza claramente tanto los componentes como la operación misma de la conciencia que enjuicia. Se trata antes que todo de que el modelo de racionalidad criticado introduce un comportamiento habitual, empírico, a la hora de determinar el objeto de la filosofía, con lo cual se impide un real acceso a éste:

---

<sup>588</sup> El formalismo de la filosofía de la naturaleza presupone en el inicio lo verdadero como el vacío indiferente de lo absoluto (que no sería sino una proyección de la formalidad del yo que de hecho opera). A partir de esta presuposición “son recogidas, por una parte, determinaciones sensibles de la intuición común, que naturalmente deberían *significar* algo diferente, como ellos dicen, y por otra parte, aquello que es en sí mismo significativo, las puras determinaciones del pensamiento como sujeto, objeto, sustancia, causa, lo universal, etc., es usado simplemente a ciegas y acríticamente, tal como en la vida ordinaria se utilizan fuerte y débil, expansión, contracción; de modo que aquella metafísica es tan acrítica como estas representaciones sensibles” (Phä, GW 9: 37, trad. 111). Este procedimiento es denominado por Hegel como una “analogía superficial” por cuanto consiste en establecer equivalencias o redes de equivalencias entre determinaciones conceptuales y representaciones obtenidas o del trato inmediato con los objetos o de lo habitualmente mentado sobre los objetos mismos. Al hacer la analogía, el pensamiento adquiere la apariencia de una diversidad de contenido, de ser algo concreto y objetivo, mientras que las concreciones sensibles se muestran como algo que ha recibido un tratamiento conceptual suficiente. Sin embargo, el procedimiento sólo dice que a una categoría sensible le corresponde un concepto, es *igual* a él “pero ahorra pronunciarse sobre el concepto mismo o el significado de la representación sensible” (Phä, GW 9: 37, trad. 111), de modo que ambos, el pensamiento y la concreción sensible no se alteran sino que siguen teniendo el significado que tenían previamente a la analogía (en este caso, la indiferencia o identidad formal presupuesta como verdad por el raciocinio del yo). En la Lógica Hegel sostiene a propósito de la diversidad (*Verschiedenheit*) que, en virtud de la indiferencia (*Gleichgültigkeit*) de lo diverso, su diferencia (*Unterschied*) cae en un tercero que compara, el cual en nuestro caso tendría un criterio de comparación exterior, a saber, que todo es un absoluto indiferente, de manera que “esta diferencia exterior es, en cuanto identidad la *igualdad*, y en cuanto no identidad la *desigualdad*” (Enz, §116).

“En la vida corriente, la conciencia tiene por contenido a notas [*Kenntnisse*], experiencias, concreciones sensibles, también pensamientos [*Gedanken*], principios [*Grundsätze*], los cuales son, en general, considerados como algo presente y disponible [*Vorhandenes*] o como un ser o una esencia quietos y fijos. La conciencia, en parte, discurre por todo esto, en parte interrumpe la conexión a través de su libre arbitrio por encima de ese contenido y se comporta como un determinar y manipular exterior de aquél. Lo retrotrae a cualquier cosa cierta, sea ésta incluso apenas la sensación [*Empfindung*] del instante, y el convencimiento [de su propia posición] queda satisfecho cuando llega a un punto de reposo consabido” (Phä, GW 9: 36; trad. 109).

Es preciso profundizar en este pasaje a través de la determinación más precisa del determinar exterior de la conciencia. Existen, al menos, dos sitios dentro del *corpus* donde el filósofo se refiere explícitamente a la relación de los contenidos de la conciencia y la acción judicativa por medio de la cual ella los ordena y exterioriza al predicar algo sobre un objeto (*Gegenstand*). Nos referimos, por un lado, al apartado que en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* dedica al escepticismo, particularmente al académico; mientras que por el otro, encontramos una doctrina bastante importante en parte de la Introducción y el *Vorbegriff* de Enz, donde la representación y el juicio que opera en base a ella son explícitamente conectados con la experiencia y el contenido único del espíritu. En el presente punto nos concentraremos en el tratamiento de las *Lecciones*, para acudir en el siguiente a la profundización del problema presente en Enz.

### 2.3. Representación y opinión

La lectura del apartado dedicado a la Filosofía Neoacadémica en sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía* (Werke 19), pone de relieve, incluso con más fuerza que Skp, cómo Hegel obtuvo parte fundamental de su concepción de la conciencia, así como de su epistemología<sup>589</sup>, desde el contacto con las fuentes antiguas del escepticismo, cuyo punto de vista (“ellos expresan la verdad como un convencimiento subjetivo de la autoconsciencia [...] *probabilidad* fue llamada”) “coincide con el idealismo subjetivo de los nuevos tiempos” (Werke 19: 336), tal como se señaló anteriormente a propósito de WdL. Dentro de esta determinación de la “naturaleza de la conciencia”, Hegel se refiere de modo privilegiado no tanto a Arcesilao, quien conservaba aún demasiado de los estoicos (Werke 19: 347), sino más bien a Carnéades, su sucesor.

---

<sup>589</sup> vid. M. Paredes Martín, ‘El Escepticismo en la “Fenomenología del Espíritu”’, en *Liberación y Constitución del Espíritu: Elementos hegelianos en el pensamiento contemporáneo* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010), pp. 101–14 (pp. 101–103).

El principio (*Prinzip*) de Carnéades (Werke 19: 349) consiste en que ni la sensación (*Empfindung*, αἴσθησις) ni el representar (*Vorstellen*, φαντασία) ni el pensar (*Denken*, λόγος) pueden proveernos de un criterio de verdad debido a que, mediante su investigación (*skepsis*), se verifican como engañosos. Debemos, consiguientemente, movernos en el terreno de las apariencias y simplemente referirnos a “lo verdadero” como algo *verosímil* (dotado de poder de *convencimiento*), lo que es suficiente para orientarnos en la *praxis*. Ahora bien, ¿cómo es que tales fuentes cognitivas se revelan engañosas? Según el concepto tradicional de verdad, un criterio para ella debería asegurarnos la correspondencia del objeto —cuyas determinaciones inmediatas son independientes de quien las aprehende y está sometido, a su vez, a la corrupción de lo empírico, la multiplicidad de tiempo y espacio en general— y el sujeto que es *afectado* (πάθος) por él. Mientras que el objeto no puede por sí mismo proveer de un criterio de correspondencia dada su exterioridad e independencia con respecto al sujeto, el sujeto no puede hacerlo debido a que al percibir (i.e. verse afectado por) un objeto lo modifica, en el sentido de que éste llega sólo como es para quien lo percibe, pudiendo llegar distorsionadamente. Por tanto, sostiene Hegel, “el entendimiento debe ser examinado como la relación última [sujeto-objeto] y definitiva” (Werke 19: 350) en lo relativo a la verdad, que es precisamente lo que luego hará el suabo en Phä —el examen escéptico del conocer— para mostrar la autodestrucción de sus barreras y la asunción de la conciencia en el concepto.

Junto con esto, el proceso de afección se encuentra internamente duplicado debido a la diferencia de facultades cognitivas del sujeto afectado: por un lado, recibe las cosas pasivamente, las siente en su mutabilidad e independencia como una determinidad extraña; pero por otro lado, las piensa y con ello ejerce un rol activo en el conocimiento de lo que percibe. Pareciese, pues, que la oposición entre lo exterior y lo interior ha ingresado en la interioridad del sujeto, y entonces cabría pensar que es posible obtener un criterio de verdad *en* esta interioridad. Tal como dijimos, el encuentro de intuición y pensamiento es la *representación*, la cual, como la luz, se muestra a sí misma y al mismo tiempo aquello que contiene, es el objeto que (a)parece al sujeto, o en él (aparece mediado por su propia actividad). Representación aquí es lo que se muestra desde sí mismo, lo que aparece o el *fenómeno*. Sobre este punto, Hegel señala algo capital: “este es, muy correctamente, el *Standpunkt* de la conciencia, en términos *intelectivos* [S.M.]; pero es sólo el espíritu que aparece [i.e. finito: el objeto de lo que será Phä]. Hasta ahora, la formación filosófica se ha quedado en este *Standpunkt*. Igualmente en la época moderna [pues no ha salido de un modo de consideración finito, representativo, para pensar lo verdadero]. El representar es este diferenciar en él mismo: mostrarse a

sí y a lo otro” (Werke 19: 352). Un tratamiento especulativo habría de desarrollar esta oposición<sup>590</sup>, como se verá posteriormente. Sin embargo, lo que sucede más bien es que la representación se traslada nuevamente a la contraposición entre sujeto y objeto señalada a propósito de la *afección sensible*, encontrándose así, por un lado, la representación en tanto unidad contrapuesta de sensación y pensamiento (vimos cómo el signo viene a “instituir” esta conexión), y además, por otro, un mundo exterior al que la representación se refiere (lo *en sí*).<sup>591</sup> Por este motivo, la representación tampoco podría servir de criterio para lo verdadero<sup>592</sup>, pues cada individuo particular puede hacerse su propia representación de las cosas y establecer la conexión entre representaciones de acuerdo a su *propio* criterio; y entonces cada representación es una *apariencia* entendida como modo inmediato en que el sujeto se conecta con lo que es, como algo que es sólo “para la conciencia” pero carece de realidad objetiva. Con ello se ha restado toda conexión necesaria entre el objeto y la representación (i.e. a los pensamientos y sensaciones que ésta comporta), pues la pregunta por la verdad se dirige a la capacidad de convencimiento (ἐμφασις) de las representaciones.

En la medida en que, genéricamente, la representación carece de conexión necesaria con el objeto, se puede mostrar mediante *razones* (i.e. combinación *enfática* de representaciones con vistas

---

<sup>590</sup> Aunque el enfoque es completamente distinto, esto podría ser análogo al concepto de *representación desarrollada* (aquella que posee mayor verosimilitud) de Carnéades. Esta representación produce una “convicción completa” en la medida en que investiga “cada una de las circunstancias relacionadas con la representación, en vista de los siguientes momentos: el que enjuicia, lo enjuiciado y aquello según lo cual se juzga” (Werke 19: 356). El enfoque de Phä, particularmente el contenido de la sección Religión (que expresa lo absoluto *representado*), parece estar muy inspirado en la representación desarrollada de Carnéades, pues la consideración especulativa de la conciencia simplemente recorre los diversos modos de relación de la conciencia con el objeto, i.e. las diversas representaciones que aquélla se hace de éste, siendo el criterio interno a la relación: la no coincidencia de la representación y el objeto. Sigue, pues, este modelo de *representación integrativa* como condición de mayor veracidad. La diferencia, por un lado, es que Hegel prescinde de un mundo externo *además* de la oposición de la conciencia o, más bien, esa creencia en un mundo exterior es precisamente la contraposición constitutiva de la conciencia misma (sus facultades cognitivas no son, por tanto, paralelas sino que se desarrollan por escalas, lo que fue visto tempranamente por el neoplatonismo). Por otro lado, el desarrollo de la representación culmina con la aniquilación de la apariencia de exterioridad entre el pensamiento y el ser, no con una representación mayor (tal vez esta representación mayor sea el objeto de la conciencia religiosa), sino con la asunción de la representación misma en el concepto especulativo, el cual prescinde, en su dialéctica, de la oposición de la conciencia. Si se prescinde de la creencia en algo más allá de la contraposición de la conciencia, entonces la exposición de todos los modos parciales de representación debería ofrecer el concepto de lo verdadero, pues lo falso de la representación radica en su parcialidad, no en que carezca de participación en lo verdadero. Ahora bien, ¿qué es lo que aseguraría que la representación desarrollada comprenda todas las parciales? Una lógica en la base del proceso, que es ella misma ese proceso... siempre (aún no del todo) cumplido. Además del texto de Hegel, sobre Carnéades vid. F. Ricken, *Antike Skeptiker* (München: C.H.Beck, 1994), pp. 53–68.

<sup>591</sup> Sobre la diferencia entre el concepto kantiano y el hegeliano de cosa en sí, Rohs formula lo siguiente: “Das Ding an sich ist also Moment einer vom ich vollzogenen Formbeziehung, was ebenfalls eine gewisse Aufhebung seines Ansichseins ist. Bei Kant stellt sich das Problem nicht ganz in der Schärfe wie bei Hegel, denn bei Kant kann das Ding an sich wieder als unabhängig gegen das Affizieren vorgestellt werden. Bei Hegel aber ist das Sein niemals unabhängig gegen die Form. Dadurch ist beim ihm das Ansichsein noch viel stärker dialektisch untergraben, wie das darin zum Ausdruck kommt, daß viel stärker dialektisch untergraben, wie das Sein durch das Wesen nur *wiederhergestellt* ist. Das Unmittelbare ist zwar außer der Beziehung, aber dies sein Außer-Sein hat es nur erhalten, d.h. „bezogen““, *Form und Grund*, Hegel-Studien Beiheft, 6, 3 ed (Bonn: Herbert Grundmann, 1982), p. 101.

<sup>592</sup> Aunque Hegel, al prescindir de un más allá de la representación sienta las bases para su asunción inmanente, i.e. para la transmisión del contenido representado a la forma conceptual.

a la consecución del convencimiento) que toda representación es susceptible de ser verdadera o falsa<sup>593</sup>: “‘yo estoy convencido’ [quiere decir] ‘esto es *mi* representación’ —siempre sólo *mi* representación; ‘ellos opinan [*meinen*] *algo*’ quiere decir: *ellos* tienen ese convencimiento. Pero [según esto,] intelección [*Einsicht*], [i.e.] ciencia objetiva, sería sólo convencer a los otros; según su naturaleza, empero, el contenido [de la ciencia] es [verdaderamente] universal” (Werke 19: 352).

De esta forma, Hegel conecta el quehacer en general de la filosofía de corte representacionista con un sentido no técnico del verbo ‘*vorstellen*’, el cual, en el habla cotidiana<sup>594</sup>, puede mentar simplemente que *algo se le ocurre a alguien* o que *alguien se imagina o figura algo*.<sup>595</sup> Hemos llegado de esta forma a la definición de opinión (*Meinung*) presente en WdL: “un modo de representar y pensar subjetivo y antojadizo, perteneciente a un individuo” (GW 12: 14). Demos un paso a una visión más sistemática del problema como último antes de ingresar en la que sería la operación propia de la filosofía en el siguiente capítulo.

### 3. Experiencia y conocer representativo

Este punto es importante para nosotros porque introduce el enjuiciamiento subjetivo en un marco más amplio, a saber, la relación de filosofía y experiencia, donde la representación y el enjuiciamiento subjetivo adquirirán una posición intermedia. Ahora bien, parte de la Introducción a Enz (§§1-12) y los fundamentales §§20-23 de su *Vorbegriff*, se encuentran dedicados a la elucidación de las relaciones entre filosofía y experiencia, la cual es entendida por Hegel, en un sentido amplio, como “la conciencia [de lo interior y exterior] más próxima” a la enjundia única del espíritu (Enz §6), i.e. todo aquello *presente* de algún modo para nosotros: “[todo] aquello que en general está en la conciencia se experimenta; esto es incluso una proposición tautológica” (Enz §8). Ahora bien, ¿qué sentido tiene la experiencia, desde su forma más inmediata, para la filosofía?, ¿Qué es lo que constituye su contenido?, ¿Cómo la filosofía se relaciona con ella? ¿Qué papel juega en todo esto la representación y el modo de reflexión que opera en base a ella? Estas y otras preguntas son tratadas

<sup>593</sup> Hegel menciona la siguiente sentencia atribuida a Carnéades: “Pero precisamente porque nada puede ser hecho de modo que no puede ser también falso, entonces esa misma es la naturaleza de las representaciones en tanto criterio común de lo verdadero y lo falso; o de otro modo, ellas no son criterio alguno” (Werke 19: 352).

<sup>594</sup> No podría descartarse el que también parte de este uso de ‘*Vorstellung*’ (de esta vinculación de un concepto técnico kantiano con el uso más corriente) provenga del debate postkantiano, particularmente de la polémica entre Schulze y Reinhold y la crítica de Jacobi al conocimiento filosófico en general.

<sup>595</sup> Del mismo modo, a propósito de la observación de propiedades esenciales de los fenómenos —parte del capítulo sobre la Razón Observadora en Phä— Hegel hace la siguiente crítica: “Cada otra [propiedad de la que es declarada como esencial] puede ser elegido [como esencial] con el mismo derecho; i.e. con igual injusticia [*Unrecht*], como representante de todo el otro lado [i.e. del resto de las propiedades y disposiciones de la cosa]; tanto una como la otra sólo representan [*repräsentieren*] la esencia: en alemán *Vorstellen*, representar pero no ser la cosa misma” (Phña, GW 9: 163; trad. 367).



con gran claridad en el texto y tienen valor para el curso actual de la investigación en la medida en que desde aquí obtendremos un concepto general de *experiencia* así como del conocer que se forma desde ella. Una vez determinada la relación señalada nos encontraremos en posición de establecer un concepto general de “pensar racionante”, para luego determinar su operación y los contenidos que exhibe como una *estofa* de la filosofía. Desde aquí podremos transitar al próximo capítulo, donde comprenderemos la operación de la filosofía como un *movimiento de disolución del dogmatismo de las formas finitas del conocer*.

Antes de ingresar en el problema quisiéramos recordar en este contexto una idea esencial, a modo de conexión estructural entre los diversos pasos que estamos dando y el problema general de la asunción del conocer finito: el objeto de la reducción filosófica, de la crítica de la finitud es el conocer proveniente de la sustancia o formado en ella; que el conocer haya salido *ya* de la inmediatez de la masa sustancial (la vida) es el *factum* de la reflexión, de la finitud, y, en tal sentido, la presuposición de la unificación filosófica, que más bien busca remitir al conocer de la reflexión finita al concepto, entendido como reflexión esencial de la vida misma en cuanto espíritu.

### 3.1. Determinidades de la enjundia espiritual

Hegel sostiene que aquello que diferencia a la filosofía de otros modos de conocimiento es que, en tanto saber de lo universal y desarrollo de la totalidad, ésta no puede *presuponer sus objetos* como algo que se ofrece inmediatamente según su representación, *ni tampoco el método* por medio del cual inicia su conocimiento y lo desarrolla (GW 5: 259; Enz §1). Mientras que —como vimos— aceptar como dados los objetos de la representación implicaría cierto uso acrítico de elementos que son tomados contingentemente según la posición de un sujeto particular, tomar un método (una forma de tratar sus objetos) de otra ciencia, ejemplarmente de la matemática<sup>596</sup>, tornaría a la filosofía un modo

---

<sup>596</sup> En el Prólogo a Phä Hegel desarrolla una crítica al procedimiento matemático. Básicamente, crítica, por un lado, la exterioridad de la prueba con respecto al resultado (como las contrucciones en la geometría Phä, GW 9: 32; trad.101), pero también el hecho de que la matemática no sobrepasa la *magnitud* como su fin y su materia, de manera que es la relación exterior y no esencial (en el sentido de no-cualitativo) aquello de lo que la matemática da cuenta (Phä, GW 9: 33; trad. 103). En este respecto, Hegel sostendrá que las diferencias muertas con las que trabaja la matemática no logran llegar a la diferenciación de la esencia, que es automovimiento y diferenciación esencial, sino que permanecen dentro de la magnitud en tanto diferencia inesencial. Prueba de ello lo proporciona la propia matemática: ella carece de una reflexión sobre sus propias determinidades, no comprende, concibe ni deduce las relaciones entre los conceptos básicos con los que opera (p.e. qué relación esencial existe entre punto, línea y superficie: por qué el punto deviene necesariamente línea, etc.), simplemente los afirma, aplica y mantiene yuxtapuestos: los presupone. Estas diferencias, sostiene el suabo, son puestas *por el concepto* y son, por tanto, determinaciones antinómicas o contradictorias. Pero cuando la matemática da con esta clase de relaciones (i.e. con un infinito más allá de su representación), simplemente se abstrae de ellas (Phä, GW 9: 34; trad. 105). Un poco más complejo es el caso del tiempo, pero de él obtendremos un valioso elemento para pasos posteriores. Hegel diferencia dos consideraciones del tiempo: i) el tiempo con el que trabaja la matemática pura o inmanente y ii) el tiempo que entra en escena en el trabajo de la matemática aplicada (la física

de conocimiento exterior, que es el punto desde el que parten las ciencias finitas.<sup>597</sup> Serían precisamente estas dos características aquello que subyace a toda forma finita de conocimiento por cuanto éstas *parten* desde un punto que les viene *dado*, sin fundar críticamente las formas básicas con las que construye su saber. No obstante, esta disponibilidad y familiaridad de “notas cognitivas” previas al ejercicio de la filosofía no sólo ofrece la dificultad de prestarse para hacer su inicio<sup>598</sup> (y entonces este inicio no sería un inicio filosófico: crítico y libre), sino que también “obliga” a la propia filosofía a *entablar una relación con éstas, reconociéndoles de este modo cierta presencia y rendimiento en su modo de conocer*. Tal relación es posibilitada por el reconocimiento de un *núcleo común* entre el modo de conocimiento finito y el filosófico, de modo que el conocer de la representación se inscribe como material de la especulación filosófica. Esta idea es crucial y nos revelará cómo Hegel comprende la identificación especulativa de elementos (aparentemente) exteriores (pensemos p.ej. en la intuición y el concepto): como una profundización gradual en la naturaleza vinculante del pensar que comienza con sus formas más abstractas. Atendamos ahora al siguiente pasaje, en que se refuerza y verifica mucho de lo que hemos venido sosteniendo hasta ahora:

---

digamos), pero que ella misma sólo recibe empíricamente. Comenzamos por lo segundo. ii) La matemática aplicada trataría con el tiempo, el movimiento y otros elementos “efectivamente reales”. Sin embargo, ella toma pasivamente sus proposiciones sintéticas (que añaden algo al conocimiento) de la experiencia y las utiliza como medio de contrastación para probar la pertinencia de sus fórmulas; i.e. simplemente las presupone como algo dado a la hora de llegar a una fórmula y luego busca aplicar tal fórmula a lo primeramente presupuesto. Pero con eso no se llega a un *pensamiento* de las relaciones que se establecen *en el tiempo* sino que se toman relaciones temporales tal como son ofrecidas empíricamente. i) La matemática pura, en cambio, no reflexiona sobre la relación conceptual de las dos formas puras de la intuición, y simplemente toma cada una bajo la determinidad de lo uno: el tiempo con el que ella trata es la abstracción conformada por unidades indiferentes de las que se ha restado toda inquietud conceptual, paralizando a sí “la negatividad [...] de lo que se mueve por sí mismo”, degradándolo a estofa muerta que es movida por un hacer exterior... Ahora bien, eso que se mueve por sí mismo, y que la matemática sólo puede tratar a partir de una abstracción de su esencia, es el *propio tiempo* considerado como “*el concepto mismo que está ahí*” (Phä, GW 9: 34; trad. 105; subrayo), i.d. como el estar o la aparición del concepto, la forma exterior y aparential de su movimiento vivo, entendida como “un surgir y perecer que él mismo ni surge ni perece, sino que es en sí, y constituye la efectividad y el movimiento de la vida de la verdad” (Phä, GW 9: 35; trad. 107). La matemática no puede ocuparse de este modo de ser del tiempo. Debemos ver luego cómo éste es tratado por la filosofía, pero lo que ahora queremos apuntar es que en WdL fue modificando su perspectiva crítica para valorar más profundamente el aspecto filosófico que contiene la matemática (la *medida*, *Masse* vid. Enz § 259 Obs.), particularmente en lo relativo a la idea de infinito matemático, del cual declara ser superior al metafísico (WdL, GW 11: 154; trad. 343).

<sup>597</sup> Así se consigna en WdL: “[...] Puesto que la lógica tiene que recibir al espíritu [y ser por él fecundada; F.D.] en el muerto contenido de ella, su *método* ha de ser tal que sólo por él sea capaz de ser ciencia pura. En el estado en que se encuentra, apenas cabe reconocer un atisbo de método científico. Tiene más o menos la forma de una ciencia empírica. Dentro de lo que cabe, las ciencias empíricas han encontrado, para lo que ellas deben ser, su método peculiar de definir y clasificar su materia. También la matemática pura tiene su método, adecuado para sus objetos abstractos y para la determinación cuantitativa, la única en que los considera. [...] Spinoza, Wolff y otros se han dejado seducir [por el deseo; F.D.] de aplicarlo igualmente a la filosofía y de convertir el curso exterior de la cantidad carente de concepto en curso del concepto, cosa en y para sí contradictoria (WdL, GW 11, 24; trad. 202).

<sup>598</sup> vid. G. Varnier, ‘Versuchte Hegel eine Letztbegründung? Bemerkungen zur wissenschaftlichen Skepsis als Einleitung und zum Begriff einer “skeptischen Wissenschaft”’, en *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, ed. Hans Friedrich Fulda and Rolf-Peter Horstmann (Stuttgart: Klett-Kotta, 1996), pp. 285–330 (pp. 302–307).

“Esta diferencia [entre formas de conocimiento] se conecta con el hecho de que la enjundia humana de la conciencia, la cual es fundada por el pensamiento, *no aparece* por lo pronto *en la forma del pensamiento*, sino como sentimiento, intuición y representación: formas que deben diferenciarse del pensamiento *en tanto que forma*” (Enz §2).

Hegel llama a la filosofía un “examen *pensante* de los objetos”, y asigna a este “modo peculiar del pensar” la característica de constituir un “conocer *concipiente*”; es por tanto tal conocer el modo de presencia de la filosofía en la conciencia y se tornaría necesario referirse directamente a él. Pero esto no es posible dado que, como señala el pasaje, en *la conciencia humana el contenido aparece previamente con otras formas*, bajo otra determinidad: *la empírica*. Para la conciencia el objeto tiene en la intuición una prioridad, que es la prioridad temporal de la sustancia con respecto al sujeto. En tal sentido, el suabo sostiene en WdL (GW 21: 12-13) que “las determinaciones del pensamiento” se encuentran “envueltas” en la estofa del “intuir, del imaginar, etc.” Facultades subjetivas que se ejercen en “los intereses concretos del desear [*Begehrens*], de las inclinaciones [*Triebe*] y del querer”: en el trato medio con los objetos del mundo. Allí radicaría la condición “parasitaria” de la filosofía con respecto a otras formas de conciencia, a las cuales sin embargo *libera* y asume al *dar cuenta* de su sentido —pues lo último en acceso es lo primero según la verdad de la cosa, digamos.<sup>599</sup> En este sentido, Hegel sostiene expresamente que “la filosofía no hace otra cosa que transformar las representaciones en pensamientos” (Enz §20, Obs), lo cual se corresponde con su propio proceder en las ciencias filosóficas particulares, donde normalmente *comienza* denegativamente (generalmente en los prólogos) con una mera representación, para desarrollarla conceptualmente en el tratamiento científico.

Como señalamos anteriormente a propósito de la doctrina hegeliana del Espíritu Subjetivo, frente al conocer concipiente se diferencian otras formas mediante las cuales un contenido único se presenta en la conciencia principalmente porque: i) bajo estas otras determinidades el contenido es exterior al sujeto que aprende (el contenido es exterior a la forma) y ii) las determinaciones del contenido son exteriores entre sí. El suabo introduce un triple criterio de “clasificación” (Enz §§3-20, Obs) para detallar el modo de presencia de estas formas en la conciencia, con ello podemos profundizar en lo ya dicho, así como avanzar en nuestro argumento. En primer lugar encontramos el criterio que podemos denominar como “según determinidad específica”; en segundo, aquel que

---

<sup>599</sup> Esta idea es claramente formulada en WdL: “Un malentendido capital [...] está en creer que el principio *natural*, o sea el *inicio* del que se ha partido en la evolución *natural* o en la *historia* del individuo que se forma a sí mismo, es lo *verdadero* y lo que en el *concepto* es *primero*. Bien es verdad que intuición y ser son lo primero según la naturaleza, o sea condición para el concepto; pero no por ello son lo incondicionado en y para sí; es en el concepto donde se asume más bien la realidad de aquéllos y, por ende, al mismo tiempo la apariencia que ellos tenían como algo que tiene realidad y es condicionante” (GW 12: 21-22). Asimismo vid. Enz §231.

llamaremos “según su disponibilidad en el acto intencional”; finalmente nos encontramos con el criterio que denominamos “de acuerdo a la facultad correspondiente”.

### 3.1.1. “Según su determinidad específica”.

Este criterio, que marca el respecto pasivo del conocer finito, refiere como contenidos de la conciencia, por una parte, a elementos de una naturaleza “más inmediata”, ya que se toman directamente de sucesos empíricos, tales como *sentimientos, intuiciones, imágenes, representaciones, fines, deberes*, etc. y también, por otra parte, a elementos que comportan un mayor grado de mediación debido a que no se nos ofrecen *directamente* en las cosas: *pensamientos y conceptos*. La conciencia, arrojada en el mundo, consistiría en una combinatoria de estas diversas determinidades, la cual puede diferenciarse según la naturaleza de las determinidades presentes en la síntesis. Hegel menciona como ejemplo: a) si se siente, intuye, representa, quiere; b) si sólo se siente; c) si se siente con mezclas de pensamientos e intuiciones, representaciones, etc.; d) si se piensa sin mezcla. A continuación se añade algo de mucha importancia:

“El contenido es *objeto* [*Gegenstand*] de la conciencia sea en algunas de estas formas o en la mezcla de varias. Pero en esta objetividad también *las determinidades de estas formas se pelean el contenido*; de modo que parece surgir un objeto particular de cada una de estas formas, y [entonces] aquello que en sí es lo mismo, puede parecer un contenido diverso” (Enz, § 3).

Existen, al menos, dos elementos fundamentales para nosotros en este pasaje. Por un lado, se establece que las diversas formas de aparición se encuentran en pugna, y que es la prevalencia de una determinada forma o mezcla de formas aquello que determina la experiencia que la conciencia tiene del objeto; por este motivo, a pesar de que se trate de un mismo y único contenido, i.e. lo absoluto, sus formas de captación por parte de la conciencia no sólo pueden ser diversas, sino también contrapuestas e incluso mutuamente excluyentes; por tal motivo se da la *apariencia* de una diversidad de contenidos independientes y exteriores.<sup>600</sup> Desde aquí podemos comenzar a entender en qué sentido las formas empíricas de captación del objeto pueden resultar un obstáculo para acceder a sus

---

<sup>600</sup> Hegel señala que es la oposición de sentimiento religioso y pensamiento uno de los ejemplos más claros de esta apariencia de exterioridad entre los diversos modos de aparición de la enjundia espiritual: “Puede tenerse por una menesterosidad [de elevar las determinaciones a la forma del pensamiento] el prejuicio de los tiempos actuales según el cual *sentimiento y pensar* están de tal modo separados uno del otro, que se contraponen; o deben ser tan hostiles entre ellos, que el sentimiento, particularmente el religioso, se contamina e invierte por el pensamiento, e incluso se aniquila, de modo que la religión y la religiosidad no tienen esencialmente su lugar y sus raíz en el pensamiento. En tal separación se olvida que sólo el ser humano es capaz de religión; que el animal no tiene ninguna religión, ni tampoco puede advenir a él el derecho o la moralidad” (Enz §3, Obs).

pensamientos y conceptos, lo cual sin embargo debe ser complementado con el segundo aspecto a destacar del pasaje, a saber, el hecho de que se establece expresamente que el objeto es producto de un determinado *acto sintético* en el cual intervienen una o más determinidades formales del contenido único.

### 3.1.2. “Según su disponibilidad en el acto intencional”

Es aquí donde entra en juego el segundo criterio de clasificación propuesto por Hegel, que marca un respecto activo del conocer finito. Lo denominamos de esta forma debido a que, si el primero parecía enfatizar la diversidad de formas mediante las cuales el contenido es proporcionado a la conciencia (i.e. le aparece), éste parece enfatizar el papel activo que la conciencia tiene en el proceso de síntesis o determinación, y para ello la clasificación acude a un concepto general de *representación* que se vincula directamente con el avistado en los puntos anteriores, por cuanto se trata de una forma cognitiva cuya característica distintiva consiste en el nivel de independencia que, en el acto subjetivo de determinación, adopta respecto del contenido que ella misma lleva a la aparición. De este modo, Hegel sostiene (Enz, § 3, Obs) que si se llaman *representaciones* a las determinidades del contenido que están en la conciencia en tanto provenientes del sentimiento, de la intuición, del deseo, del querer, etc., entonces habría que decir que *la filosofía*, en tanto consideración pensante del contenido único, *pone pensamientos, categorías y, más de cerca, conceptos en el lugar de las representaciones*.<sup>601</sup> Desde aquí es posible afirmar que la reconducción del conocer finito al concepto se vincula directamente con la trasposición-traducción de la representación al concepto.

Lo anterior nos lleva, antes que nada, a examinar la diferencia de las facultades involucradas en la producción de cada determinidad.

### 3.1.3. “Según la facultad correspondiente”

Una parte de este punto ya fue detallado anteriormente, pero cabe aún matizarlo en vista del estado actual del problema y a lo que Hegel sostiene en la Introducción de Enz. Sabemos ya que son tres las facultades vinculadas con las diversas determinidades de la conciencia: el sentir, el representar y el pensar<sup>602</sup>. Abordaremos ahora las primeras dos, reservando la última para el desarrollo ulterior del

---

<sup>601</sup> Esta operación nos ocupará en el capítulo siguiente.

<sup>602</sup> Podríamos aproximar, *mutatis mutandis*, esta división a la kantiana: sensibilidad, entendimiento y razón.

argumento, pues ésta sólo puede resultar de un tratamiento más acabado del conjunto de los elementos puestos en juego por Hegel.

Lo característico de “lo sensible” consiste en el *origen exterior* de sus determinaciones, las cuales son captadas por el sujeto a través de los sentidos. A su vez, las determinaciones sensibles tienen la característica de ser aisladas entre sí, motivo por el cual Hegel sostiene que la *singularidad* es su propiedad. La posibilidad de que las singularidades aportadas por los sentidos entren en relación sólo se da bajo la forma de la exterioridad, que no es sino una especie de atomismo en el espacio (uno-junto-a-otro) y en el tiempo (uno-tras-otro), “las formas concretas que adoptan las determinaciones lógicas en la naturaleza” (WdL, GW 12: 21-20). En un sentido específico —que cabría remontar hacia la metafísica platónica, como ha hecho Derrida— debería localizarse en los sentidos la fuente de la apariencia de exterioridad entre el conocer y su objeto, sin olvidar empero que la apariencia es también una determinación del concepto, de modo que tal separación ha de ser entendida como un momento en el desarrollo de la verdad, mientras que su “falsedad” consiste solamente en la paralización del conocer en ese estadio, en quedarse solamente en como las cosas parecen, sin *seguir investigando*.

Se ha llevado a cabo anteriormente una aproximación al representar. No obstante, cabe aún señalar algunos aspectos en consideración de los próximos pasos del argumento. El representar tiene a lo sensible por contenido, pero bajo la determinación de *lo mío* (*Meinigen*), estrechamente emparentado con el opinar (*meinen*). Pero al mismo tiempo, el representar otorga a sus representaciones *cierto* nivel de independencia de lo sensible inmediato al hacerlos participar de la universalidad del Yo subjetivo que “acompaña a sus representaciones”<sup>603</sup>: “aquel contenido esta

---

<sup>603</sup> Como se sabe, esta es una expresión kantiana, que Hegel ya en GuW consideró insatisfactoria debido al carácter empírico que infunde en la unidad sintética originaria: “Nada puede entenderse de la deducción trascendental, ni tampoco de las formas de la intuición ni de las categorías en general, si no se diferencia al Yo que es representante y sujeto, y que, como dice Kant, sólo acompaña a todas las representaciones, de eso que Kant nombra la facultad de la unidad sintética originaria de apercepción, ni sin reconocer a esta facultad de imaginación [*Einbildungskraft*] no como un miembro intermedio que de pronto es encajado entre un sujeto y un mundo existentes absolutamente por separado, sino como lo único en sí, que es lo primero y originario, y desde lo cual tanto el yo subjetivo, como el mundo objetivo se separan primera y necesariamente como una aparición o producto bipartito” (GW 4: 329). En Enz §20 Obs. vuelve a reafirmar el diagnóstico: “Kant se ha servido de la torpe expresión ‘yo acompaño a todas mis representaciones, también sensaciones, deseos, acciones, etc.’ Yo es lo universal en y para sí, y la comunidad (*Gemeinschaftlichkeit*) es también una forma de universalidad, pero exterior [i.e. empírica]. Todos los seres humanos tienen en común conmigo ser un Yo, del mismo modo como todas *mis* sensaciones, representaciones etc., tienen en común ser *algo mío*. Pero *Yo* abstractamente, en cuanto tal es la pura referencia a sí mismo [i.e. no la universalidad exterior, sino el singular genérico o espíritu], en la que se abstrae del representar, del percibir, de cada estado, así como de cada particularidad de la naturaleza, del talento, de la experiencia, etc.”. Con más contundencia aún se expresa en Enz, §382: “La *esencia* del espíritu es por esto formalmente la *libertad*, la absoluta negatividad del concepto como identidad consigo. Según esta determinación formal, él *puede* abstraer de todo lo exterior y de su propia exterioridad, de su estar mismo; él puede soportar la negación de su inmediatez individual, el *dolor* infinito, i.e. él puede mantenerse afirmativamente en esta negatividad y ser idénticamente para sí. Esta posibilidad es su universalidad abstracta que es para sí en sí”. Por otra parte, en WdL distinguirá expresamente dos sentidos del yo (distinción hacia la que volveremos en el próximo Capítulo) en tanto dos sentidos en que esta absoluta libertad se pone, subrayando también que *un sentido entorpece al otro, la representación al concepto*:



puesto *para mí* (*Mir*), en la *universalidad*, la referencia-a-sí, o simplicidad” (Enz §20n). Además, y en virtud de aquella independencia que las representaciones tienen con respecto a lo sensible por el hecho de participar en la referencia-a-sí del Yo, el representar puede abstraer completamente de lo sensible y llegar a determinaciones universales tales como “Dios, el derecho, lo justo, la obligación”, entre muchas otras. Esto aproxima a la representación de tal modo al pensamiento, que Hegel reconoce la dificultad de distinguir entre ambos, la cual aumenta debido a que normalmente nos relacionamos con una combinatoria muy rica y compleja. No obstante, existe una característica fundamental que diferencia a la representación del pensamiento, y esto guarda relación con la restricción con que caracterizamos la independencia de ésta con respecto a lo sensible inmediato. Al igual que en lo sensible, en la representación “el contenido está, igualmente, aislado [*vereinzelt*]” (Enz §20n), pero no bajo la forma del espacio (*Nebeneinander*), sino en la del *tiempo* (*Nacheinander*): precisamente el sentido interno. De este modo, las representaciones se presentan en la conciencia sucesivamente, según la forma exterior del tiempo, sin empero verse “afectadas” de tiempo —más precisamente de *devenir*— en la medida en que, en su aislamiento, cada una permanece inmóvil o encerrada en sí por cuanto participa de la universalidad e incondicionalidad del yo, de su referencia a sí *formal*.<sup>604</sup> Esto las transforma en una suerte de átomos representacionales —bastante próximos a las mónadas leibnizianas, como reconoce Hegel en WdL (GW 11: 69-70; trad. 271-272)—, que constituyen lo propio de una formación cultural que, como vimos, viene a cristalizar, para Hegel, en la forma de una disputa filosófica incapaz de apreciar la unidad en la diferencia de las diversas posiciones.

Desde aquí surge la necesidad de una aproximación a la producción de estas formas representacionales de universalidad, concretamente a i) la operación formal-reflexiva de abstracción

---

“Si se estanca uno en la mera *representación* del yo, al modo en que ella es avistada en la conciencia habitual, Yo no es sino una *cosa* simple, llamada también *alma*, en la que *inhiera* el concepto como una posesión o propiedad. Esta representación, que no se compromete pues a concebir tanto al Yo como el concepto, no puede servir para facilitar el acto de concebir el concepto o para acercarlo” (GW 12: 19). Por su parte, Kant en la segunda edición de KrV (la única que Hegel conoció, y que entre otras cosas se caracteriza por cierta pérdida de relevancia del concepto de imaginación trascendental) se pregunta por cierta “raíz común” de la que procederían los dos troncos del conocimiento humano (B28), a saber, la sensibilidad y el entendimiento. Pese a que Kant señala expresamente que esta raíz es desconocida para nosotros, el papel que la imaginación productiva tiene en la elaboración de esquemas (KrV A145/B185), así como su caracterización como “una facultad fundamental del alma humana que se encuentra en la base de todo conocimiento a priori” por medio de la cual “ponemos en conexión, de un lado, lo diverso de la intuición con la condición de unidad necesaria de la apercepción pura, por el otro”; y ello de un modo tal que “ambos extremos, a saber, la sensibilidad y el entendimiento deben ser conectados necesariamente por medio de esta función trascendental de la imaginación” (A 124); esta caracterización —decíamos— justifica muy bien el hecho de que Hegel haya interpretado en su juventud la imaginación trascendental como la unidad absolutamente preterida por la reflexión, es decir, la unidad de la razón especulativa misma.

<sup>604</sup>Aunque la terminología empleada varía un poco, Hegel sostiene la misma idea en el Prólogo a Phä: “A través de esta primera negación, el estar que se recogió en la sustancia sólo se ha trasladado al elemento del sí mismo primeramente de manera *inmediata*. Tiene por tanto, como el estar, el mismo carácter de inmediatez no concebida o de indiferencia [*Gleichgültigkeit*] inmóvil, o ha transitado a la *representación*” (Phä, GW 9: 26; trad. 89).

de los contenidos; ii) el condicionamiento empírico de la síntesis de tales contenidos por parte de la conciencia habitual. A partir de la determinación de estos dos puntos podremos transitar al capítulo siguiente, en el que nos concentraremos en la operación de la filosofía sobre las formas representacionales.

### 3.2. El raciocinar o “pensar reflexionante”

Antes de ingresar en el contenido de este punto debemos subrayar un alcance sistemático crucial para nuestra investigación. Allí donde se comprende la reflexión en su unidad esencial con la vida, el concepto “anterior” de reflexión —cuyo tratamiento científico fue asignado, vía reflexión filosófica, a la lógica-escéptica entendida como introducción a la metafísica— parece perder parte de su sentido inicial: en concreto, su identificación estricta con la finitud. Mas, como se ha sugerido ya, esto genera una suerte de “ambivalencia operativa” en lo que refiere al empleo del concepto pues, por un lado, encontramos un conocer que no sobrepasa el nivel de la reflexión del entendimiento (cuyos conceptos bien podrían formar parte de una lógica en el sentido temprano, como Hegel parece sugerir en Enz § 78<sup>605</sup>), mientras que, por el otro, encontramos la mencionada reflexión que es una con la vida que es espíritu. En el presente punto, y en concordancia con lo que se ha venido diciendo a lo largo del capítulo, se ofrecerán elementos decisivos para la caracterización de la “reflexión exterior al absoluto”. Dado que la distinción entre esta y aquella reflexión perteneciente a lo absoluto mismo presenta numerosas complejidades y matices, hacia los cuales deberemos avanzar paulatinamente y en cuyo centro radica el problema general de Phä<sup>606</sup>, deberemos tomar lo aquí dicho como un comienzo que será más determinado en lo sucesivo.

---

<sup>605</sup> Vid. Varnier, op. cit. (1996), p. 303; A. Nuzzo, ‘Das Problem eines “Vorbegriffs” in Hegels spekulativer Logik’, en *Der ‘Vorbegriff’ zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, ed. A. Denker, A. Sell, y H. Zaborowski (Freiburg/München: Karl Alber, 2010), pp. 84–113 (pp. 100–101).

<sup>606</sup> Sobre este asunto Longuenesse proporciona un muy buen enfoque, desde el que enfatiza la función de Phä como asunción de la reflexión exterior vía reducción de apariencias del saber: “In *The Difference between Fichte’s and Schelling’s System of Philosophy*, Hegel distinguishes the principle of speculation —the identity of subject and object— from reflection and its arguments (*räsonierende Reflexion*), which only think “finitude and opposition”. But at the same time, he makes reflection an instrument for attaining the Absolute. [...] From being a mere obstacle, reflection thus becomes an indispensable instrument for philosophical thinking. / However, it is only with the *Phenomenology of Spirit* that the full originality of Hegel’s conception of reflection develops. It is with the *Phenomenology* that the difference between external —Kantian, according to Hegel— and Hegel’s “absolute reflection” is clearly defined. The progression of *Phenomenology* can be read as a methodical regression from the phenomenological appearance to the movement of thought that underpins the appearance. It shows successively that the reflection of consciousness on its object is the reflection of consciousness on itself and its own rational forms, and that these rational forms are not those of individual consciousness, but of Spirit, a *We* whose knowledge culminates in absolute knowing” (B. Longuenesse, *Hegel’s critique of metaphysics* (New York: Cambridge University Press, 2007), pp. 31–32). En este mismo sentido, Rohs sostiene lo siguiente: “Am Bewußtseins erscheint das, was Form ihrem eigentlichen Wesen nach ist, am adäquatesten, und darum kann eine Untersuchung des Bewußtseins am ehesten zu angemessenen und reinen Begriffen von Form führen. Aber um

Ahora bien, Hegel llama *pensar reflexionante* a la acción por medio de la cual el pensar se pone a sí mismo como fuera de su unidad con el resto de las determinidades en las que puede aparecer el contenido único: “Tomemos al pensar en su representación más próxima, entonces éste aparece, por lo pronto, en su significado subjetivo usual, e.d. como una actividad o facultad espiritual *junto* a otras tales como, por un lado, la sensibilidad, el intuir, la fantasía, etc. y, por el otro, el desear, el querer, etc.” (Enz §20). Lo característico de este pensar es llevar a la conciencia pensamientos abstractos o, más específicamente, llevar a la *forma general de la representación* los contenidos aportados inmediatamente por el intuir, el querer, el creer, etc. Al respecto, Hegel distinguirá entre “representaciones y sentimientos atravesados y determinados por el pensamiento” de pensamientos que *se obtienen por reflexión sobre aquellos contenidos*. Nos concentraremos ahora en los últimos.

Como se ha señalado preliminarmente, al independizar las formas de la determinidad inmediata en la que se presentan en tanto parte del contenido-uno, la reflexión las torna *disponibles para el acto sintético de determinación subjetiva*, con lo que tales formas inmediatas devienen un “contenido” abstracto (representado) que la conciencia puede administrar con independencia del contenido-uno del cual ellas mismas provienen. De este modo, el acto por medio del cual el pensar se pone a sí mismo (la “referencia a sí”) como exterior a las determinidades *inmediatas* del contenido coincide con la posibilidad de determinación *subjetiva* (i.e. el juicio) del contenido mismo: el mundo como representación.<sup>607</sup> Por este motivo, Hegel sostiene que el contenido de la conciencia corriente (noticias, experiencias, concreciones sensibles, pensamientos, principios) es “algo presente a la mano, un ser o esencia fijo e inmóvil”. Esto puede aclararse por la vía de un ejemplo muy sencillo, quizá demasiado empírico, pero esto nos servirá más adelante para subrayar algo importante: si dos personas rememoran voluntariamente el mismo acontecimiento, cada una traerá a colación las propias representaciones de las que *dispone* (imágenes, analogías, sensaciones, recuerdos, deseos, sentimientos, etc.) y por tanto la conversación consistirá en una comparación de las representaciones que se tienen; si tiene un tono amistoso, lo más probable es que se den por *ciertas* aquellas representaciones del acontecimiento que coinciden en ambas posiciones. Este *patrimonio* que la conciencia puede o no sacar a colación dadas las circunstancias del caso, ha sido obtenido por una reflexión sobre *determinidades concretas de la experiencia*, adquiriendo un grado de independencia con respecto a ella.

---

die Erkenntnis der Form zu *erreichen*, muß jene endliche Bestimmtheit (das Bewußtsein überhaupt ist *πεπερασμένον*) noch abgestreift werden, die Form muß, wie Hegel sagt, *in ihre Reinheit herausgedacht* werden. Dazu aber muß, wie wir es ausgedrückt haben, das Subjekt der Form von der Subjekt des Bewußtseins unterschieden werden”, *Form und Grund*, op. cit., p. 249.

<sup>607</sup> Al respecto, vid. F. Martínez Marzoa, *Hölderlin y la Lógica hegeliana* (Madrid: Visor, 1995), p. 17s.

En la medida en que este acto de reflexión otorga cierto nivel de independencia a la conciencia respecto de lo que le es ofrecido de manera inmediata, posibilitando entre otras cosas p.ej. la generalización de ciertos aspectos de la experiencia —lo cual juega un rol fundamental en la constitución de las ciencias empíricas, que llevan el caso a ley— o la mismísima experiencia individual de cada sujeto, Hegel ve en esta operación un elemento positivo y necesario para llegar el pensamiento de las cosas *libre* de las cosas y, como vimos, al plano de lo universal en tanto que *mío*; pero, al mismo tiempo, detecta cierta insuficiencia en él por cuanto la independencia que, en virtud de la reflexión, adquieren las representaciones las convierte en una instancia propicia para que la propia reflexión, consciente de su independencia y de su poder imaginativo, genere conexiones y mezclas de representaciones de carácter *arbitrario* o, al menos, *contingente*, i.e. que no poseen una relación necesaria con el contenido del cual, en última instancia, provienen. Esta insuficiencia se hace palmaria a la hora de pensar lo absoluto: el contenido único en su universalidad.

Sobre esto, Hegel nos provee de un ejemplo bastante aclaratorio (Enz §20n): sea dado el caso de tener que ofrecer lo que es Dios. El sujeto —en una operación análoga a la vista a propósito de un prólogo— acude inmediatamente a su patrimonio representacional *individual*, en busca de lo que Dios sea. Por lo demás, tal patrimonio no ha sido obtenido en virtud de una deducción,<sup>608</sup> sino que se ha encontrado en la experiencia individual del sujeto (p.ej. la representación de Dios ofrecida por la Religión). Ahora bien, el proceder es el siguiente: o bien el sujeto toma su representación de Dios y sostiene que ‘Dios es Dios’ o, de una modo más “formado”<sup>609</sup> (*gebildeter*) se recurre a decir lo que

---

<sup>608</sup> Desde este punto de vista, resulta escandaloso que Kant simplemente haya tomado las categorías de la objetividad de las formas del juicio previamente *disponibles* (KrV A79/B109). El procedimiento de Hegel en la Lógica, y esto desde Jena, es radicalmente opuesto: primero deduce las formas categoriales de la objetividad desde sí mismas y a partir de sus determinaciones más simples; sólo posteriormente tematiza los actos sintéticos que las comprenden (y envuelven en un repliegue reflexivo) en su referencia al sujeto, que ya no es el entendimiento kantiano. A modo de aclaración del proceder general del idealismo especulativo valga, *mutatis mutandis*, la siguiente cita a propósito de Phä: “Der spekulative Idealismus hat die Kategorien nicht so nehmen wollen, wie Kant sie am Leitfaden der Urteilstformen »aufgerafft« hatte; die Kategorien sollten vielmehr aus einem einheitlichen Grunde abgeleitet werden. So hat man [z.B.] die dynamischen Kategorien der Relation, des Verhältnisses, aus der dynamis, der Kraft, abzuleiten versucht. Hegels Jenaer Logik bezeichnet sehr scharf diese Aufgabe: die Kraft, so heißt es dort, drückt die »Idee des Verhältnisses selbst aus«. Die Gestalt des Verstandes in der Phänomenologie ist also schon über die Relationskategorien hinaus und bei dem Versuch, die »Idee« der Relation zu denken” (Pöggeler, op. cit., 1979, p. 362).

<sup>609</sup> La palabra marca una ambigüedad bastante significativa, pues más formado puede significar tanto ‘de mayor extensión conceptual’ pero también ‘de mayor formación cultural’, y allí el asunto adquiere tintes políticos, pues ¿quién tiene la *autoridad* para *saber* lo que Dios, la verdad, el bien, es? ¿Quién confirma o prueba su autoridad y su saber apelando al *sentimiento* de Dios en cada persona? El procedimiento ilícito es el siguiente: todos tendrían un sentimiento tal, pero es un modo de relación con lo absoluto que descansa en la singularidad del individuo: no puedo pretender universalizar mi experiencia sentimental porque el sentimiento es inmediato en mí, no es comunicable sino único en mí, y si lo comunico a todos, entonces lo explico o expongo, y no es ya sentimiento, sino concepto o representación. Pero no es lícito probar una explicación exterior al individuo apelando a su sentimiento interno, pues se le introducen representaciones ajenas que sólo acepta, y que no tendría por qué tener de igual manera, con la artimaña de que todos tenemos el mismo sentimiento singular: allí es el *éxtasis* lo que despierta la aprobación del individuo, no su pensamiento libre, que acaba siendo moldeado. Precisamente porque el pensamiento es la forma universal de lo absoluto, éste debería ser comunicable, lo que sólo es lícito si nos desprendemos de lo que ‘yo opino’ para llegar a algo *realmente común desde donde entendernos con justicia*, no si se impone una opinión (una determinación) apelando a un sentimiento indeterminado.

Dios es, y esto implica un acto reflexivo que enlace predicados al sujeto. Y entonces, el sujeto que predica acude nuevamente a su patrimonio representacional para buscarle a Dios sus determinaciones, y declara: ‘Dios es creador del mundo, omnisapiente, todo poderoso’. Esto conlleva un doble problema, cuya base descansa en un mismo proceder ilícito, a saber, la exterioridad entre el acto sintético y las representaciones que le proveen un contenido. Debido a que el movimiento que enlaza los predicados *no está en las determinaciones mismas*, entonces i) el sujeto es exterior a sus predicados (no se sabe por qué debería tener tales o cuales, pues podrían darse buenas razones en pro y en contra); ii) los predicados son exteriores entre sí, y permanecen como “varias determinaciones simples y aisladas puestas en fila una tras otra, apuestas” (Enz §20n).<sup>610</sup> Todo esto indica que el sujeto ha determinado a su objeto según su parecer de lo que es la cosa, haciendo de ella un constructo representacional que obedece a su opinión como individuo, no a lo que es la cosa misma.

Entonces, sería tal posición de *exterioridad respecto de la cosa* la instancia en la que sucede el olvido de la referencia originaria al contenido-uno (el orden de éste queda presupuesto en el ser para sí de lo mío), adquiriendo el sujeto protagonismo absoluto en el acto de determinación; éste se “des-sujeta”.<sup>611</sup> Como ya hemos adelantado, esta operación es denominada por Hegel como *raciocinar* y, pese a que toma representaciones *disponibles presuponiendo su significado* para ponerlas al servicio de una *opinión contingente*, sigue siendo un acto de *determinación*<sup>612</sup>, e.d. no es tomado por la conciencia empírica del individuo como un hacer arbitrario, sino que piensa sus productos subjetivos como determinaciones del objeto *qua* fenómeno, y al hacerlo se inmiscuye ilegítimamente en su contenido (mejor: pone la representación en lugar del contenido), que es aquello

---

Esto no implica necesariamente que un modo de experiencia de lo absoluto sea superior al otro, sino simplemente que no es lícito mezclarlos, p.ej., para la consecución de fines políticos. “Pensamientos verdaderos y una visión [*Einsicht*] científica sólo deben ganarse dentro del trabajo del concepto. Sólo él puede producir la universalidad del saber, la cual, por una parte, no es ni la indeterminidad ni la insuficiencia común del entendimiento humano [i.e. del sentido común] sino conocimiento formado [*gebildete*] y completo; ni tampoco es la universalidad extraordinaria de la disposición de la razón que se arruina por la apatía y la arrogancia del genio, sino la verdad que se ha desarrollado hasta su forma nativa, la cual *es capaz de ser propiedad de toda razón autoconsciente*” (Phä, GW 9: 48; trad. 135). Tal vez la posición contraria por antonomasia se la de Schleiermacher en sus *Discursos*.

<sup>610</sup> En cierto sentido, el dogmatismo y el pensar raciocinante son dos caras de una misma moneda, pues la diferencia consiste en la fuente que determina la conexión de los predicados: mientras que en el primero los predicados son conceptos del objeto cuya conexión viene dada previamente p.ej. por la tradición o la autoridad, en el segundo los predicados son conceptos del sujeto que se representa el objeto, situándose la conexión en su opinión subjetiva. Autoridad de lo propio o autoridad de lo ajeno: en ambos casos la fuente de la conexión se encuentra fuera de los conceptos mismos del predicado.

<sup>611</sup> Desde aquí no es casual que Hegel comprenda el conocer conspiciente como *anamnesis*, como recuerdo que interioriza lo esencial. Pero para que halla recuerdo debe haber olvido: tal olvido es la libertad de la reflexión con respecto al contenido inmediato, lo cual permitiría que la reflexión muestre su poder negativo absoluto, el yo fichteano. Con el recuerdo, Hegel buscaría entonces recuperar ese poder para la esencia absoluta misma, no disolverlo en la sustancia indeterminada e inmediata. Para ello el pensar debe hacer lo que el raciocinar no hace: pensar puramente desde el inicio, sin presuponer nada. Por tanto *debemos llegar a no presuponer nada desde nuestras presuposiciones*. Tal es la complicación que debe hacer frente un proyecto introductorio.

<sup>612</sup> ¿De qué otra manera podría ser si ambos extremos forman una unidad esencial?



que, en principio, tendría que tener por piedra de toque... y entonces cada *uno* de los *muchos* quiere aseverar su representación, repeliéndose entre sí. Es, en tal sentido, una operación que introduce *apariencia* en el saber, en el lugar de liberar a éste de aquélla.<sup>613</sup> Los efectos de este proceder en el conocimiento filosófico son advertidos por Hegel:

“El sujeto y el objeto y otros semejantes; Dios, la naturaleza, el entendimiento, la sensibilidad, etc. son considerados como consabidos [*bekannt*] y puestos en la base como algo válido, consistiendo así en puntos fijos desde los que se parte y a los que [el raciocinio y la conversación] regresa. El movimiento [de la determinación] avanza de un lado para otro entre ellos, que permanecen inmóviles, y es por tanto un movimiento que se sitúa sobre su superficie [no afecta a su contenido mismo: su significado]. De esta forma, aprehender y probar [la verdad de la cosa] consiste en ver si cada uno [de los interlocutores con los que se habla] encuentra también en su representación aquello que se dijo de los puntos fijos, i.e. si a cada uno también [la cosa] le parece y le es consabida así o no” (Phä, GW 9: 27; trad. 91).

Es posible apreciar algo muy interesante en este pasaje. Anteriormente dimos un ejemplo bastante empírico relativo al modo en que la conciencia habitual acude a su patrimonio representacional en una conversación en la que se intenta recordar algún suceso específico de carácter intersubjetivo. Pues vemos que, en este caso, la manera en que opera una argumentación filosófica coincide notablemente con la de la conciencia habitual, lo que indicaría, en su extremo, que se habla de categorías universales como quien habla de vivencias personales. De acuerdo con esto, se sostiene lo siguiente: *es posible caracterizar del siguiente modo la tesis general de Hegel relativa a la aparición de las formas finitas del conocer en el contexto de los esfuerzos histórico-sistemáticos de captación de lo verdadero: el hecho de que ni la formación cultural moderna en general, ni la formación filosófica en particular, hayan superado el enfoque que hemos procurado delinear, implica que, a la hora de aproximarse a lo verdadero, los exponentes de esta formación repiten —*

---

<sup>613</sup> La pregunta que debe consignarse es, no obstante, cómo podría surgir el saber si no es *desde la apariencia* ¿no es acaso la apariencia el exceso, la *hybris*, la anticipación o incluso la apertura del camino hacia lo verdadero, que es precisamente donde aparece la verdad, no más allá? Al respecto, la inclusión de la categoría de apariencia al inicio de la Lógica de la Esencia resulta bastante clarificadora para empezar a comprender la posición de Hegel al respecto: es necesario poner la apariencia *en su lugar*, pues no se trata de que la apariencia no tenga un trato con lo verdadero, sino que su sentido consiste en ser una referencia inmediata a la verdad, un desaparecer en ella que es consignado en el recuerdo conceptual como momento. Pero al mismo tiempo, el concepto no es sino aparece y toda aparición tiene un componente aparencial (un momento de inmediatez que parece sostenerse en sí mismo) que, aun no siendo del todo asimilable por la verdad, debe empero ser conducido hacia el sentido en el marco de la posibilidad de un común acuerdo entre los seres humanos. Esa fue, en sentido estricto, la crítica que Platón realiza a la sofística, no otra: la de utilizar la verdad para fines externos a ella misma, modificando la conexión de las ideas para la consecución de fines tales; desde este punto de vista, no es causal que Hegel considere a los Sofistas bajo la categoría lógica de apariencia. Sobre Sof. Vid. P. Aubenque, ‘El Sentido del ser en El Sofista de Platón’, *Cuadernos Gris*, 1991, 3–15; para las conexiones entre Hegel y Platón, vid. K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, op. cit., pp. 68–96; ‘Formen der Dialektik bei Plato und Hegel’, en *Hegel und die antike Dialektik*, op. cit., pp. 169–91; H.G. Gadamer, ‘Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos’, en op. cit. 2007 pp. 11–48. Me permito remitir además a S. Montecinos, ‘Conexiones metodológicas entre las filosofías de Platón y Hegel’, *Bajo Palabra*, 2009, 107–24.



*consciente o inconscientemente, en primera o última instancia— este mismo modo de plantearse las cosas, a pesar de que su objeto es de una naturaleza bastante diferente, lo que genera dificultades insalvables, bajo su enfoque, para la consecución de un conocimiento filosófico genuino, de carácter universal. El espíritu aparece en ellas aún velado por una forma sustancial que la filosofía debe llevar al concepto.*

Se aprecia desde aquí la existencia de un condicionamiento empírico del raciocinar, un área que simplemente toma como dada y sobre la cual ejerce su libertad en el acto de determinación exterior al contenido. Debemos referirnos a tal condicionamiento a partir de la distinción entre algo cuya determinación se presupone y algo cuya determinación se investiga por sí misma.

### 3.3. “Porque es *consabido* [*bekannt*], no es *conocido* [*erkannt*]”

Cuando se trata de establecer un conocimiento *filosófico*, Hegel es bastante estricto con la actitud del que toma acríticamente sus conceptos de la representación: algo listo para el espíritu, que no atiende a su propia actividad, ni tampoco se interesa por lo que la cosa sea, sino que la considera como algo que simplemente está-ahí (*Dasein*) de modo inmediato, aun cuando, según vimos, lo representado contiene mediación y es el resultado de un proceso de extracción de un contenido concreto. Hegel caracteriza esta forma de no-saber como algo “consabido” (*bekannt*), y podemos considerarla como una representación naturalizada en la opinión y el lenguaje del sujeto. Estas representaciones constituyen un mero material para el raciocinio<sup>614</sup>, el cual empero no puede *reconocerse* a sí mismo en tales determinaciones, pues toma su significado como algo dado y se abstrae del proceso por el

---

<sup>614</sup> A propósito de este problema contextualizado en el segundo Prólogo a WdL, Duque, en una idea muy importante para la presente investigación, subraya la coextensividad entre el pensar natural (aquel que presupone lo verdadero como algo consabido) y el pensar científico (filosófico): “Lo consabido es como una atmósfera en la que se vive o un instrumental con el que se opera, pero que no queda *tematizado*. [...] El filósofo no aporta nada nuevo respecto a la cosa (algo lingüísticamente indicado por Hegel al mantener en ambos casos la misma raíz: *kennen*), sino sólo respecto a la *actitud* frente a la cosa. [...] La cuestión que separa a ambos, en el respecto que ahora ocupa a Hegel, es la *coextensividad* de los niveles del conocer. [...] Al igual que *be-* y *er-* modulan como prefijos una misma raíz verbal: *kennen* (son pues modos de conocer una misma cosa), así al indicar el sentido del Prólogo aparecen dos adjetivos (*científico* y *natural*) calificativos de un mismo sustantivo: *pensar* (*Denken*)” (Duque, op. cit. 2011, p. 73). De acuerdo con Duque (ibíd., p. 75), por una parte, el conocer “parte de lo consabido, mas no para saber más, sino para elevar aquél a cosa *sabida*”, mientras que por otra, este movimiento de llevar lo consabido a lo conocido exhibe ya la naturaleza de la “relación del pensar científico con ese pensar natural”, el cual tendría a este último como punto de “partida”, “mas, considerado más de cerca, se ve que se trata de lo *mismo*”: el punto de partida está ya de siempre rebasado, *en cada nivel* y momento: no está al principio del camino (como punto cero) sino que recorre el camino mismo, indicando la distancia recorrida [...]. Y es que la *relación de la ciencia con lo natural no es, lógicamente, otra cosa que el conocimiento mismo* [...] no existe *primero* algo natural, y luego, más allá, un estado de ánimo o un pensamiento [...]. La ciencia necesita de la presencia, en cada caso y nivel, de lo natural (o lo que es *exactamente* lo Mismo: de la representación abstracta, propia de las ciencias experimentales), puesto que ella consiste en quitarle las ínfulas a lo conocido, suprimiendo su «hinchazón», a la vez que lo eleva a aquello que, siendo *de veras* eso que *él ya era*, jamás creyó por su cuenta poder ser” (ibíd. 2011: 76).

cual éstas llegaron a ser como *parece* que son. El *acopio histórico* de este procedimiento, así como el cúmulo de capas y capas de conexiones entre representaciones *naturalizadas en el lenguaje y los puntos de vistas hegemónicos*, vuelve al contenido de los conceptos de la filosofía tremendamente oscuros, mientras que hace del sujeto que expone su posición respecto de la cosa (i.e. la retórica de su genio, su capacidad de realizar enlaces sorprendentes, de afectar el sentimiento, etc.), el centro y criterio de la verdad que busca transmitir. Contrariamente, Hegel considerará que el mayor autoengaño y el mayor engaño a los otros que puede realizarse en términos de conocimiento es presuponer algo como consabido y dejarlo simplemente así, pues el saber, por mucho que parezca decir muchas cosas nuevas, no se ha movido de su posición inicial fija (Phä, GW 9: 26-27; trad. 89) y lo único que ha sido puesto de relieve es la opinión contingente del sujeto, que permanece exterior al contenido genuino. Hegel expresa en un aforismo su preocupación al respecto, además de hacer notar que es necesario un escepticismo mucho más radical que el por entonces estaba en boga en el círculo filosófico alemán: “Necesidad del escepticismo real. En lo que atañe a lo subjetivo, lo primero en el estudio de las ciencias es la honradez consigo mismo. Con liviandad se dice y se piensa dudar de todo, pero la pregunta es si acaso esto es verdad. Si no se niega la entera naturaleza de la esencia, la palabra vacía es una mentira, y es terrible lo que los seres humanos pueden llegar a mentirse a sí mismos y a otros, respecto de lo que pueden convencerse a sí mismo y a otros” (Werke 2: 668).

Desde esta perspectiva, el acceso genuino a la constitución del sentido requeriría un ‘entregarse’ o ‘abandonarse’ por parte del sujeto hacia algo que, trascendiéndolo, tampoco le es ajeno, sino al contrario, le es absolutamente íntimo: el automovimiento del concepto. Como tendremos la ocasión de apreciar más adelante, Hegel diseña con esto un modelo de racionalidad que posee dos caras complementarias e irreductibles: por una lado, cierto nivel de pasividad con respecto al movimiento autónomo de la cosa, a la cual debe seguir y en el cual debe reconocerse, pero al mismo tiempo este gesto es una *actividad* de renuncia a intervenir en aquél movimiento que al mismo tiempo es un atender a *su propio* movimiento en tanto que sujeto universal (cfr. Enz, §23). En términos casi fichteanos, es el paso del yo limitado al nosotros del espíritu en tanto verdadera libertad.

### 3.4. La “estofa” de la filosofía

Ahora bien, si la filosofía debe dirigirse contra la representación, ¿consiste acaso en una vuelta a las sensaciones, imágenes, concreciones sensibles, etc. en las que el contenido-uno aparecería “inmediatamente”, y de las cuales el patrimonio representacional de la conciencia parece ser más bien un resultado? ¿Consiste acaso la filosofía en una vuelta a esto en tanto es lo “originario”,

borrando así la “falsedad” del entendimiento y la reflexión? Tal salida no parece ser la de Hegel<sup>615</sup>, que más bien se inclina por una estrategia de *desarrollo gradual de la autoconsciencia* en la que, como vimos, la representación ocuparía una posición entre lo sensible y el pensamiento. Esto al menos por dos motivos: en primer lugar, porque es absurdo pensar que la presentación inmediata del contenido en la conciencia, nos entrega el contenido *fundado y expuesto según sus conexiones necesarias*, menos aún el *hacer libre* del espíritu: el mero darse de las diversas determinidades depende completamente de las circunstancias empíricas y del individuo contingente que realiza el proceso de abstracción; basta pensar en la “estructura general” de la experiencia inmediata tal como es tematizada en el cap. sobre la Certeza Sensible<sup>616</sup> de Phä, para alertarse de las dificultades insalvables a la hora de captar lo singular *puro* y apreciar la necesidad de cierta *intervención* de algo que ya no puede ser singular, ni contingente (de hecho el concepto de ‘singular’ es ya universal). Por tal motivo, la representación se encuentra, por decirlo de algún modo, a medio camino entre el concepto y las determinidades inmediatas, y lo que ella tiene de acrítico y no fundado es, como hemos advertido ya, una suerte de herencia “humillante” de su origen (pero sucede, por contra, que la reflexión racionante se desentiende de ese *su* problema). En segundo lugar, porque Hegel identifica el “conocer concipiente” como un modo en el que el pensar aparece en su máxima *intimidad* (para sí), e.d. como un modo en el que el pensar, al liberarse de aquello que le es extraño y contingente, ha venido a dar consigo, procurándose así satisfacción (Enz §11).<sup>617</sup> Esto no significa, en modo alguno,

---

<sup>615</sup> Por ese motivo Hegel alabaré que el entendimiento, al analizar una representación dada, la descompone y retrotrae a sus momentos, asumiendo de este modo la presuposición inmediata de su ser-consabido para convertirlo en patrimonio inmediato de la autoconsciencia (paso del estar sensible-inmediato al estar abstracto representado): “El *analizar* de una representación [...] no fue nada distinto que el asumir la forma de su ser-consabido. Descomponer [*auseinanderlegen*] una representación en sus momentos originarios es un regresar a sus momentos, que por lo menos no tienen ya la forma de la representación previamente hallada, sino que constituyen la propiedad inmediata del sí mismo. Ciertamente, este análisis llega nuevamente sólo a *pensamientos* que ellos mismos son determinaciones consabidas, fijas y quietas. Pero lo *separado* [i.e. el entendimiento y sus determinaciones] y lo inefectivo mismo es un momento esencial; pues sólo porque lo concreto se separa y se vuelve algo que no es realmente efectivo, es lo que se mueve a sí” (Phä, GW 9: 27; trad. 91). Desde esta perspectiva, la filosofía especulativa debería habitar entre aquellos elementos provistos y *esparcidos* por el entendimiento y (re)articularlos conforme a su dialéctica inmanente, suprimiendo así la exterioridad que guio el movimiento del análisis, exterioridad que, no obstante, es condición o momento del movimiento inmanente de las formas.

<sup>616</sup> Vid. J. Pérez de Tudela, ‘Certeza sensible y Percepción’, op. cit. (2010).

<sup>617</sup> Satisfacción que, como señalamos en el capítulo 4 de la primera Sección, puede comprenderse según el dinamismo inmanente de la vida, su realización como conocer y saberse a sí como sujeto o espíritu: “Hegel had argued that Spirit’s final “satisfaction” was in a kind of self-consciousness, not reflective in the traditional sense and not the awareness of a subject-substance, but the comprehensions of its own subjectivity, a comprehension possible only as a result of interconnected and *ongoing* attempts at selfdefinition” (R. Pippin, *Hegel’s Idealism. The satisfactions of Self-Consciousness*, op. cit., p. 247). Es imposible no relacionar esta idea de una “satisfacción” del pensar con las palabras finales de Enz, donde, a propósito del silogismo de la idea de la filosofía, Hegel no sólo sostiene que la idea, en tanto espíritu absoluto, se acciona y se produce a sí misma, sino que también se *goza*. Este aspecto de goce, y por tanto de deseo, nos remite a la idea de lo absoluto y verdadero como “un juego del amor consigo mismo” (Phä, GW 9: 19; trad. 75) que probablemente Hegel, desde su aproximación al neoplatonismo y Hölderlin, pudo haber visualizado en el Banquete y el Fedro de Platón; aunque fundamentalmente, por cuanto se trata de un juego *consigo mismo*, en la Ética de Aristóteles: “la mejor actividad de cada facultad es la que está mejor dispuesta hacia el objeto más excelente que le corresponde, y esta actividad será la más perfecta y la más agradable. Pues toda sensación implica placer (y esto vale,

que aquello que al pensar le es extraño y contingente sea abstractamente desechado, sino que, más bien, esto queda asumido en lo que tiene de realmente efectivo o racional, mientras que el estar en tanto apariencia atañe solamente a la existencia singular del individuo contingente y a todo el orden de vivencias en el que puede apercibirse empíricamente en la facticidad... pero nada de esto reclama un “tratamiento científico”, salvo las categorías que, siendo utilizadas para explicar la condición de aquella existencia singular, la trascienden: p.ej. ‘existencia’; ‘singularidad’; ‘contingencia’, etc. Ellas sí deberían ser tematizadas en un conocimiento lógico, en la medida en que allí obtendrían justificación y necesidad absolutas; su irreductibilidad en y pertenencia al reino de lo verdadero.

Ahora bien, sería absurdo sostener que el pensar pueda encontrarse cabe sí fundido inmediata e indistintamente en el mundo de la contingencia, i.e., aquello que, por así decir, constituye su estar-fuera, diseminado en la masa sustancial. El origen romántico-sustancial es un origen perdido desde siempre, donde no cabe el retorno sino la reconstrucción de un mundo en tanto segunda naturaleza: la cultura, i.e., la *vida historizada* por la intervención práctica y el conocer de los pueblos.<sup>618</sup> Porque el pensar debe *reconocerse* en su mundo para pensarse como *contenido* en ellas, debe abandonar sus determinidades inmediatas y trasladarlas al elemento de la autoconsciencia, pues sólo allí son determinidades puestas libremente por el sí mismo y su conexión puede ser comprendida como un movimiento de autodeterminación. A su vez, esto implica cierta reconfiguración de la realidad misma que vimos a propósito del sentido especulativo del concepto de *trabajo* presente en la sección Autoconsciencia. En este mismo respecto, Hegel *aplaude* la operación del entendimiento: el separar y mantener la diferencia, pues es el momento de la *determinación* y la *particularización* de aquello que la universalidad conceptual debe comprender en sí como su ser-puesto; o de otra forma: es en la propia separación de las determinaciones donde se encuentra potencialmente el movimiento y la vida de la reflexión esencial, no en las cosas tal como se presentan inmediatamente<sup>619</sup>:

---

igualmente, para el pensamiento y para la contemplación), si bien es más agradable la más, y la más perfecta es la del órgano bien dispuesto hacia el mejor de los objetos, y el placer perfecciona la actividad [*enérgeia*]” (LX 1174b20). Igualmente, esta idea se encuentra en la Ética de Spinoza como “*Amor Dei intellectualis*” (vid. Düsing, op. cit., 1986, p.103)."

<sup>618</sup> Duque subraya la dimensión técnica del conocer en Hegel, considerado como realización de la razón en el mundo: “El (presunto) mundo objetivo (la naturaleza material elevada a plano lógico) ha sido ya penetrado enteramente por la idea del conocer [...]. Y a su vez, el (presunto) mundo exclusivo del sujeto (la encarnación de la ley moral en la persona libre), *el deber ser*, ha sido penetrado ya totalmente al final de la *objetividad*, donde se abre como *fin cumplido*. O dicho de otra manera, el bien abstracto se cumple como *trabajo real* y el mundo externo se reconoce en el proceso *científico*” (“La difícil doma de Proteo”, en Hegel. *La especulación de la indigencia*, op. cit., pp. 111–37 (pp. 127–128).

<sup>619</sup> Žizek subraya este pasaje a propósito de su interpretación de la subjetividad como herida o fisura de la sustancia (un “Big-bang primordial”), como un punto de no-retorno (la instauración de una suerte de virtualidad sin realidad más allá), a partir de una totalidad sustancial imposible: el “más poderoso de los poderes”, el poder de destruir la unidad de lo Real, instalando violentamente el dominio de los *membra disjecta*, de los *phaenomena* en el sentido más radical del término. La “noche” del “puro Yo”, en la cual aparecen y se desvanecen “representaciones fantasmagóricas” desmembradas y desconectadas, es la manifestación más elemental del poder de la negatividad” (Žizek, *El espinoso sujeto*, op. cit., p. 42).

“La actividad del separar es la fuerza [*Kraft*] y el trabajo del *entendimiento*: el más grande y asombroso de los poderes o, más bien, el poder absoluto. El círculo que reposa cerrado dentro de sí y que sostiene sus momentos como sustancia es [meramente] la relación inmediata y por eso no tiene nada de asombroso. Pero que lo accidental como tal, separado de su entorno [i.e.] lo ligado que sólo es algo realmente efectivo en conexión con otro [la sustancia inmediata], gane un estar propio y una libertad particularizada, es la potencia [*Macht*] descomunal de lo negativo; es esto la energía del pensar, del puro yo” (Phä, GW 9: 27; trad. 91).

En tal sentido, la representación consignaría la *primera forma del abandono de la sustancia*, constituyendo como tal un paso irreductible para el reconocimiento de sí como sujeto en la objetividad; la reflexión y el entendimiento han descompuesto y diferenciado la unidad indiferente (*gleichgültig*) de la masa sustancial y le han dado una forma inteligible universal (sustancia *espiritual*: sustancia referida al conocer finito, espíritu potencial), por más que se trate de una universalidad abstracta: “si la actividad que termina con el estar [i.e. que la lleva a algo representado] es la mediación inmediata o que esta-ahí [*daseiende*] y con esto sólo el movimiento del espíritu particular [encerrado en su particularidad] que no se concibe, entonces, contrariamente, el saber se dirige contra la representación que ha resultado de esta actividad, contra el ser-consabido; es este el hacer del *sí mismo universal* y el interés del *pensar*” (Phä, GW 9: 27; trad. 91). Entonces, es esta forma de la inteligibilidad, que Hegel caracteriza como un retrotraer lo efectivo a lo posible, aquello que la filosofía “acoge” (interioriza) como materia a desarrollar, como objeto de una transposición. Mas tal objeto no es desarrollado como una representación proveniente de lo empírico y perteneciente a un individuo pues, p.ej., no es lo más importante aquello que Kant como individuo critica de la metafísica de Wolff, sino lo que esta crítica expresa en lo relativo al desarrollo del pensamiento, que es el interés de la filosofía. El diverso y amplio conjunto de representaciones presentes en la conciencia como su patrimonio inteligible inmediato (el conocer proveniente, y por tanto contrapuesto, a la sustancia), debe ser comprendido por el conocer filosófico como *lo espiritual en sí* (primera negación), carente aún de autoconsciencia (*para sí*; segunda negación), pues presenta los conceptos de la ciencia como representaciones opinadas:

“En sí esto ya ha ocurrido: el contenido es la efectividad que ha sido borrada y convertida en posibilidad, es inmediatez doblegada [hecha representación en tanto objeto del conocer finito]. En tanto es algo *pensado*, es el contenido *propiedad* de la sustancia [es sustancia espiritualizada, en sí objeto del conocer]; el estar ya no debe invertirse más en la forma del *ser en sí*, ni tampoco lo que es meramente originario, ni lo que está hundido en el estar; más bien lo que se encuentra ya

---

Zizek va aún más lejos al identificar la reflexión con la locura del “todo orgánico” de Spinoza y Schelling (ibíd., pp. 105ss).

*interiorizado en sí [erinnerte Ansich]* debe invertirse en la forma del *ser para sí [...]*. / Lo que el individuo [que quiera conocer filosóficamente] se ahorra en este movimiento es tener que asumir el *estar*, pero lo que aún resta [“y requiere de una transformación cultural más alta” añadió Hegel en 1831] es la *representación* y el trato *consabido* con las formas” (Phä, GW 9: 26; trad. 88-89).

Se ha llevado a cabo el movimiento de trasladar la sustancia a la autoconsciencia, pero el carácter de esa autoconsciencia es *finito* e *inmediato* (es espíritu bajo una forma *aún* sustancial), y por tanto permanece contrapuesta a la sustancia. Tal es el conocer finito entendido como un todo: la contraposición entre representación y lo en sí, el saber tal como aparece a la conciencia en la experiencia. Desde aquí, la asunción de la filosofía debería, en términos generales, remitir a sí aquello que se ha encerrado en el terreno de la autoconsciencia finita o reducir la exterioridad que la representación exhibe en lo relativo al en sí. De esta manera *el contenido mismo sería aquello que se piensa como determinación autoconsciente, i.e. como el pensamiento o la forma de las cosas mismas*. De este modo “la ciencia contiene al *pensamiento en la medida en que él es, precisamente de la misma manera, la cosa [Sache] en sí misma*” (WdL, GW 11: 21; trad. 199). Pero, como se señaló, esto requiere que la filosofía no se relacione directamente con las determinidades inmediatas, sino que obtenga el “material a trabajar” de la reflexión y el entendimiento, reduciendo en ellas su finitud i.e. aniquilando los límites de la autoconsciencia individual y opinante tal que se entregue al movimiento del *individuo universal*.

## Recapitulación

Se ha procurado caracterizar detalladamente aspectos centrales del conocer finito, entendiéndolo como un conocer que ofrece lo verdadero en el modo de una *apariencia subjetiva*, particularmente bajo la forma de la representación, que es el material del que dispone la reflexión racionante a la hora de determinar exteriormente el contenido absoluto de la filosofía. Sin embargo, sorpresivamente, la propia representación (y junto con ello, la reflexión racionante), resultó ser un momento crucial para llegar al pensamiento de la cosa: un momento intermedio entre la vida sustancial y la vida del concepto: el espíritu que surge *inmerso en la sustancia y desde ahí se independiza de ella*. Por este motivo, el aparecer del contenido del saber como conciencia contiene ya los conceptos propios de la ciencia y ella debe extraerlos desde ésta y tematizarlos en conformidad con su naturaleza conceptual: el conocer finito es coextensivo a la ciencia misma, la cual lo comprende como datitud a reducir y reconstruir racionalmente. Avanzamos a través de los siguientes pasos:



1. Caracterización del tipo de racionalidad que efectúa, a modo de un prólogo, una anticipación del contenido a tematizar en el desarrollo del texto, junto con la delimitación entre lo verdadero y lo falso, desde donde excluye posiciones divergentes a la suya. Su juicio no descansa en un tratamiento del contenido sino en la opinión subjetiva y contingente del autor.
2. Nos concentramos en el criterio del juicio ejercido por la forma de racionalidad mencionada. Nos aproximamos a los momentos del Espíritu Subjetivo considerados en su devenir, para luego, en la descripción del proceso de formación de un juicio libre de la cosa, referirnos al *saber representativo* en su conexión con la *opinión*. Especialmente importante ha sido la diferenciación entre las formas en que el contenido absoluto aparece para el conocer: la intuición, la representación y el pensamiento.
3. Conectamos la forma de racionalidad finita con un concepto amplio de *experiencia* que incluye el momento del conocer que se independiza de ella. Para ello, nos detuvimos en la relación entre experiencia, filosofía y conocer finito, desde donde resultó que la sensibilidad, la representación y el pensamiento son tres formas en que el contenido absoluto aparece. Posteriormente, elaboramos un concepto más específico de racionalidad finita, entendida como “raciocinar” o “pensar reflexionante”. Después, remitimos los presupuestos empíricos del raciocinar a través de la distinción entre un lo “consabido” y lo “conocido”. Finalmente, tanto la representación como la forma de racionalidad que opera en base a ella se reveló como una estofa para la operación de transposición de la filosofía. De esto modo, la representación se posicionó como una suerte de término medio entre la sensibilidad y el pensamiento, de manera que el conocer finito, el cual exhibe en sí la oposición entre representación y lo en sí, hace aparecer, insuficientemente, el contenido genuino de la ciencia, y es coextensivo a ella.

## Tránsito

Corresponde al próximo capítulo ver el modo en que las representaciones del conocer finito pueden efectivamente ser vinculadas con el pensamiento, lo cual es tarea de la filosofía. En cualquier caso, el sentido del movimiento va de la sustancia al concepto a través de la representación, la reconducción de la representación a lo concreto no es, en ningún caso, una vuelta a la inmediatez de la vida sustancial.



### Capítulo 3. Aclarando metáforas del pensamiento. La operación de la filosofía

“De este modo, es entonces lo *intelectivo* [*Verständigkeit*] un devenir; y en tanto devenir, es *racionalidad*”.

Tras haber explorado en detalle los diversos momentos del conocer finito, obteniendo con ello un concepto operativo de representación, corresponde dirigirnos ahora a la conexión específica de representación y concepto. De otro modo, si anteriormente mostramos el contenido único desde la conexión sensibilidad-representación (-pensamiento), ahora corresponde hacer lo mismo desde la conexión (sensibilidad-) representación-pensamiento. Pues bien, ¿qué es lo sostenido por Hegel al señalar que la filosofía pone pensamientos, categorías y, más determinadamente, conceptos, en el lugar donde el entendimiento y la reflexión fijan representaciones? Desde luego, no se trata ni de que la filosofía ponga algo nuevo, ni tampoco de que restablezca las formas inmediatas de la experiencia, que simplemente ofrecen una estofa carente de tratamiento conceptual. En este respecto, Hegel sostiene que “las representaciones pueden, en general, ser consideradas como *metáforas* de los pensamientos [*Gedanken*] y conceptos” (Enz, §4n.), e.d. las representaciones están *en el lugar* de los pensamientos y conceptos, en vez de ellos. ‘Metáfora’ (transferencia) mienta un “llevar más allá” de algo, presentarlo en *diferido* de modo que éste *extienda su presencia*<sup>620</sup> a un área a la que no pertenece

---

<sup>620</sup> Derrida (‘La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico’, en *Márgenes de la filosofía*, 5 ed (Madrid: Cátedra, 2006), pp. 247–311) interpreta con agudeza esta operación como constitutiva del discurso filosófico por cuanto pone en juego el movimiento referencial de extrañamiento-apropiación en que consiste la presencia (*logos*). La posibilidad de la metáfora vendría dada allí donde la intimidad y profundidad del sentido aún no han sido *alcanzados*; sin embargo, Derrida invierte el problema desde una perspectiva gramatológica (no logocéntrica): la metáfora es más bien *espaciamento* y *temporización* sin disciplina, el diferimiento del sentido mismo, movimiento negativo sin *Aufhebung*. Ahora bien, según su análisis, desde una óptica logocéntrica, la historia de la filosofía sería el despliegue de aquellas metáforas que desplazan y a la vez buscan el sentido originario perdido, una *metaforología*: “la generalización de la metáfora puede significar esta *parousia*. La metáfora es entonces comprendida por la metafísica como aquello que debe retirarse en el horizonte o en el fondo propio y acabar por reencontrar allí el origen de su verdad. El giro del sol se interpreta entonces como círculo especular, retorno a sí sin pérdida del sentido, sin gasto irreversible. [...] El discurso filosófico —en tanto que tal— describe una metáfora que se desplaza y reabsorbe entre dos soles [recordemos: un *mismo* contenido, aquí: oriente, lo sensible, occidente, el concepto]. Este fin de la metáfora no es interpretado como una muerte o una dislocación, sino como una *anamnesis* interiorizante (*Erinnerung*), una recolección del sentido, un relevo de la metaforicidad viva en una propiedad viva. Deseo filosófico —irreprimible— de resumir – relevar – interiorizar – dialectizar – dominar la desviación metafórica entre el origen y ella misma, la diferencia oriental. [...] La metáfora es, pues, determinada por la filosofía como pérdida provisoria del sentido, economía sin daño irreparable de propiedad, rodeo ciertamente inevitable, pero historia con vistas y en el horizonte de la reapropiación circular del sentido propio” (ibíd. (2006), pp. 308-309). De acuerdo con esto, Hegel habría radicalizado esta disposición de la metafísica al hacer del extrañamiento lo constitutivo de la intimidad, al trasladar-purificar la metáfora hacia el interior del sentido. Pero en Hegel la filosofía no está sobre aquello que inscribe en el sentido, precisamente eso es lo que hemos venido explorando. No hay un criterio externo que pudiese contener definitivamente el extrañamiento del sentido: el propio gesto de la inscripción en el sentido repite y desplaza la metaforología, de modo que va asumiendo la propia diseminación del régimen metafórico (cfr. ibíd. (2006), pp. 267-207). Así, el discurso filosófico es (por suerte) alcanzado por el desorden que se siente llamado a ordenar. La tensión descrita por Derrida es constitutiva de la filosofía en cuanto textualidad histórica (cfr. F. Duque, ‘El tiempo del

necesariamente, una suerte de distancia que puede, según se mire, robustecer o pervertir la significación de un término al liberarlo de la remisión unívoca de su prisión-signo<sup>621</sup>; de ahí proviene el rendimiento *aclarativo* que usualmente le atribuimos. Esto, en principio, implica que quien posee una representación no sabe *inmediatamente* cuál es su “significado para el pensar, no [...] conoce sus pensamientos y conceptos”; pero al mismo tiempo, tener pensamientos y conceptos no implica necesariamente “saber cuáles son sus correspondientes representaciones, intuiciones y sentimientos”. Ahora bien, esto señala una *tarea*, pero también cierta *exigencia* a la filosofía. A partir de esto comprenderemos la asunción del conocer finito en vinculación con un concepto específico de dogmatismo propio del formalismo moderno. Entonces nos encontraremos en posición de ingresar en el sentido escéptico de Phä, con lo que el segundo modelo de asunción quedará suficientemente caracterizado.

1. Comenzaremos estableciendo concretamente la tarea propia de la filosofía en relación con la aparición finita de su contenido. En términos generales, dicha tarea consiste en descubrir los pensamientos encubiertos por la acción de los sentidos y la reflexión finita (representación). A propósito de este problema entenderemos el concepto de “pensamiento objetivo” como una *a priori* en las cosas mismas o una inmediatez mediada.
2. Sin embargo, una concepción tal implica al mismo tiempo una exigencia férrea para el conocimiento filosófico: la de mantenerse referido al conocer proveniente de la experiencia, pues la interioridad científica sólo se da en referencia a éste.
3. Por tanto, se trata de reducir la finitud del saber finito para obtener *de él* el contenido de la ciencia. En la medida en que la esfera de la finitud es entendida por Hegel como un dogmatismo proposicional de carácter *moderno*, la irrupción de la filosofía consiste en la lucha contra este dogmatismo, que no obstante transforma su contenido al asumirlo. Es aquí donde situamos la operación de asunción del conocer.

---

*lógos*. Consideraciones sobre el lugar sistemático de la historia de la filosofía en Kant y Hegel.’, *Daimón. Revista de Filosofía*, 2002, 7–19; *Los destinos de la tradición. Filosofía de la Historia de la filosofía* (Barcelona: Anthropos, 1989).), pp. 18-27, 30-35, 80-112.

<sup>621</sup> Derrida (‘El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel’, en *Márgenes de la filosofía*, op. cit., pp. 103–44 (p. 117).) remite al 493a del *Gorgias* de Platón.

## 1. De la representación al pensamiento

Si la representación es una metáfora del pensamiento, la tarea de la filosofía sería algo así como “explicar” el *sentido de la metáfora*, i.e. cómo la representación puede valer como un pensamiento, lo que hay de conceptual en ella. Hegel denomina a esta operación como un *traducir o transponer* (*Übersetzen*),<sup>622</sup> lo cual se conecta con el sentido de nuestro problema, como ya anunciamos en el marco general. Pues bien, en el capítulo anterior señalamos que las formas inmediatas del contenido-uno (la sensible inmediata o intuición, la inteligible inmediata o representación), se caracterizan por hacer aparecer el contenido-uno como algo exterior al conocer mismo, así como también por atomizar las diversas determinidades del contenido; con esto, el conocer se constituye como un acto de determinación subjetiva que Hegel llama “opinión”. Pero al mismo tiempo, es desde estas formas inmediatas, particularmente la segunda, que el conocer debe saberse en su intimidad con el contenido-uno. Cabe detenerse un poco en esta suerte de “prioridad” de la representación respecto a la intuición en lo que se refiere al paso de las formas inmediatas del conocer al concepto.

En primer lugar cabría mencionar algo que salta a la vista: la representación comporta ya una cierta forma de “asunción” de la intuición, y en virtud de ello es algo *disponible* para el acto subjetivo de determinación. Porque es una forma *inteligible*, se encuentra más próxima al concepto. Pero además Hegel da una explicación desde una perspectiva formativa: el filósofo diferencia la formación de la conciencia moderna y de la antigua precisamente a través del modo en que la sustancia se presenta en ellas: mientras que la formación de la “conciencia natural” de los antiguos consistía en un elevarse del trato inmediato con la sustancia, i.e. un llevar la inmediatez a la forma del pensamiento (representaciones y conceptos generales) que se expandía por toda la esfera del estar en general; el pensamiento moderno se encuentra “con la forma abstracta ya preparada”, lo que quiere decir que la conciencia posee en sí, de modo inmediato, un patrimonio de carácter representacional y conceptual: lo consabido. Así, lo abstracto ya no brota del estar concreto sino que se saca inmediatamente del interior del sujeto y se lo aplica al estar entendido ahora como algo que sólo es subjetivamente. Este es el motivo por el cual Hegel considerara que la sustancia moderna es ya sustancia *espiritual*, representada, y lo que cabe hacer desde allí es negar nuevamente lo que allí se conserva de la forma sustancial:

“Debido a esto, el trabajo no consiste ahora tanto en purificar al individuo desde el modo inmediato sensible para llevarlo a la sustancia pensada y pensante, sino más bien se trata de lo contrario:

---

<sup>622</sup> Enz §5: “Daß der wahrhafte *Inhalt* unseres Bewußtseins in dem Übersetzen desselben in die Form des Gedankens und Begriffs *erhalten*”.

infundirle espíritu y realizar efectivamente la universalidad a través del asumir de los pensamientos fijos y determinados” (Phä, GW 9: 28; trad. 93).

En este sentido, aquello que en la representación se encuentra *subjetivamente escindido* en el concepto está *objetivamente conectado*, pues *el concepto consiste en llevar la representación a la cosa misma*.<sup>623</sup> Sin embargo, la representación sólo puede valer como un pensamiento en la medida en que el conocer se aleje de un comportamiento raciocinante fundado en una reflexión exterior y aniquile las formas fijadas por el entendimiento, pues estos factores impiden que la representación, un “pensamiento” consabido y exterior a la sustancia, devenga concepto; no la naturaleza misma de ambas formas. De aquí que Hegel señale expresamente que “la ciencia presupone la liberación de la oposición de la conciencia” (WdL, GW 11: 21; trad. 199), pues la conciencia consiste precisamente en esta escisión del conocer y lo en sí.<sup>624</sup> Por este motivo dijimos que la representación exhibe *ya* los contenidos del pensar, pero “metafóricamente”, lo que equivale a decir: sin una *clarificación suficiente*, sólo de acuerdo a un sentido finito, pues se los afirma como consabidos, siendo su significado algo presupuesto.

Ahora bien, si, tal como señala el Prólogo a Phä (GW 9: 26; trad. 89), el estar inmediato ya ha sido *abreviado en figuras del conocer finito* (representaciones determinadas, particularizadas, de la conciencia), las cuales lo presentan asumido bajo la forma de la familiaridad, *la ciencia debería constituirse como una forma de negación de estas abreviaciones*, que, por lo demás, conservan en sí su inmediatez (el en sí para la conciencia) pero como contenido abstracto de la conciencia (como objeto de su *opinión*). Esta negación —que caracterizaremos posteriormente como una *reducción escéptica*<sup>625</sup>— equivale a un “montarse” sobre la representación y disolver lo que ella tiene de *fijada*. Esta es precisamente la transmisión de la ciencia a lo ante-científico, tal como fue anunciada en el marco general. Así, la reflexión raciocinante podría ser remitida al contenido mismo de la sustancia, “que tiene más bien forma [reflexión<sup>626</sup>] en él mismo e incluso sólo a través de ésta tiene animación [*Beseelung*] y enjundia”, de modo que es la forma del contenido mismo “la que se transforma de pronto en apariencia de contenido y con ello en algo exterior a esta apariencia [i.e. deviene oposición de la conciencia]” (WdL, GW 12: 17).

---

<sup>623</sup> cfr. Sánchez de León Serrano, J. M., ‘Signo y sujeto lógico en Hegel’, *Estudios de Filosofía*, 2008, 141–58.

<sup>624</sup> K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität*, op. cit., p.p. 205ss.

<sup>625</sup> En este punto estamos muy cerca de la tesis general de G. Varnier (op. cit. (1996)), quien, partiendo de una concepción antifundacionalista de la ciencia hegeliana, conectada con la función que ésta otorga al escepticismo, subraya que Hegel ha logrado desarrollar un concepto de ciencia que se autofunda, sin por ello afirmar una fundamentación *última*, lo cual también quiere decir: un concepto de ciencia *histórico* que no es víctima de un *relativismo historicista*.

<sup>626</sup> cfr. P. Rohs, *Form und Grund*, op. cit., p. 47.



En lo que respecta al carácter exterior de las diversas representaciones del contenido— todas ellas bajo la determinación general de “lo mío”— puede sostenerse que es sólo a partir de la asunción de su finitud que el sujeto puede llegar al conocimiento de aquello que comparte con los demás, lo universal, posibilitando algo así como un “mundo común” (una totalidad de la experiencia objetiva, digamos) a pesar de las apreciaciones individuales de cada uno. Anunciamos ya, a propósito de la Sección Autoconsciencia de Phä, el horizonte de reconocimiento y reconciliación política que esto inaugura. Ahora queremos constatar que tal universalidad corresponde a lo que Hegel entiende por concepto en tanto *esencia de las cosas mismas*:

“Si queremos hablar de las *cosas* [*Dingen*], entonces llamamos *concepto* a la *naturaleza* o la *esencia* de las mismas, y éste es sólo para el pensar. Pero de los conceptos de las cosas aún menos podremos decir que nosotros los dominamos o que las determinaciones del pensamiento, de las cuales los conceptos son el complejo (*Komplex*), nos sirven. Al contrario, nuestro pensamiento se debe ceñir a ellas y nuestra arbitrariedad o libertad no puede prepararlos según ella misma” (WdL, GW 21: 14)

Desde aquí emerge una dificultad: si la reflexión finita debe “abandonarse” a sí misma para ingresar a la sustancia y su esencia, esto implica una *renuncia a sí misma*; con esto no se ve cómo esta reflexión podría reconocerse como actividad libre en la forma inmanente al contenido mismo allí donde ha renunciado a lo que ella es, ni tampoco cómo podría ser objetiva y verdadera fuera de él, que es donde ella es lo que es sin renunciar a sí. ¿Es la asunción del conocer finito una borradura de su forma específica de reflexión? Al respecto, el filósofo sostiene que “en la medida en que el pensar subjetivo es nuestro hacer más propio e interior, y el concepto objetivo de las cosa [*Dinge*] constituye la cosa [*Sache*] misma, entonces no podemos estar fuera de tal hacer, no podemos situarnos sobre éste, ni del mismo modo tampoco podemos ir sobre la naturaleza de las cosas [*Dinge*]” (WdL, GW 12: 14). Así planteado el asunto, parece encontrarse i) la cosa (*Dinge*), ii) su interioridad esencial (la cosa, *Sache*)<sup>627</sup> y además iii) una interioridad propia del conocer finito, lo cual exhibe una suerte de *duplicación de la reflexión*. Sin embargo, es *precisamente esta apariencia aquello que define al saber tal como aparece* y por eso él no puede ir sobre ella. La interioridad esencial aparece bajo la determinidad de la cosa sustancial (*Dinge*), como el interior de una cosa empírica percibida por los sentidos, de manera que es exterior a la reflexión del conocer, que sólo se hace representaciones de aquélla. Pero la filosofía debe transponer tales representaciones fundadas en la reflexión finita a la cosa misma (*Sache*), y para ello debe aniquilar la apariencia de exterioridad característica de la

---

<sup>627</sup> El concepto de la Cosa (*Sache*) es propio de la lógica del Fundamento. Tendremos la ocasión de inquirir en su significado lógico-esencial hacia el final de esta investigación.

estructura del conocer finito, de manera que el concepto especulativo se revele como esencia del conocer y del objeto pues:

“El basamento profundo es el alma para sí, el puro concepto que es tanto lo interior de los objetos (*Gegenstände*), su pulso vital simple, como también del pensar subjetivo de los mismos. Llevar a la conciencia esta naturaleza *lógica* que anima al espíritu, que en él impulsa y actúa, tal es la tarea” (WdL, GW 21: 15).

Por este motivo, Hegel sostiene que es posible prescindir de la determinación cósmica (*Dinge*) en la captación de la interioridad esencial (la cosa en cuanto *Sache*), pues “ella [la cosa en cuanto *Dinge*] coincide con lo primero [con nuestro hacer interior más propio] porque sólo ofrece una referencia de nuestro pensamiento hacia la cosa [*Sache*], aunque sólo [como] algo vacío, ya que de otra forma la cosa [*Sache*] se establecería como regla [exterior] para nuestros conceptos; mas, justamente, la cosa [*Sache*] para nosotros no puede ser nada más que nuestros conceptos de ella” (WdL, GW 21: 14). Así el suabo logra compatibilizar la exigencia de ceñirse a la cosa en cuanto reflexión esencial del concepto, y al mismo tiempo reconocer a tal reflexión esencial como un hacer libre de lo más íntimo en el sujeto, de modo que, en la ciencia, el sujeto debe ajustarse a su propio pensar entendido como lo universal y para esto debe renunciar a su comportamiento cognitivo habitual. Esta es la misma exigencia que la planteada en la Doctrina de la Proposición Especulativa (se le pide al raciocinar *abandonar su libertad y reconocerse como la reflexión del contenido*) y, por cierto, también en la Construcción de la Pregunta del marco general. Pero en este contexto específico implica lo siguiente: si hemos mencionado que la representación conserva de lo sensible la exterioridad, la sucesión y el aislamiento, entonces tendríamos que decir que el paso necesario consiste en una reducción de ese “legado” de lo sensible en la representación, de manera que *en la posición de la objetividad quede la interconexión de lo inteligible mismo que antes sólo se mostraba como reflexión exterior a la sustancia*, i.e. nuestra reflexión identificada con la reflexión esencial de la cosa misma (*Sache*).

Esto sería “infundirle espíritu” a “los pensamientos fijos y determinados”, lo cual dotaría a los pensamientos de la consistencia y realidad propia del estar inmediato y lo sustancial, que es precisamente lo que la representación ha perdido. Se trata, en cierto sentido, de recuperar la solidez que asignamos al mundo inmediato de nuestra experiencia, solidez asignada no a pesar de su fluidez sino en virtud de ella misma. Mas tal recuperación debe darse en aquello que es absolutamente otro al mundo inmediato, pues la objetividad inmediata, la naturaleza, permanece absolutamente ajena al

vínculo que ella misma exhibe. Contrariamente, ahora se trata de *conocer* ese mismo vínculo, comprender lo compacto del estar como pensamiento, no como algo exterior a él.<sup>628</sup>

En este mismo respecto, Hegel sostendrá en la Introducción a WdL que, para el *Standpunkt* de la finitud, las formas de la lógica “caen unas fuera de otra como determinaciones fijas, en vez de ser mantenidas de consuno en unidad orgánica, no son sino formas muertas en las que ya no vive el espíritu, que *constituía* la concreta unidad viviente” (WdL, GW 11: 19; trad. 197). Lo que es necesario, por tanto, no es buscar la “esencia sustancial” que se echa en falta en tales determinidades fuera de ellas (en una “realidad” puesta más allá) sino, antes bien, considerar a ellas mismas en su unidad sustancial, pues lo permanente es el *diferenciarse* (negatividad), pero el diferenciarse está cada vez cualitativamente *determinado*: “lo que se echa en falta en las formas lógicas no es en efecto otra cosa que un basamento firme y una concreción de las determinaciones abstractas [...]. Pero la razón misma es lo sustancial o real [...] la unidad sólida, absolutamente-concreta de éstas” (WdL, GW 11: 19; trad. 197). La idea parece ser que, recuperándose la conexión entre las determinaciones del pensar, podrán éstas contar con la fluidez y solidez de la sustancia, pero ahora como contenido de la autoconsciencia del espíritu, que es expuesto en la ciencia. En el Prólogo a Phä, Hegel conecta expresamente el paso de la representación al concepto con una fluidificación de los pensamientos producida por la renuncia al solipsismo del yo finito:

“Los pensamientos devienen fluidos cuando el pensar puro, esta *inmediatez* interna, se reconoce [*erkennt*] como momento o cuando la pura certeza de sí mismo se abstrae de sí, lo que no quiere decir que se abandone o se ponga a un lado, sino que renuncie a lo *fijo* de su autoponerse: tanto lo fijo de lo concreto puro, lo cual es el yo mismo en oposición al contenido diferenciado [el yo que opina desde fuera de su objeto], como también lo fijo de lo diferenciado [de las representaciones que el yo se forma y fija], que está puesto en el elemento del pensar puro, formando parte de la incondicionalidad del yo. A través de este movimiento los pensamientos puros devienen *conceptos* y son por vez primera aquello que verdaderamente son: automovimientos, círculos; aquello que es su sustancia: esencialidades espirituales” (Phä, GW 9: 28; trad. 93),

El concepto de “esencialidad espiritual” en su sentido fenomenológico será importante para nosotros, y tendremos ocasión de profundizar en él. En este momento debemos señalar solamente que él hace

---

<sup>628</sup> En este sentido, Hegel sostiene que es el pensamiento aquello que i) determina al estar, ii) disuelve su determinación y iii) mantiene la conexión entre lo determinado y lo que se disuelve: “Precisamente porque el estar es determinado como especie [como idea] es el pensamiento simple; el *nous*, la simplicidad, es la sustancia. En virtud de su simplicidad o de su igualdad consigo mismo, aparece ella como algo fijo y permanente. Pero esta igualdad consigo mismo es asimismo negatividad [reflexión inmanente o sujeto]; a través de esto transita aquel estar fijo a su disolución. Primeramente, la determinidad sólo parece ser en la medida en que ella se refiere a *un otro*, y su movimiento le es provisto por una violencia extraña; pero que ella tiene en ella misma su ser-otro, y es automovimiento, está justamente contenido en aquella *simplicidad* del pensar mismo; pues esta simplicidad es el pensamiento que se mueve y diferencia a sí mismo y la interioridad propia: el *concepto* puro” (Phä, GW 9: 40; trad. 117). Volveremos sobre esta idea.

referencia a una peculiar forma de entender el “pensamiento” (como Cosa o *Sache* en tanto unidad de pensar y ser), que sólo es posible allí donde se ha ejecutado la asunción y la transposición del conocer finito en la ciencia. Una vez que Hegel muestra que la actividad del sujeto debe, de algún modo, ingresar en la posición de la objetualidad al reducir en el conocer la oposición de la conciencia, las *cosas mismas* se muestran como manifestaciones de *pensamientos*. De este modo, al conocer el pensamiento se capta cierta *mediación inherente a lo inmediato mismo* o, al revés, se capta al objeto como una *inmediatez mediada*. La idea involucra, al menos, dos aspectos: i) que el objeto que se presenta inmediatamente contiene en sí mismo una mediación de carácter conceptual; y ii) que el conocimiento de lo inmediato contiene un proceso mediante el cual se desarrolla su mediación, hasta que ésta aflora como concepto en la inmediatez. Es este último aspecto el que nos interesa por el momento (dejamos el otro para 1.2.), pues enfatiza el problema del paso de la representación al concepto ¿cómo acceder a la mediación conceptual desde lo inmediato?

### 1.1. Llegar al *a priori* en las cosas mismas

El modo de presencia que el pensamiento tiene en la objetividad se constituye como la mediación de la objetividad en sí misma, su forma inmanente. Desde aquí podemos reconocer en Hegel cierta concepción *no psicológica del a priori*, que mediaría la inmediatez de lo que aparece en la objetividad misma. Esta mediación es entendida por Hegel como una especie de hacer “trascendental”<sup>629</sup> del concepto universal o espíritu en un sentido que ya debería ser comprensible, al menos en sus líneas generales. Queremos destacar ahora que, en cuanto automovimiento, el propio concepto contiene en sí mismo los momentos de la unidad sustancial y de la reflexión esencial, vale decir, de la identidad y la diferencia:

“En parte, el concepto es *un* concepto y al mismo tiempo, en primer lugar, es *el* concepto en él mismo, siendo sólo uno y basamento sustancial. Pero por otro lado, es él también concepto *determinado*, cuya determinidad en él es eso que aparece como contenido. Pero la determinidad del concepto es una determinación de la forma de esta unidad sustancial [i.e. de su reflexión en sí], un momento de la forma en cuanto totalidad, *del concepto mismo*, que es el basamento de los conceptos determinados” (WdL, GW 21: 17).

---

<sup>629</sup> Entendemos “trascendental” no en un sentido estrictamente kantiano, sino como consumación y asunción de su concepción de lo trascendental. En este mismo sentido han argumentado Gadamer (‘La idea de la lógica de Hegel’, en *La Dialéctica de Hegel*, op. cit., pp. 75–107.), Claesges (U. Claesges, *Darstellung des erscheinenden Wissens. Systematische einleitung in Hegels Phänomenologie des Geistes* (Bonn: Bouvier, 1981), pp. 13-46) y, desde un plano algo más subjetivo, Pippin (*Hegel’s Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, op. cit., pp. 1-41).

Ahora bien, el *acceso a esta mediación* presente en lo inmediato supone, a su vez, una *mediación referida a nuestra capacidad de acceder a este automovimiento*, referida al conocer finito mismo, que es donde los pensamientos aparecen cubiertos de apariencia. Se trata, fundamentalmente, de “liberarse de las ocurrencias propias que se dirijan al ritmo inmanente del concepto, de no intervenirlo por medio de la arbitrariedad o alguna sabiduría adquirida [de otro lado]; esta continencia es ella misma un momento esencial de la atención al concepto” (Phä, GW 9: 42; trad. 121). Se trata, en suma, de no mezclar aspectos pertenecientes a un conocer fundado en la reflexión exterior con aspectos pertenecientes a una reflexión del contenido absoluto mismo. En este respecto, una de las características más propias del enfoque hegeliano es, como hemos señalado, *considerar la coextensividad de ambos niveles del conocer*,<sup>630</sup> *de manera que la distancia entre uno y otro radique exclusivamente en el comportamiento del saber, en su grado de formación, y no en la naturaleza del objeto mismo.*

Ahora bien, si el contenido único ofrece una suerte de “doble” mediación referida a dos planos diferentes pero coextensivos (por el lado del conocer finito, se encuentra la mediación de las formas finitas del conocer, por el lado de la ciencia se encuentra la mediación conceptual exhibida en el objeto mismo), entonces lo que debe suceder para ir desde la primera a la segunda forma de mediación es que el saber al que da lugar la primera sea negado o reducido en toda su extensión; precisamente en la medida en que este saber se constituye como una “impaciencia de la reflexión antojadiza [*einfallenden Reflexion*]” (WdL, GW 21: 19) que da por supuesto aquello que primeramente debería investigar. No es difícil ver desde aquí que esta tarea es la de una exposición filosófica introductoria, pues se trata de conducir a la ciencia al individuo que quiere conocer lo verdadero a partir de lo que inmediatamente se le ocurre; de manera que sólo mostrándole a éste que *sus* presuposiciones y opiniones son insuficientes para conocer el objeto de la filosofía es que puede llegar a comprender la necesidad de otro modo de conocimiento en el que *eso mismo* que él quiere conocer sea efectivamente conocido.<sup>631</sup>

Si desde sus inicios la filosofía se caracterizó por su capacidad de *asombro* ante lo evidente (*physis*), esto debería reflejarse en un nuevo contexto: ya que “los objetos lógicos, así como sus expresiones, se encuentran en la formación cultural algo así como del todo consabidos (*Allbekanntes*)”, i.e. *parecen* ser del todo *evidentes* pues “¿qué es más consabido que las determinaciones del pensamiento de las que hacemos uso en todos lados, que salen por nuestra boca en cada frase cuando hablamos?” (WdL, GW 21: 12); y que por esto bien podría desatarse en el

---

<sup>630</sup> Cfr. F. Duque, ‘Acceso al reino de las sombras’, en G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, op. cit. pp. 63-72.

<sup>631</sup> H. F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, op. cit., pp. 33.

individuo cierta “impaciencia el tener que ocuparse aún con lo consabido; (WdL, GW 21: 12), la filosofía, si es *crítica*, debe suscitar en el individuo perplejidad ante sus certezas más básicas. Esta perplejidad suscitada por la filosofía es la condición de su propia aparición en la formación ya que permite que el individuo abandone la forma inmediata mediante la que *dispone* contingentemente del contenido absoluto para que pueda captar cómo en ella está *involucrada la actividad esencial del pensar*:

“La actividad del pensar que actúa en todas nuestras representaciones, fines, intereses y acciones trabaja, como dijimos, inconscientemente [*bewußtlos*]; lo que nuestra conciencia tiene ante sí es el contenido, los objetos de las representaciones, eso con lo que se llena el interés. Según esta relación [de la conciencia], valen como *formas* que sólo están en la *enmundia*, pero que no son la *enmundia* misma. Mas [...] la *naturaleza*, la propia *esencia* o aquello que verdaderamente *permanece* y es *substancial* en la multiplicidad y la contingencia del aparecer y de la exteriorización [*Außerung*: también declaración, opinión] pasajera es el *concepto* de la *cosa*, i.e. lo universal en ella misma” (WdL, GW 21: 15).

De acuerdo con lo anterior, el pensamiento —tal como el ser del ente en Heidegger— tiene la peculiaridad de “ocultarse” en la sombra de aquello que él mismo posibilita (aún está por verse qué clase de *lógica* expresa estas operaciones), sólo así es posible desligarse de su atención explícita para atender las ocupaciones contingentes provenientes de la experiencia histórica específica, donde la universalidad del concepto adquiere la forma de lo empírico, permitiendo con esto que se entrometan determinaciones pertenecientes al estar singular de cada individuo. A partir de este modo singular de sentir y representar, el individuo declara que ‘algo *es algo*’, siendo esta *seguridad* y *evidencia* aquello que la filosofía debería cuestionar en primer término. Hegel sostiene en su *Reseña a Solger* (*Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel*): “saber lo que se dice, es algo mucho más raro de lo que se *opina* [subrayo]; y es con la mayor injusticia que la acusación de no saber lo que se dice se toma por la más dura”<sup>632</sup> (Werke 11: 249).

---

<sup>632</sup>vid. F. Duque, ‘Hegel. Alabanza del Saber, menosprecio del individuo’, *Eikasia: revista de filosofía*, 15 (2007), 4–17 (p. 8). Hay un bello ejemplo de lo que, en la reseña a Solger, Hegel sólo anuncia. En la segunda edición de la *Lógica del Ser*, el suabo se dirige contra la representación habitual de la infinitud, que simplemente excluye a lo finito de la infinitud, desembocando con esto en un progreso infinito indefinido de la finitud. Hegel pide, valga el oxímoron, *simplemente lo más difícil*, atender a lo que *se dice*: “nada puede ser puesto sin lo otro, lo infinito sin lo finito, esto sin lo infinito. Cuando se *dice* que lo infinito es propiamente la negación de lo *finito*, con ello viene entonces *pronunciado* lo finito mismo; para la determinación de lo infinito *no se puede prescindir* de eso. Para encontrar la determinación de lo finito en lo infinito sólo se requiere *saber lo que se dice*” (WdL, GW 21: 131). Ahora, ¿qué es lo que impide captar lo que se dice, si somos “nosotros” quienes lo decimos? Precisamente el hecho de opinar que lo que la cosa es nos pertenece, o le pertenece a nuestra opinión de lo que es: anticipar su significado en vista de nuestra representación. Es ahí donde se filtra la red representacional que impide un uso crítico de los conceptos, y nos lleva a desatender los conceptos que estamos pronunciando, para simplemente utilizarlos como medio para la transmisión de nuestras certezas.



Ahora bien, debido a que en la experiencia inmediata no nos hallamos ante conceptos, pues “éste no es sensiblemente intuido ni representado”, entonces “la cosa [*Sache*] que es en y para sí, el logos, la razón de eso que es”, vale decir, “la verdad de eso que *guía el nombre de las cosas* [*Dinge*, agr. cursivas S.M.]”, sólo puede ser “objeto [*Gegenstand*], producto y contenido *del pensar* (WdL, GW 21: 17). Con esta idea podemos agregar un sentido complementario a la perplejidad que la filosofía despierta sobre las certezas del individuo: esta perplejidad es al mismo tiempo un vaciamiento, o al menos una *suspensión*, del contenido representado, ya que si el conocer carece de material disponible para el raciocinio, está *obligado a pensar lo que éste sea*, y ello sin representaciones consabidas. Este es el sentido de lo que posteriormente Hegel llama “pensar puramente”, lo cual consiste en atender a lo que las determinaciones del pensar son en sí mismas, a su movimiento inmanente.

A partir de lo expuesto, podría parecer que aquello que lleva al conocer finito a *pensar* el objeto (i.e. el *pensamiento*) es una fuerza puramente exterior, vale decir, un hacer de la ciencia que no tiene que ver con su propio interés. Esto se aleja de la concepción de Hegel no tan sólo porque los niveles de la representación y del pensar lo son *del conocer*, sino también porque, en la medida en que se *quiere* conocer finitamente, y en el conocer finito está involucrado ya *qua* esencia una categoría del pensamiento, el devenir del conocer es el proceso mediante el cual emerge esa categoría.<sup>633</sup> En este sentido, la ciencia viene a ser la consumación de un *impulso* (*Trieb*)<sup>634</sup> latente en el conocer finito mismo, el impulso “instintivo” del concepto por darse una *realidad efectiva*, un estar conforme a su propia esencia (*Manifestation*). De este modo, en el conocer limitado por lo sustancial ese impulso opera “a sus espaldas”, de modo que él no capta cómo es que la esencialidad se abre su paso en él mismo. Naturalmente, esto se conecta con la historia de formación del conocer a la que nos hemos referido, pues el punto en que el conocer *puede reconocer* su propia esencia como pensamiento del objeto mismo acontece en un momento histórico específico, y sólo desde allí él *expone* la historia de su formación como un proceso mediante el cual la esencialidad buscaba salir a la luz, el conocer *qua* aparición se liberaba de su apariencia. A diferencia del hacer “instintivo” del conocer, en la ciencia “el contenido de lo que impulsa es sacado de la unidad inmediata con el sujeto

---

<sup>633</sup> En Phä, llega a sostener que la propia sustancia no consiste sino en un devenir espíritu, lo que se conecta con la teleología de la vida que tuvimos la ocasión de revisar: “Esta sustancia, que es espíritu, es el *devenir* [o llegar a ser] de sí misma hacia eso que el espíritu es *en sí*; y el espíritu es propiamente *espíritu* en verdad en cuanto ese devenir que reflexiona en sí y hacia sí [*in sich*]” (Phä, GW 9:429; trad. 911).

<sup>634</sup> Significativamente, Hegel señala que es un impulso de la idea aquello que lleva a la razón a conocerse en el conocer finito, tanto como en la sustancia: “Según la universalidad de la idea ella es también el modo y la especie del conocer, del concepto *que se sabe subjetivamente*, como también el modo y la especie *objetivos* o más bien la *sustancialidad de la cosa*, i.e. el concepto en la medida en que, por lo pronto, aparece como un otro a la *representación* y la *reflexión*. Es por esto la *fuerza* suprema o más bien no sólo la única y absoluta *fuerza* de la razón, sino también su único y supremo *impulso* de conocerse y encontrarse *a sí mismo y por sí mismo en todo*”(GW 12: 238).

y llevado a la objetualidad [*Gegenständlichkeit*] ante aquél”, de modo que sólo “allí comienza la libertad del espíritu, el cual se encuentra inhibido en el actuar [*Wirken*] instintivo del pensar, desperdigado en un montón de categorías, así como en una estofa infinitamente diversa” (WdL, GW 21: 15). Desde aquí podemos comprender la operación de la filosofía, la transposición del conocer en la ciencia, como una *purificación* del modo en que las categorías aparecen en el conocer finito:

“Purificar estas categorías que, en cuanto impulsos, sólo son instintivamente actuantes y están por lo pronto aisladas, por lo que son llevadas a la conciencia del espíritu de manera mutable y confusa, proporcionándole a él, entonces, una efectividad [igualmente] aislada e incierta; con esto también se eleva al espíritu en ellas [en las categorías] a la libertad y la verdad. Este es por tanto el negocio lógico supremo” (WdL, GW 21: 16)

Si distinguimos en el interior de este “negocio lógico supremo” el momento en que el contenido aparece mediado según la oposición de un conocer exterior y un en sí y el momento en que el contenido aparece mediado solamente consigo mismo, entonces el momento de la reducción de la primera oposición puede ser considerado como una mediación de la ciencia misma. Tal mediación no es sino el momento de asunción del conocer finito que la ciencia requiere para darse un estar. Hemos señalado que se trata de una *transmisión* de la ciencia a lo ante-científico, precisamente porque es la *exposición* científica de su historia formativa aquello que ejecuta la asunción en el conocer, vale decir, *es una acto de la ciencia misma*, que sucede una vez que se han dado las condiciones históricas (el estar-ahí de la posibilidad de la ciencia) para ello. Mas eso mismo es lo que conecta esencialmente la ciencia con el momento previo a su constitución, con lo ante-científico: “pues mediación es un comenzar y un haber-avanzado [*Fortgegangensein*] a algo segundo, de modo que lo segundo sólo es en la medida en que ha venido a ello mismo desde algo otro que se le enfrenta” (Enz § 12n).

Una vez determinado el sentido del proceso del conocer finito en conexión con la operación de la filosofía corresponde aproximarse al modo de presencia concreto que la categoría tiene en lo inmediato.

## 1.2. “Nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu” (Enz §8n)

Hemos señalado que un aspecto distintivo de la comprensión hegeliana de “lo categorial” consiste en el vínculo *interno* entre lo mediado y lo inmediato *en el objeto*. Tal vez aquí radique parte del significado atribuido por Hegel al *nous* de Anaxágoras, quien junto a Platón y Aristóteles goza del extraño privilegio de ser mencionado expresamente tanto en Phä como WdL; en este caso, el filósofo

presocrático es reconocido por haber anunciado la verdadera naturaleza (especulativa, racional) del entendimiento<sup>635</sup>: “el estar es cualidad, determinidad igual a sí misma o simplicidad determinada, pensamiento determinado; esto es el entendimiento del estar. Con esto es *nous*, tal como *Anaxágoras* conoció primeramente la esencia” (Phä, GW 9: 40; trad. 117).<sup>636</sup> Observamos nuevamente que Hegel comprende el pensamiento como condición de posibilidad de lo empírico *en* lo empírico, como un *a priori de carácter objetivo* al cual se accedería (vid. Enz § 5) a través de una reflexión *desde* las representaciones, clarificando con ello el contenido que éstas sólo presentan como un punto aislado y subjetivo al establecer sus conexiones bajo la forma del concepto. No obstante, nos preguntamos: ¿Cómo es que *concretamente* podemos entender el modo de presencia de los pensamientos en el conocer finito? A la clarificación de este interrogante pueden contribuir tres ejemplos concretos de cómo ya en la experiencia inmediata y en toda representación se encuentra involucrada una categoría del pensar: la imposibilidad de una experiencia *inmediata* de lo singular; las categorías presentes en un juicio asertórico; el concepto de yo como singular-universal.

### 1.2.1. La certeza sensible

La experiencia más elemental que la conciencia tiene de la objetividad, consiste en el intento por aprehender el *ser*, entendido como lo que es inmediatamente comunicado por los sentidos. La conciencia intenta captar el objeto singular que se le presenta, i.e. decir aquello que sería lo absolutamente verdadero, dado que es lo más concreto e inmediato. Pero al captar lo singular, la conciencia pone en juego, por medio del lenguaje —que, como ya señalamos, expresa al pensamiento (además vid. Phä, GW 9: 70; trad. 177)—, conceptos deícticos como ‘esto’, ‘este’, ‘aquí’, ‘ahora’, los cuales son determinaciones universales del pensamiento en las que toda singularidad puede ser contenida, de manera que en *lo singular es lo universal*. La conciencia busca dar con algo absolutamente concreto, p.ej. ‘el aquí es un árbol’, pero el ‘aquí’ puede ser también una casa, un perro, etc. El propio ‘ser’, siendo lo más concreto y la verdad más rica, es al mismo tiempo la universalidad más abstracta y la verdad más pobre, la ausencia total de determinación, que puede ser

<sup>635</sup> Sobre Hegel y Anaxágoras: G. Schmidt, ‘Hegel und Anaxagoras’, en *Hegel und die antike Dialektik*, op. cit., pp. 109–28; K. Düsing, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, op. cit., pp. 54–55.

<sup>636</sup> A su vez, en WdL sostiene lo siguiente: “*Anaxágoras* viene alabado por haber sido el primero en formular el pensamiento de que el *nous*, *el pensamiento*, es el principio del mundo, y de que hay que determinar la esencia del mundo como pensamiento. Con esto ha echado el fundamento de un modo intelectual de ver el mundo, modo cuya pura figura tiene que ser *la lógica*. Ésta no tiene que ver con un pensar sobre algo que de por sí, fuera del pensar, yaciera como fundamento, ni con formas que debieran entregar meras notas de la verdad, sino que las formas necesarias y las determinaciones propias del pensar son la verdad suprema misma” (WdL, GW 11: 21; trad. 199).

cualquier cosa. Por este motivo, frente a aquellos que opinan que lo más verdadero es lo concreto experimentado por cada persona, Hegel sostiene que:

“Ellos dicen inmediatamente lo contrario de lo que opinan [...]. Hablan del estar de objetos *externos*, los cuales, más precisamente, pueden ser determinados como cosas *individuales, totalmente personales*, absolutamente *singulares y efectivas* [...]; este estar tendría absoluta certeza y verdad. Ellos opinan [quieren decir] *este* pedazo de papel, sobre el que yo escribo o, mejor, he escrito *esto*. Pero ellos no dicen lo que opinan. [...] Si yo digo: una *cosa singular*, entonces la digo más bien precisamente como algo *universal*, pues todas las cosas son una cosa singular, e igualmente *esta* cosa es todo lo que se quiera [que sea]” (Phä, GW 9: 70; trad. 177).

No es el asunto aquí ver los rendimientos que este problema tiene en el desarrollo de la experiencia de la conciencia, sino tan sólo localizar ejemplos de presencia de las determinaciones del pensamiento en la experiencia inmediata. Como puede apreciarse, ya la experiencia más elemental y “concreta” supone, como condición de posibilidad, la mediación de formas categoriales de carácter universal, que contienen y a la vez están contenidas en el estar concreto con el que cada individuo se relaciona empíricamente. Desde la perspectiva que hemos procurado delinear, aquello singular de la experiencia que la categoría hace posible, corresponde a la vivencia contingente del individuo concreto y a su opinión particular; es como tal inefable, pues le pertenece sólo a él. Pero la categoría que subyace a esa experiencia, y posibilita el encuentro entre la cosa y la conciencia del individuo, debe ser objeto de interés de una consideración filosófica.

### 1.2.2. Un juicio asertórico

Como señalamos, en Enz §20n Hegel sostiene que “en la medida en que el lenguaje es una obra del pensamiento, nada puede decirse que no sea universal”. El sentido de esta idea se vincula con el ejemplo anterior. En el juicio asertórico ‘esta hoja *es* verde’ nos encontramos con un contenido cuya determinación es sensible y, en cuanto sensible, atañe únicamente a la experiencia contingente del sujeto: que la hoja sea aquí y ahora verde y no amarilla depende únicamente de circunstancias empíricas (p.ej. es primavera y no otoño) que, diría Hegel, pertenecen al lado contingente de la aparición: es algo del estar que sólo tiene el valor de la posibilidad, que puede muy bien no ser o ser de otra manera (Enz §6n). No obstante, ese mismo juicio contiene pensamientos: “las categorías de *ser* y *singularidad* están ya mezcladas” (Enz §3n) con las concreciones sensibles, y son aquellos pensamientos lo que Hegel considera como universal y necesario de la experiencia.

### 1.2.3. El concepto de Yo

Este ejemplo es probablemente el más significativo de los tres en la medida en que patentiza la diferencia aludida entre el yo como sujeto de representaciones y el “yo” como el espacio intersubjetivo correspondiente a lo lógico en general. Nuevamente la intervención del lenguaje es decisiva, pues como vimos constituye un enlace entre las cosas y el pensamiento.

Pues bien, al decir ‘yo’ *parece* como si estuviéramos hablando de nuestra singularidad más íntima e irrepetible, es eso lo que sentimos, y lo que nos representamos cuando hablamos en primera persona. Por tanto, este yo acompaña a *mis* representaciones, sentimientos, imágenes, deseos etc. en tanto que son *míos*. Mi ‘yo’ *excluye* a todos los otros. Esto es comprendido por Hegel como una *representación intelectual* de la universalidad del yo, pues no cae en cuenta que la estructura de la referencia inmediata a sí (apercepción) que es el yo, pertenece a cada yo; y por tanto, si se abstrae de esas representaciones, sentimientos, imágenes, deseos etc. cuya procedencia es contingente, lo que queda es la *pura universalidad del pensar libre*<sup>637</sup> que se encuentra en la base de toda particularización del yo (empírico), y por tanto de toda experiencia posible. En la medida en que el yo empírico, abstrayendo de su contingencia, pueda *reconocerse* en el pensar libre, entonces puede elevarse al elemento conceptual puro o a la *autoconsciencia* en un sentido *cabal*, concibiendo así sus determinidades como productos de ‘*mi*’ espíritu (del yo que es el nosotros: del espíritu que soy y somos), de la libertad absoluta:

“En la medida en que en la reflexión (*Nachdenken*) sale igualmente a la luz la verdadera naturaleza [de los objetos], en tanto este pensar es *mi* actividad, entonces es aquella [naturaleza verdadera de los objetos] igualmente *producto de mi* espíritu, y ciertamente como sujeto pensante, i.e. *mío* según mi simple universalidad entendida como la universalidad del yo *que va siendo cabe sí* por antonomasia —o *mi libertad*” (Enz §23).

---

<sup>637</sup> Para obtener un concepto más preciso de la naturaleza de esta universalidad, al menos en su aspecto puro, debe acudir al inicio de la Doctrina del Concepto, donde Hegel da cuenta del paso desde la sustancia al concepto entendido como la esfera de la libertad. Allí también realiza su apropiación crítica de la doctrina kantiana de la unidad de apercepción y sienta las bases de la dialéctica del *desarrollo* del Concepto, marcando su diferencia respecto a la Esencia y el Ser. Jaeschke advierte que, si bien Hegel caracteriza en general al “sujeto infinito” como un “comportamiento negativo” y como un “abstraer” de todo lo finito, ello no debe considerarse, al menos en un primer sentido, como una especie de acto psicológico, como un autoexamen introspectivo del yo. Sólo un “transzendentallogische Analyse der Funktionen des Ich” puede dar cuenta de la clase de actividad y referencia a sí que al yo universal le corresponde. Propone sólo a partir de allí comprender el sentido finito del yo, el momento de su particularización. Pero no a la inversa. W. Jaeschke, ‘Die Unendlichkeit der Subjektivität’, en *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken*, ed. F. Menegoni and L. Illetterati (Stuttgart: Klett-Kotta, 2003), pp. 103–16 (p. 106ss.); además, vid. K. Düsing, ‘Hegels Begriff der Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des Subjektiven Geistes’, *Hegel-Studien Beiheft*, 1979, 201–14.

De algún modo, Hegel parece exigir (pues dice: “verdadera naturaleza”, “producto del sujeto pensante”) que el pensar individual adopte y se reconozca en una forma de reflexión que ya no es la del yo aislado que acompaña a sus representaciones individuales, sino la reflexión que exhibe lo interior de los objetos y conduce a ese yo al *pensar libre*, que es donde el yo individual habría de reconocerse en lo que tiene de *actividad universal*: aquello que produce los pensamientos de las cosas, presentes en cada yo individual en tanto sujeto de la experiencia. Por este motivo, Hegel señala que “en la medida en que el pensar, según su contenido, sólo es verdadero si está hundido en la *cosa* y, según la forma, si no es un ser o hacer del sujeto [empírico, individual], [el pensar] es precisamente esto: el comportamiento de la conciencia como yo abstracto, i.e. *liberado de toda particularidad*, de toda propiedad, estado, etc. [de carácter subjetivo], de manera que éste sólo hace lo universal, en lo que es idéntico con todos los individuos” (Enz, §23n). El sentido de la palabra ‘abstracto’ no es, desde nuestro punto de vista, el que usualmente Hegel emplea contra la abstracción de los productos de la reflexión del entendimiento. ‘Abstracción’ en este lugar quiere decir precisamente lo contrario: es el comportamiento lógico del conocer libre de su contraposición respecto al objeto y libre del saber que surge desde tal contraposición; tal yo sería la condición lógica de todo yo individual inmerso en sus circunstancias contingentes, y podría accederse a él por medio de la liberación de la finitud del yo individual.

Recordemos desde aquí una paráfrasis que Pöggeler hace de Hegel a propósito de la concepción de “una nueva época del espíritu” que subyace tanto a la interpretación hegeliana de la historia de la filosofía como a la de la historia de la conciencia: “la lucha entre la autoconciencia finita y la absoluta ha terminado...”.<sup>638</sup> Desde esta perspectiva, podría considerarse que el sentido general del problema que Hegel se plantea consiste en una asunción radical del yo empírico, una verdadera fundamentación trascendental del yo (enraizada en la cosa), y entonces vuelve a presentarse, de modo más determinado, la distinción intrakantiana que Hegel realiza en GuW (GW 4: 329; Enz §20n): el yo que acompaña a todas *sus* representaciones es la forma de la referencia a sí que particulariza cada yo individual (“lo mío”) que se forma representaciones de objetos exteriores, posibilitando algo así como una identidad “personal”; mientras que la unidad sintética originaria es la referencia a sí que “convoca” a los sujetos particulares porque contiene trascendentalmente, como *su actividad libre*, los pensamientos más básicos de los objetos (i.e. las prestaciones más básicas del espíritu), que cada yo representado se forma y recoge empíricamente del acaecer contingente: es la identidad originaria de sujeto y objeto, a partir de la cual ambos se escinden, y el sujeto se divide en una yoidad múltiple (GuW, GW 4: 329ss). El punto es que la verdadera apercepción trascendental

---

<sup>638</sup> O. Pöggeler, op. cit. (1979), p. 369.



consiste, para Hegel, en que el yo de las representaciones (el sujeto *representado*: contrapuesto a otros sujetos y a las cosas) se ponga “en sintonía” con el yo universal, se eleve al espíritu apercibiéndose a sí en él (reconozca lo universal *desde* su libertad particular *como su* libertad), pero no porque sean dos cosas diferentes, sino porque, por un lado, el yo empírico contiene siempre ya al universal, mientras que, por el otro, el yo universal sólo se conoce a sí mismo allí donde el yo empírico se ha liberado de su finitud y de sus representaciones, pues *sólo tiene estar en este último*.

No seguiremos ahora la línea sugerida por esta última idea. Pero a través del punto se pone de relieve el carácter dual del problema, la doble vía (empírico y trascendental, reflexión exterior y reflexión inmanente) desde la cual se piensa la asunción de la reflexión finita en el segundo modelo.

## 2. Exigencia a la filosofía

Debemos referirnos al otro aspecto presente en la relación (intuición-)representación- pensamiento, aspecto que, si bien es bastante más acotado, no debe considerarse menos importante que el anterior.

Al inicio del capítulo señalamos, por una parte, que el hecho de tener representaciones, intuiciones, sentimientos, etc. no asegura conocer cuál es su significado para el pensamiento; y la tarea de la filosofía sería, precisamente, develar aquella significación racional. Pero al mismo tiempo, y en el sentido inverso, tener pensamientos puros tampoco asegura conocer cuáles son sus representaciones, intuiciones, sentimientos, etc. correspondientes; es más, sin el conocimiento de esa referencia, el pensamiento corre un serio riesgo de transformarse en representación, i.e. devenir fijo y aislado, al perder contacto con lo objetivo de la “actitud natural”, que es donde *actúa*, apareciendo como interioridad. Recordemos: ambas son formas de captación de una misma y única enjundia y, por tanto, la filosofía tiene la exigencia de reconocer su correspondencia con la *experiencia*. Desde este punto de vista, el sarcasmo de Schopenhauer carece de sentido, pues Hegel jamás tuvo problemas con reconocer que, como filósofo, pudiera equivocarse y ser refutado por la experiencia, pues también el filósofo debe aprender de ella<sup>639</sup> y mantenerse ahí como requisito *mínimo* de la elevación a lo universal:

“Así, su conformidad con la realidad efectiva y la experiencia es necesaria. Incluso esta conformidad puede ser apreciada, a lo menos, como piedra de toque externa de la verdad de una filosofía” (Enz §6).

---

<sup>639</sup> Este problema ha sido explorado por F. Duque, vid. ‘Hegel: de las complicadas relaciones entre la Ciencia y las ciencias’, *Themata*, 1996, 167–97.

Ahora bien, esto establece una conexión muy íntima entre la filosofía y las ciencias empíricas, conexión que podemos considerar como una suerte de continuidad entre su quehacer (Hegel mismo apelará a la tendencia de llamar filosofía a la consideración universal de los fenómenos empíricos, presente en la caracterización de Newton como un filósofo de la naturaleza).<sup>640</sup> Pues las ciencias empíricas llevan lo contingente de las apariciones a representaciones universales y necesarias: leyes, conceptos, principios, formulas, teorías, etc. En este sentido, están mucho más próximas al pensamiento, operando casi como su *órgano*. Sin embargo, son ciencias *empíricas* en virtud del nivel en el que se encuentran: ellas no sobrepasan el principio de la experiencia (de la datitud de algo exterior) ni el nivel del entendimiento; en consecuencia, no reconocen sus representaciones universales y necesarias en unidad con la autoconsciencia o en su referencia a la razón, sino que éstas permanecen como un producto de la reflexión exterior. Debe explicarse hacia qué apunta esto.

Desde la perspectiva de Hegel, las ciencias empíricas no se encuentran en posición de satisfacer su propia búsqueda de determinaciones *necesarias* en las cosas (i.e. encontrar lo universal en lo particular) debido al propio punto desde el que parten (vid. Phä, GW 9: 139-142; trad. 319-421). Precisamente en virtud de su eficacia y de su carácter experimental, las ciencias empíricas están obligadas a no realizar un conjunto de cuestionamientos de carácter elemental, que corresponden al terreno de la fundamentación filosófica. Por este motivo, las ciencias empíricas deben partir *presuponiendo* un conjunto de representaciones y tesis sobre la realidad, p.ej. la existencia de los objetos, el significado de ciertos conceptos al uso (lenguaje natural), la inmediatez de la experiencia, categorías transmitidas “de oídas”, cierta concepción del conocer y su certeza de encontrar lo verdadero, etc. Desde aquí, la filosofía debería, por una parte, cubrir ese espacio que la ciencia simplemente presupone, pero, por otro, debería reconducir las categorías producidas por la ciencias —las cuales son una depuración de lo empírico— al espacio de la ciencia filosófica, mostrando con ello i) la conexión sistemática y el significado de las formas elementales presupuestas por la ciencia; ii) la posición que las representaciones de la ciencia, devenidas pensamientos, tienen en la totalidad del saber. Por este motivo, categorías como algo, fuerza, materia, número etc. deben estar en la lógica especulativa, como determinaciones conceptuales. Y es aquí donde vuelve a aparecer la condición “parasitaria” que la filosofía tiene en relación con las determinaciones del entendimiento y la reflexión:

---

<sup>640</sup> Asimismo: “El avance de la formación en general y de las ciencias en particular, incluso de las empíricas y sensibles, dado que en general ellas se mueven en las categorías habituales (p.e. de un todo y de la parte, de una cosa y de las propiedades, y parecidas), saca a la luz relaciones del pensamiento [*Denkverhältnisse*] más altas, o por lo menos pone de relieve una mayor universalidad” (WdL, GW 21: 11).

“La relación-comportamiento de la ciencia especulativa con las otras ciencias no consiste en que ella deje el contenido empírico de lado, sino que los reconoce y usa; igualmente reconoce y transforma lo universal de estas ciencias: las leyes, los géneros, etc. introduciendo en estas categorías además otras y las hace valer. En esta medida, la distinción se refiere solamente a este cambio de categorías” (Enz §9n).

Ahora bien, junto con esto debemos subrayar que esta “reconciliación de la razón autoconsciente y la razón *que está siendo*, [i.e.] con la realidad efectiva” en tanto “finalidad última y suprema de la filosofía” (Enz § 6) no es un círculo cerrado, y permanece abierta a una instancia de diseminación de carácter histórico. Pues si bien el material que reconduce la filosofía al elemento del pensamiento es el pensamiento o, más bien, lo que del estar puede corresponderle; desde esta reconciliación *pensada* se asoman *restos exteriores* que, si bien sirven de plataforma para la vuelta a sí del pensar, permanecen reticentes a la hora de ser completamente incorporados en el orden de lo conceptual.<sup>641</sup> Todo este orden de “contingencia radical” (cuya *necesidad* deberá ser *reconocida*), que Hegel denomina como una existencia (*Existenz*) que *como tal no ingresa en la filosofía* no deja empero de surtir efectos dentro de ella ya que la plataforma desde donde el pensar se impulsa a sí mismo no es neutral y transparente respecto del movimiento de regreso, sino que opera en él cierto grado de (auto)transformación actualizadora. En la medida en que esa plataforma es *lo exterior de la experiencia histórica*, podría sostener que es al mismo tiempo la historicidad del filosofar mismo, y la condición temporal (aunque *no* relativa) de sus productos.

### 3. Determinación del concepto de dogmatismo en su relación con la filosofía

Finalmente elevaremos un concepto general de dogmatismo de la finitud, que de algún modo redondeará lo que hemos estado examinando en los últimos dos capítulos. El objetivo será preparar un concepto amplio del objeto de la ciencia introductoria.

Al igual que Kant<sup>642</sup>, Hegel sitúa la filosofía en una posición intermedia entre el dogmatismo y el escepticismo, posición que, en tanto término medio, debe poseer tanto un componente escéptico

---

<sup>641</sup> vid. Duque, ‘Acceso al reino de las sombras’, op. cit. pp. 99–103.

<sup>642</sup>F. Duque, op. cit. (2002), p. 12: “El criticismo no es una posición que venga «después» del dogmatismo y el escepticismo, sino un puro movimiento incesante de proyección dogmática y de retroreferencia escéptica que reflexiona sobre esa única vía de doble sentido. Los lógicos —e inevitables— excesos del *systema doctrinale*, propios del método dogmático (no del dogmatismo como «doctrina»), conllevan un no menos necesario regreso al escepticismo (entendido igualmente como método, un ejemplo del cual dio el propio Kant al tratar de la *Antinómica de la razón pura*). Y viceversa: la posición del escepticismo (insostenible cuando olvida el contenido de lo que está negando) como defensa de un inalcanzable *systema naturale*, impulsa a la reiteración del dogmatismo. Pues bien, dar cuenta de esa tensión fecunda y progresiva, de ese *Ueberschritt* o sobrepasamiento en el enfrentamiento mismo, equivale a descubrir el camino que abre y parcela la comarca de la metafísica. Así hay que leer, según creo, literalmente, el famoso texto ubicado al final de la

como uno dogmático: “sólo hay una filosofía, que no es ni escepticismo ni dogmatismo y que es, por tanto, ambos a la vez” (Skp, GW 4: 206). Pippin<sup>643</sup> ha puesto de relieve el hecho de que “la satisfacción final del espíritu”, i.e. su saberse a sí en lo real o la consecución de un criterio suficiente de objetividad, sólo acontece en y tras un entramado de intentos que tienden hacia ella, aquello que Zizek llama la necesidad-imposibilidad de cada categoría.<sup>644</sup> Cabe vincular esta idea con la posición que juega el componente dogmático dentro del enfoque hegeliano de la filosofía, pues mientras que, como se ha visto, el componente escéptico guarda relación con la disolución de las formas finitas (el lado de lo negativo de lo racional), aquél debería relacionarse, más bien, con un momento positivo: el momento de la determinación que la ciencia debe recoger en sí en cuanto determinación del concepto; momento que acontece de un modo inmediato en el estar, como acto exterior a la cosa. Parte de esto ha sido señalado a propósito de la racionalidad “pro-lógica” (la estructura anticipativa propia del conocer finito), pero esta idea debe ser matizada. No se trata de que, tras lo negativo acontezca lo positivo (fue precisamente esta idea lo que motivó un giro en el enfoque de Jena), sino que el momento de la disolución de las formas finitas exige y produce cierto nivel de afirmación y determinación. Tal como tiene en cuenta Buchner<sup>645</sup> en relación a los §§79-81 de Enz: los momentos de lo lógico deben pensarse *a la vez*, operando simultánea y coextensivamente en diversos niveles de consideración. Desde esta idea general se emprenderá una caracterización del dogmatismo presente en la aparición histórico-sistemática de las formas finitas del conocer.

El concepto de dogmatismo se encuentra estrechamente vinculado con las posibilidades y límites de la proposición entendida como producto y hacer de la reflexión exterior. Hegel define al

---

Crítica: «La vía crítica es la única aún abierta» (A 856/B 884)”. Sobre este tema, vid. Duque, *Los destinos de la tradición. Filosofía de la historia de la filosofía*, op. cit., pp. 81–92.

<sup>643</sup> Cfr. Pippin, *Hegel's Idealism*, op. cit., pp. 104ss, 242ss. El diagnóstico es válido tanto para Phä como para la Doctrina de la Idea de WdL. Así, p.ej. “Just as in the PhG, Hegel had argued that Spirit’s final “satisfaction” was in a kind of self-consciousness, not reflective in the traditional sense and not the awareness of a subject-substance, but the comprehensions of its own subjectivity, a comprehension possible only as a result of interconnected and *ongoing* attempts at self-definition. Here in the *Logic*, such attempts, understood at what Hegel regards as their fundamental level, a subject’s self-definition as a subject of knowledge, are shown to require “logical determinations” of a certain character, but his argument concludes only with an account of “logical subjectivity,” an account of *what it is* to be a thinking subject” ibíd., p. 247). Una idea similar se encuentra en J. Simon a propósito de la proposición especulativa, vid. ‘La categorías en la frase “ordinaria” y en la frase “especulativa”’, op. cit. (1982), p. 241-267.

<sup>644</sup> Respecto al movimiento inmanente de cada categoría en Hegel, Zizek sostiene: “Lo que pone en movimiento el progreso dialéctico en la *Lógica* de Hegel es la tensión intrínseca en el *status* de toda categoría determinada/limitada: cada concepto es *necesario* (es decir, indispensable para concebir la realidad, su estructura ontológica subyacente) y al mismo tiempo *imposible* (es decir, inconsistente, que se refuta a sí mismo: en cuanto lo aplicamos plenamente y consecuentemente a la realidad, se desintegra o se convierte en su opuesto). Esta tensión/contradicción conceptual es simultáneamente el *spiritus movens* fundamental de la realidad en sí: lejos de señalar el fracaso de nuestro pensamiento en la aprehensión de la realidad, la inconsistencia intrínseca de nuestro aparato conceptual constituye la prueba definitiva de que nuestro pensamiento no es sólo juego lógico, sino que llega hasta la realidad, expresando su principio estructurador interno” (S. Zizek, *El Espinoso Sujeto*, op. cit., pp. 111–112).

<sup>645</sup> H. Buchner, op. cit. (1990), pp. 227–43 (p. 242).

dogmatismo como “un modo de pensar en el saber y en el estudio de la filosofía” basado en “la opinión de que lo verdadero consiste en una proposición, la cual es un resultado fijo o incluso algo que se sabe de manera inmediata” (Phä, GW 9: 31; trad. 99)<sup>646</sup>. Ciertamente, esta idea ya nos es familiar, tanto por lo expuesto en la Primera Sección, como también por lo expuesto en parte de los capítulos precedentes en la Segunda; sin embargo, con lo que sigue buscaremos principalmente dos cosas, relacionadas con pasos posteriores en la argumentación: i) darle un contorno más determinado a la actualización del problema de la transposición, transmisión o remisión de la reflexión finita al saber filosófico; ii) establecer un concepto operativo de “dogmatismo” en el que se integren los aspectos más relevantes del conocer finito. Procuraremos realizar esta operación en dos pasos.

### 3.1. La locura de una proposición fundamental.

En primer lugar ligaremos el problema del saber proposicional con el trasfondo histórico-filosófico de aparición de las formas finitas del conocer, al que hemos reconocido como el contexto más próximo a la emergencia de la sistemática hegeliana, el lugar donde el conocer finito expresa su predominio en la cultura bajo la forma de una *disputa filosófica en torno al principio*. Como se dijo, desde la perspectiva hegeliana, el intento por expresar lo verdadero en una proposición fundamental o principio (*Grundsatz*) constituye una *locura* que, o bien conduce a la abstracción formalista, o bien a un especie de escapismo frente a la tarea del pensamiento, el cual asigna a la intuición interior la tarea que el “nihilismo” de la reflexión finita no consigue. Hegel sostendrá, a propósito de esta locura, que toda proposición fundamental, por el sólo hecho de ser verdadera *bajo la forma judicativa* que adopta la proposición, es ya falsa para una consideración filosófica por cuanto oculta aquello que ella misma declara y presenta como un ser-puesto: un movimiento o llegar a ser de algo.<sup>647</sup> Se trata

---

<sup>646</sup> A su vez, en Skp sostiene que “la esencia del dogmatismo consiste en que pone como absoluto algo finito, afectado por una contraposición (p.ej. el puro sujeto, el puro objeto, o en el dualismo, la dualidad frente a la identidad)” (Skp, GW 4: 219). Esto se vincula estrechamente con la idea de una “proposición formal” (i.e. del entendimiento), entendida como aquella proposición que, atendiéndose ciegamente al principio de identidad, se pone solamente para sí y excluye a la que se le contrapone contradictoriamente, la cual participa con el mismo derecho de lo verdadero en cuanto racional. En la medida en que no se contradice, es, según Hegel, falsa para una consideración racional (vid. Skp, GW 4: 208). Por este motivo, la *skepsis* de la razón en el entendimiento consiste en la asunción de sus proposiciones limitadas, lo que queda consignado en lo que sería una “proposición racional”: una proposición autocontradictoria, que se disuelve a sí misma (i.e. asume lo que tiene de fijo y limitado). Al mismo tiempo, en Enz (§32) Hegel sostiene que “la metafísica devino *dogmatismo* porque ella debió aceptar, según la naturaleza de las determinaciones finitas, que de *dos afirmaciones contrapuestas*, como fueron aquellas proposiciones [que expresaban los predicados de Dios], una debía ser *verdadera*, pero la otra *falsa*”.

<sup>647</sup> Conocida es la visión crítica que Heidegger tiene del proyecto filosófico hegeliano de elaboración de una lógica absoluta. Pero muchas veces este énfasis en la crítica nubla poderosos puntos en que ambos pensadores se cruzan. El caso de la insuficiencia del saber proposicional y de la estructura judicativa (cfr. *Ser y Tiempo* §33), es uno de ellos: mientras que Hegel lo considera como un acto propio del conocer finito que permanece por fuera de lo que quiere conocer

de decir qué es lo verdadero, pero al exponerlo en términos proposicionales se lo fija y limita, se pone lo verdadero de un lado y lo falso del otro, como señalamos en relación a la operación proléptica de un prólogo. Hegel subraya esta insuficiencia de la forma proposicional señalando la facilidad de una refutación escéptica (fundada en el “principio” de la *equipolencia*) de cada proposición. Pero esta facilidad de la refutación no es simplemente exterior a la controversia filosófica, sino que es su *fuerza*: por el sólo hecho de limitar lo que propone, la proposición es incompleta, consistiendo la refutación, simplemente, en *hacer visible lo que a ella le falta*.

Ahora bien, todo esto aparece, i.e. tiene estar histórico como una disputa en torno al principio de la filosofía, donde cada filosofar asevera conocer lo verdadero y se cierra a otras posibilidades, excluyéndolas; lo que lo mantiene, contrariamente a lo que él mismo piensa, fuera del movimiento de la cosa. Sin embargo, la anticipación operada por el filosofar no debe ser considerada simplemente como la evidencia de la nulidad de todo saber, sino simplemente como su falta de desarrollo. Esto puede ser aquello que Hegel quiere señalar al considerar que lo verdaderamente positivo del inicio es el comportamiento negativo con respecto de él pues tal refutación es el desarrollo de la proposición misma que la ciencia expone como un tejido orgánico. Desde cierto punto de vista, podría decirse que el filósofo, con respecto a la aparición histórico-sistemática de las formas del conocer finito, no propone nada nuevo, sino que se limita a comprender en su conjunto al movimiento mediante el cual ellas mismas se afirman dogmáticamente para refutarse luego entre sí: el momento de la afirmación es la determinación, mientras que el momento de la refutación expresa la necesidad dialéctica de una determinación ulterior del todo.

### 3.2. La certeza de ser toda la realidad

Lo anterior nos conduce al segundo punto a considerar. Intentaremos conectar el concepto de dogmatismo con la forma específica de racionalidad moderna en la que emerge el pensamiento hegeliano.

---

y detiene el movimiento immanente de lo verdadero, motivo por el que no puede estar en la cúspide del sistema; Heidegger lo considera algo *derivado* del comprender y del interpretar, que ya presenta la verdad (el de-velamiento) de un modo desconectado del acto que la manifiesta, secundario (es un “acerca-de-qué” que no está “a-la-mano”). Por esto, el hecho de que la tradición haya adscrito a la proposición el lugar primario de la verdad es, desde esta perspectiva, algo completamente desvirtuado, sólo explicable porque la proposición fija de tal modo al comprender y el interpretar que éstos se prestan a ser transmitidos, hasta transformarse en un saber de oídas, una sabiduría adquirida. Esto no es del todo diferente al hecho de que el saber representativo se transforma en una fuente de presuposiciones cuya evidencia no es cuestionada, hasta identificarse con un cierto tipo de discurso y modo de argumentar hegemónico en la *Bildung*.



El entendimiento no tendría un poder de determinación de lo verdadero si simplemente enunciara que la verdad es relativa, o que da igual afirmar una representación que otra. Incluso en casos como el fideísmo o el escepticismo de Schulze, que abiertamente se dirigen contra todo representacionalismo, se declara que existe una posición verdadera, contrapuesta a lo falso. En ambos casos —que no son sino opuestos complementarios— el poder de determinación de lo verdadero se conecta con la identificación de “lo mío” con la verdad, de manera que se tiene la *certeza* de que *mi* posición es una con *la verdad*. Y es que el conocer finito no tendría poder de determinación si es que se reconociera como algo incompleto y unilateral, como algo que simplemente se encuentra fuera de la cosa. Él conocer debe tener el *convencimiento* de su posición para *fijar los límites* dentro de los cuales comprende lo verdadero. Es este poder *fijador* de la certeza subjetiva —de algún modo transversal a las diversas posiciones finitas— aquello que quisiéramos destacar ahora.

Podemos sostener que, al menos desde cierta perspectiva, existe una conexión entre la exterioridad y oposición de las diversas posiciones relativas a la pregunta por la verdad y el hecho de que cada una se relacione con su objeto a través de las formas exteriores de la inmediatez sensible o la inmediatez pensada (representación)<sup>648</sup>: dado que la cosa misma (*Sache selbst*) se encuentra, por lo pronto, más allá del conocer, florecen múltiples intentos por captarla, cada uno desde la posición contingente de *su* experiencia individual. Mas lo propio de la racionalidad moderna consiste, precisamente, en identificar la posición subjetiva con la verdad, lo cual, como vimos, se expresa

---

<sup>648</sup> En la Sección Razón, cuya pertinencia en este contexto buscaremos hacer ver en seguida, Hegel distingue entre un idealismo *malo* (digamos la recaída del idealismo en la cosa en sí), de un idealismo *consecuente* con el principio de la Deducción Trascendental (la unidad de ser y pensar; el idealismo fichteano), pero *vacío*, vale decir: aún carente de desarrollo. Si por *categoría* se entiende la unidad de pensar y ser, entonces este idealismo (una vez que el pensamiento ha descendido del más allá de la conciencia desventurada al más acá del estar concreto), al declarar que Yo=Yo, pronuncia la unidad infinita de la categoría. Sin embargo, debido a que lo hace *inmediatamente* (y olvida cómo ha llegado a tal certeza), debe aún obtener la riqueza de la categoría de la experiencia y, en consecuencia, ésta aparece para el conocer en la forma del opinar y representar en general, como un mundo contrapuesto en el que se busca y afirma: “Pues la certeza de ser toda la realidad es apenas la categoría pura. Esta primera razón que se reconoce en el objeto expresa el idealismo vacío, que la razón sólo capta así como se es por lo pronto y en el hecho de que el idealismo exhibe en todo ser este puro “mío” de la conciencia, pronunciando la cosa como sensación [*Empfindung*] o representación cuando cree [*wähnt*] haber mostrado la realidad acabada” (Phä, GW 9: 136; trad. 313). Por tal motivo, la Razón es también un “empirismo absoluto”: ella se dirige al mundo, pero ya no como lo hizo en la Sección Conciencia (i.e. como algo extraño que le sucedía sin saberse a sí misma como *poder* frente a ello), sino con la certeza de que ella está-ahí en él. Sólo procura darse satisfacción (satisfacer su instinto autoconsciente) en lo otro en tanto que “suyo”, vale decir, referir lo que experimenta en tanto conciencia (ser-otro) a la unidad de su autoconsciencia (sí mismo). Sin embargo, porque aún no está consumada su experiencia, ella *opina* sobre un mundo que le aparece en la forma del sentir y el representar; con lo que la afirmación de su identidad con la cosa es, cada vez, sólo una aseveración basada en su certeza subjetiva y en la inmediatez y fuerza de su opinar. De acuerdo con esto, al opinar cada figura singular de la conciencia *qua* razón expresa la unidad de lo universal (el género o la razón) y lo particular (el contenido determinado de múltiples formas en cada figura), pero se contrapone al resto de las determinaciones del contenido (no se forma un sistema de figuras que avanza de lo singular a lo universal a través de lo particular), con lo cual ella misma cae fuera del contenido absoluto que busca captar como sí mismo. Esto, reconoce Hegel da lugar a un mundo preso de las mismas abstracciones de la razón que lo habita y configura, de modo que es el propio mundo de la razón abstracta aquello que muestra la necesidad de su elevación a la universalidad verdadera del concepto, más allá del “mío *vacío*”. (Phä, GW 9: 137; trad. 315; además: 190s; trad. 425s).

también en la forma proposicional mediante la que su propia posición es enunciada. Esto nos indica que, más allá de los límites que el conocer se imponga, en los hechos se comporta como *razón* que inmediatamente identifica su certeza subjetiva con la verdad; y en el caso de la controversia filosófica, su certeza con el principio. En la Sección Razón de Phä, Hegel parece vincular la inmediatez de la aseveración de la razón tanto con la unilateralidad de la determinación que lleva a cabo (i.e. con el hecho de que exhibe una categoría aislada en su conexión inmediata con el ser), como con la exterioridad que ella conserva respecto al contenido. Esto quiere decir que afirmar la inmediata unidad de certeza y ser *equivale a mantenerse fuera de él*. Principalmente esto es así porque la experiencia del objeto siempre muestra *algo más* que los estrechos límites de *una* categoría, de modo que la aseveración de ésta como la unidad absoluta de consciencia y autoconsciencia es simplemente una representación que carece de la riqueza del contenido que pretende declarar como “suyo”.<sup>649</sup> De modo general, el resultado de este comportamiento individual de la razón consiste en que las diversas posiciones particulares *aseveran* su posición y entran en exclusión recíproca (vid. Phä, GW 9: 133; trad. 307). El que la identidad de la certeza y la verdad sea sólo aseverada, no implica que el conocer se encuentre ya en el contenido, que haya asumido su exterioridad; simplemente indica que esto es lo que *opina*. Y es que el hecho de que opine y asevere ya es síntoma de la inmediatez del vínculo que establece entre su certeza y la verdad, de manera que la fuerza de determinación que su saber tiene respecto de la cosa se basa en la fuerza de su aseveración, y no en el movimiento de aquélla. Tal como vimos, es en el conocer representativo donde el pensar subjetivo tiene mayor libertad para determinar lo “verdadero” (en tanto “lo suyo”), de manera que florece la sospecha de que nos encontramos precisamente ante una forma radical de comprender la representación y la verdad como  $Yo=Yo$ . Como adelantamos en nota, esta forma de conocer se comporta como un *idealismo no desarrollado*, el cual es entendido por Hegel como el ciego instinto de la razón moderna. Ella sostiene que la verdad radica *en la categoría inmediata* (Phä, GW 9: 134; trad. 309), tanto en el comportamiento teórico como en el práctico, tanto si es algo sentido, como si es algo pensado. Y esta opinión genera, sobre todo en el respecto práctico, formas de contraposición muy próximas a la que hemos venido caracterizando.<sup>650</sup> Es una suerte de *ethos* de la racionalidad moderna que, naturalmente, también afecta a la filosofía.

---

<sup>649</sup> De allí proviene esa suerte de búsqueda frenética de la razón en el mundo que Hegel señala en el planteamiento de la sección Razón (Phä, GW 9: 137; trad. 313): ella se encuentra en la contradicción de afirmar un concepto abstracto de razón enfrentada a un contenido concreto y determinado de múltiples maneras, de modo que, si asevera el ser para sí puro de su autoconsciencia si abrirse a lo otro, jamás podrá en contrarse verdaderamente en el contenido.

<sup>650</sup> El caso que tenemos en mente se encuentra en la primera parte de la última división de la sección Razón de Phä, titulada “El reino animal del espíritu y el engaño o la cosa misma” (Phä, GW 9: 216ss.; trad. 477ss.). En términos generales, allí se entiende por “la cosa misma” (*qua* objeto de la conciencia, la sustancia) una suerte de obra universal que involucra todas las individualidades puesto que es el resultado de un *hacer colectivo*. Lo que Hegel detecta en esta figura fenomenológica es una doble relación, atravesada además por una doble opinión. En primer lugar, i) se encuentra

la relación de una individualidad particular con la cosa misma y con el resto de las individualidades; en segundo lugar, ii) la relación del resto de las individualidades con una individualidad particular y con la cosa misma. Respecto a i) debemos decir lo siguiente: la individualidad opina, *honestamente*, contribuir a la cosa misma, la proclama su interés y su fin. Es pues una autoconsciencia que se reconoce inmediatamente en su objeto. Pero ella misma distingue en sí misma *diversas* posiciones relativas a la cosa (desde intervenir activamente en la obra, hasta no hacer nada), y sabe también que otros bien podrían intervenir en la cosa de un modo distinto a como ella interviene. Por un lado, la individualidad se comporta con esta diversidad como conciencia: la considera algo exterior. Pero por el otro lado, debido a que es honesta y su interés está en la cosa misma, y que además la cosa misma en cuanto universalidad contiene todas las determinaciones expresadas en la diversidad de posiciones relativas a ella, la individualidad se las arregla para encontrar satisfacción en cualquier posición que adopta relativa a la cosa misma (incluso si no interviene para que otros lo hagan), e incluso se satisface al criticar o adherir a otras posiciones. Hegel considera este reconocimiento o identificación de la individualidad con la cosa misma una “universalidad formal” propia de un “idealismo” porque lo que verdaderamente busca esta conciencia es *reconocerse inmediatamente en la cosa* sin importar qué posición tenga con tal de que sea “lo suyo”. De manera que su aparente interés por la obra esconde un interés por aquello que es “suyo”, no importando demasiado (para ella no es esto “algo serio”, sostiene Hegel) qué sea eso “suyo” que le toque aseverar, mientras que al menos en ese momento sea “suyo”: se trata de un fin vacío, porque lo que es “suyo” cada vez sólo expone una determinidad de la cosa y la individualidad “*no reúne sus pensamientos que tiene sobre la cosa misma*” (Phä, GW 9: 225; trad. 494), ni tampoco realmente comprende las otras posiciones como parte de la cosa, sino que se las ocupa de excusa para satisfacerse consigo misma. Por otro lado, ii) el resto de las individualidades, que primero han confiado en la honestidad de la conciencia que dice interesarse por la cosa misma, pronto descubren el *engaño* oculto tras sus intenciones y comprenden los motivos egoístas que subyacen a su hacer. Con actitud cínica declaran que, en realidad, todos buscan sólo su propio interés y beneficio, y la cosa misma no consiste sino en el “juego de fuerzas” de cada individualidad para sí. Mas la individualidad particular a la que han descubierto, cuya honestidad se ha invertido en engaño, presenta una verdad que el resto de las individualidades “desilusionadas” no alcanzan a percibir, o más bien se empeñan en *ocultar*, a saber, que ya por el hecho de obrar en un medio intersubjetivo este medio mismo no les es indiferente, de modo que no es cierto que desean “excluir la conciencia universal y la participación de todos” (Phä, GW 9: 227; trad. 499), sino que aspiran también a la universalidad de la cosa misma. Ahora bien, si nos preguntamos cómo es que se llega a esta situación en la que el que actúa en nombre de lo universal esconde más bien su interés particular y los que opinan actuar en función de su propio interés esconden su participación efectiva en el todo, entonces sale a la luz una estructura muy parecida a la que hemos venido caracterizando, i.e. que la disgregación y oposición de las determinaciones particulares se conecta con la abstracción del objeto al que se refieren y con la inmediatez de la identidad que logran aseverar desde “fuera”: “*El todo es la compenetración [Durchdringung] en movimiento de la individualidad y de lo universal; pero porque para la conciencia este todo sólo está presente en cuanto esencia simple y con ello como la abstracción de la cosa misma, su momentos caen fuera de ella y uno fuera de otros* [agr. cur. S.M. ]. [...] Dado que la conciencia tiene un momento en tanto para sí y como esencial en su reflexión, pero el otro sólo lo tiene exterior a ella o para otros, hace su entrada un juego recíproco de individualidades en el que ellas tanto se engañan sí mismas y se engañan entre sí, como se encuentran engañadas mutuamente” (Phä, GW 9: 226; trad. 497). Así, cada posición de la diversidad de las individualidades expone un predicado del sujeto, la cosa misma, que, en tanto es exterior a la conciencia, tiene la forma de la sustancia. Por eso Hegel sostiene que la cosa misma es lo “*simplemente universal*” y está del “*lado de la singularidad*” (Phä, GW 9: 224; trad. 493). La asunción de este conflicto pasa, precisamente, por la concepción de la cosa misma como la unidad de la individualidad y lo universal, vale decir a la cosa como *esencia espiritual*: “la conciencia experimenta que ambos lados como momentos son igualmente esenciales, y con ello experimenta la *naturaleza de la cosa misma*, i.e. que no sería sólo una cosa contrapuesta a al hacer en general y al hacer singular, ni sería un hacer contrapuesto al consistir [*Bestehen*], al modo del *genero libre* de estos momentos en cuanto sus especies, sino que es una esencia cuyo *ser* es el *hacer* del individuo *singular* y de todos los individuos, cuyo hacer es inmediatamente *para otros*; se trata de una *cosa*, y la cosa solamente es en tanto *hacer de todos y cada uno*; la esencia que es la esencia de todas las esencias, la esencia que es la *esencia espiritual*” (Phä, GW 9: 228; trad. 501). Pero para ello las diversas individualidades deben renunciar a la aseveración de su propia finitud (a “lo suyo”, a su conocer representativo y racionante) y reconocer su hacer común como la obra de todos, sólo así la dispersión de individualidades se reconoce como el *sujeto* que antes era la cosa misma, de manera que ésta ya no es mera sustancia universal sino que tiene individualidad. Por este motivo, los predicados ya no corresponden a posiciones exteriores de individualidades aisladas, sino que expresan el movimiento interior de la cosa misma, al modo de lo expuesto en la Doctrina de la Proposición Especulativa. Con esto, se vuelve al inicio de la sección Razón: al concepto de *categoría* como Yo=Yo (sujeto=predicado), pero la categoría ha sido mediada, ya que el yo ha devenido una unidad intersubjetiva (nosotros), mientras que la sustancia o el contenido ha revelado su condición de esencia espiritual y sujeto... Tal vez la analogía con la controversia filosófica contemporánea a Hegel es demasiado radical, y esta figura se acercaría más a realidades como la del mercado, pero con esto sólo queremos poner de relieve la semejanza estructural de ambos casos, además del hecho de que en ambos casos se trata de un conflicto propio de la razón moderna. Cabe mencionar que ha sido Antonio Gómez en la Presentación a su edición de Phä quién ha detectado esta conexión entre el contexto cultural expuesto en el Prólogo y el Reino animal del Espíritu (vid.

Principalmente nos interesa destacar la conexión entre este estadio formativo de la conciencia y el contexto filosófico que Hegel tiene en mente en el Prólogo a Phä. A nuestro juicio, esta conexión se verifica expresamente cuando Hegel introduce la sección Razón caracterizando al comportamiento de un conocer de corte fichteano que se despliega en los diversos ámbitos de la realidad: “la razón es la certeza que la conciencia tiene de ser toda la realidad”, motivo por el que identifica su representación con la realidad: “Al igual que la conciencia que *entra en escena* como razón tiene *inmediatamente* esta certeza en sí, el *idealismo* proclama esta certeza *inmediatamente*: yo soy yo”. Es desde esta certeza inmediata que el conocer finito *asevera* “ser toda la realidad” (Phä, GW 9: 133; trad. 307); mas la fuerza de su aseveración también exhibe los propios límites dentro de los cuales se confina:

“El idealismo que no expone tal camino [por el cual él deviene certeza de ser toda la realidad], sino que comienza con esa afirmación es por esto también pura aseveración, que no se concibe, ni se puede hacer concebible a los otros. El profiera una *certeza inmediata* que se enfrenta [*gegenüberstehen*] a otras certezas inmediatas, las cuales se han perdido en aquel camino. Por esto, *con igual derecho* [subrayo, S.M.], se pone *junto a la aseveración* de tal certeza también las *aseveraciones* de estas otras certezas. La razón se invoca como autoconciencia [finita] de cada conciencia [i.e. de cada posición subjetiva relativa al objeto]: *yo soy yo*, mi objeto y esencia es *yo*; y ninguna negaría esa verdad. Pero al fundar su verdad en esta invocación, sanciona la verdad de las otras certezas, e.d.: *esto es OTRO para mí*. Otro que *yo* es para mí objeto y esencia, o, al ser *yo* mi objeto y mi esencia, soy *yo* solamente al retirarme de un otro en general, entrando como una realidad efectiva *junto* a ello [que es lo falso]” (Phä, GW 9: 134; trad. 309).

Desde esta perspectiva, la consecución de la absoluta identidad entre la autoconsciencia y su objeto requeriría de una suerte de “renuncia” al formalismo del yo, del mismo modo como el saber exige al conocer abandonar su finitud y unilateralidad. No se trata, por tanto, de que el conocer en tanto razón o idealismo no haya alcanzado un nivel de identidad con el objeto, se trata de que ésta es inmediata y se reduce a una representación subjetiva. Tal sería el sentido más preciso que la exterioridad entre la reflexión del conocer y su objeto tiene en este nivel. Desde aquí la categoría, el yo, debe incorporar el contenido que aparece en un movimiento que va de “otro en otro”, por decirlo de algún modo. Si llevamos esta idea el problema de la disputa filosófica en torno al principio resultaría lo siguiente: si cada figura unilateral, renunciando a la aseveración de su ser para sí abstracto, entrega al *desarrollo* el punto de la sustancia que ella iluminaba aseverándose —la determinación— entonces la misma

---

“Presentación”, Phä, trad. p. 11). Sobre este capítulo de Phä vid. K. Vieweg, “El reino animal espiritual o el astuto zorrillo. Sobre la unidad de razón teórica y práctica en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel”, en: *Hegel, la odisea del Espíritu*, op. cit. pp. 153-165.

disputa ofrece el todo que cada miembro busca, pero determinado como *totalidad de momentos*.<sup>651</sup> En cierto sentido, lo que Hegel “descubre” es esta forma de *exposición-captación* del todo, pero esto no implica que sostenga que con él el todo se ha detenido. Simplemente se ha transparentado la radical historicidad de la verdad, el dinamismo interno de lo verdadero y los conceptos con que lo captamos<sup>652</sup>, su carácter intersubjetivo<sup>653</sup>; en suma, se abre un espacio para detectar un sentido *objetivo* de la dialéctica.

Ahora bien, como último paso podemos, desde aquí, conectar nuestro problema expresamente con un concepto de *dogmatismo* para establecer la conexión sistemática entre este estado de la conciencia y el Prólogo de Phä. En tal respecto, Hegel distingue expresamente *dos formas de dogmatismo* que se oponen al saber filosófico, siendo una de ellas la propia del formalismo moderno. Pues para el suabo la ciencia no es aquel idealismo “que, como un *dogmatismo aseverador* [*versichernder*] o de la certeza de sí mismo, entra en el lugar de un dogmatismo *que establece afirmaciones* [*behauptenden*]” (Phä, GW 9: 40; trad. 117). Probablemente, con el “dogmatismo que hace afirmaciones” Hegel alude a la así llamada metafísica dogmática, cuya clarificación sucinta se ofrece en los §§ 26-39 de Enz. Básicamente, el proceder dogmático de esta posición consiste en fundar la prueba de la adecuación o inadecuación de un predicado o categoría referido al sujeto en un elemento exterior al sujeto que conoce, p.ej. la autoridad de la tradición, de la costumbre o la

---

<sup>651</sup> En la sección Razón sostiene Hegel que “Sólo cuando la razón en tanto *reflexión* entra en escena [*auftritt*] por fuera de esta certeza contrapuesta su afirmación de sí no sólo aparece [*auftritt*] como certeza y aseveración sino como *verdad*; y no sólo *junto* a otras, sino como la *única verdad*. El aparecer inmediato [*unmittelbares Auftreten*] es la abstracción de su estar-presente a la mano [*Vorhandenseins*] cuya *esencia* y *ser en sí* es el concepto absoluto, i.e. *el movimiento de su haber-llegado-a-ser* [*Gewordenseins*]” (Phä, GW 9: 134 trad. 309). En lo que se refiere a la experiencia de la conciencia, la la proposición que expresa la verdad de la razón es el juicio infinito: “el sí mismo es una cosa” (Phä, GW 9: 191; trad. 427). Allí se expresa la oposición asumida del conocer y su objeto, pero, a su vez, se delimitan los dos lados que estructuralmente corresponden al *desarrollo* de la razón para aparecer como reflexión sobre la contraposición de certezas, como devenir y haber-llegado-a-ser lo que asevera de modo inmediato: por el lado de la cosa, la razón debe experimentar, en su elemento, los momentos de la conciencia hasta llegar a saberse como cosa sin más. Tras haber descubierto el sí mismo en la cosa, la cosa revela que su verdad se conecta con el modo de ser de la autoconciencia, de modo que corresponde recorrer los momentos de aquella sección, ahora en el elemento de la razón y con figuras propias de su mundo: la autoconciencia debe llegar a reconocer su hacer en la sustancia, primero como individualidad, y luego como espíritu.

<sup>652</sup> vid. M. Giusti, ‘Introducción a la Introducción de Hegel a la filosofía’, *Estudios de Filosofía*, 1992, 55–68 (pp. 58–59).

<sup>653</sup> De todas formas, el reconocimiento del carácter intersubjetivo de la verdad, así como el reconocimiento del yo en el nosotros, es primeramente enunciado en la sección Autoconciencia para ser presentado como *esencia espiritual* en la Razón. Su realización y su experiencia para la conciencia corresponde al Espíritu y la Religión. Desde esta perspectiva, la Razón es el *inicio fenomenológico* de aquello que se anuncia en la sección autoconciencia, a saber, el reconocimiento de la vida como espíritu y del espíritu como autoconciencia universal. El proyecto modernizador de la razón es entonces el saber y el hacer espiritual en su grado más abstracto, la inmediatez de la identidad racional, donde la razón se comporta como como un “tosco instinto”. Sólo la desesperación de la experiencia con sus numerosos efectos traumáticos y catárticos llevará a esa razón a explorar y reconocer la profundidad espiritual de sí misma al sumergirse en la sustancia y al descubrir esa sustancia como un sí mismo universal. Al respecto vid. Ramón Valls Plana, *Del Yo al Nosotros*, 3rd edn (Barcelona: PPU, 1994), p. 153ss; K. Düsing, ‘Der Begriff der Vernunft in Hegels “Phänomenologie”’, en *G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes*, ed. H. F. Fulda, R. P. Horstmann (Berlin: Akademie Verlag, 1998), pp. 143–62; H. Marcuse, *Ontología de Hegel*, op. cit., pp. 259–284.



etimología. Contrariamente, el “dogmatismo aseverador” no da por verdadero *nada* que no sea el yo<sup>654</sup>, pero por este mismo motivo no es capaz de entrar en el *contenido de lo que piensa conocer*, y se mantiene aseverando su representación de la cosa en contraposición a otras representaciones, con lo que nunca sale de sí mismo. Desde esta perspectiva, no es forzado proponer, como adelantamos, un paralelo entre el “yo sapiente” (“*das wissende Ich*”) que raciocina, referido por Hegel en la Doctrina de la Proposición Especulativa (Phä, GW 9: 43; trad. 123) y la conciencia de la Sección Razón<sup>655</sup>, que, a partir de su formalismo inicial, debe emprender un doloroso camino de inserción real en el movimiento de la cosa que culminará en el Saber Absoluto. A favor de este paralelo puede recordarse —como lo ha hecho De la Maza<sup>656</sup>— el esquema de la lógica del conocer (GW 8: 286), donde el concepto que corresponde a lo que fue posteriormente la sección Razón se denomina “saber sapiente” (*wissendes Wissen*); esto sugiere que se trata de un mismo comportamiento. Como decíamos, no se trata aquí de que el yo no sea ya idéntico al objeto (ese es el instinto propio de la razón), se trata de que su identidad es “empobrecida” y “unilateralizada” a forma representativa de su saber y aseverar. En cierto sentido, lo que se nos revela ahora como un *dogmatismo* no es sino aquello que anteriormente llamamos estructura proléptica de la racionalidad “prológica”: es la precipitación, la *hybris* constitutiva de nuestra finitud, que, demasiado impaciente (siempre es corto el tiempo), busca ahorrarse el camino de concebir el todo y se coloca simplemente en su lugar. Mas lo característico del tratamiento hegeliano no es solamente haber descubierto el carácter histórico de los diversos intentos precipitados por captar lo verdadero, sino también haber descubierto que *sin*

---

<sup>654</sup> En la Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia, Fichte sostiene lo siguiente: “Aun cuando se encuentre un solo individuo que esté perfectamente convencido de su filosofía, e igualmente convencido a todas horas; si en ella es él totalmente uno consigo mismo, y si su libre juicio en el filosofar concuerda plenamente con el juicio que le es impuesto por la vida, tenemos que en ese tal la filosofía ha alcanzado su fin y ha cerrado su círculo, pues lo ha llevado de nuevo exactamente al lugar de donde partió con toda la humanidad. En este caso la filosofía como ciencia se da realmente en el mundo, aun cuando fuera de ese círculo ningún hombre la entienda y admita; es más, aun cuando dicho individuo no sepa tal vez exponerla a los demás [tal como el virtuoso se opone al “curso del mundo”, S.M.]” (SW 1: 512; trad. 100). Observemos lo que entiende más precisamente por convicción, y cómo lo contrapone expresamente al error (contrariamente el conocer finito debe, para Hegel, estar convencido del error para que su saber tenga poder de determinación, ya que no abstrae el error, lo malo, de la verdad): “El único modo de llegar a saberlo [lo que es convicción, S.M.] está en que uno tenga en sí mismo la plenitud de la convicción. [...] Convicción es sólo aquello que no depende de ningún tiempo ni de ningún cambio de situación; aquello que, lejos de ser sólo accidental al alma, es el alma misma. Sólo de lo que es verdadero de un modo inmutable y eterno puede estar uno convencido; una convicción del error es absolutamente imposible” (loc. cit.). No debemos sorprendernos si Fichte declara que “individuos así de convencidos los habrá habido muy pocos en la historia de la filosofía, y tal vez ni siquiera ese uno” (loc. cit.). Esto resulta obvio desde su concepto de convencimiento: nadie en la historia puede estar absolutamente convencido al modo que Fichte lo exige, porque la plenitud de la convicción, la perfecta igualdad consigo mismo es la identidad formal del Yo=Yo, que el propio Fichte considera inalcanzable para un ser histórico.

<sup>655</sup> Cfr. L. M. De la Maza, *Lógica, Metafísica, Fenomenología*, op. cit., p. 91; 133ss; ‘El sentido de la Proposición Especulativa en la Fenomenología del Espíritu de Hegel’, en *Urteil, Erkenntnis, Kultur*, ed. Alejandro Vigo, H. Lenk, N. Offenberger, Argumentaciones (Münster: Lit Verlag, 2003), pp. 125–41 (p. 135ss).

<sup>656</sup> Loc. Cit.



*esta anticipación no hay determinación del sentido*, de manera que su asunción debe tener también un sentido recuperativo, de interiorización.

Ahora bien, el hecho que Hegel comprenda la necesidad de la anticipación y la finitud en el conocer está lejos de implicar que acepte acríticamente sus productos. Frente a los intentos dogmáticos de determinación de lo verdadero, la ciencia debe comportarse *negativamente* con el objetivo de disolver el carácter exterior e inmediato de lo aseverado. A su vez, mediante este comportamiento negativo la ciencia debe remitir para sí el momento *positivo* de la *determinación*, entendido ahora como un momento de la cosa misma. No es difícil ver que estamos, nuevamente, esbozando el problema general de la asunción de la reflexión finita. Desde este punto de vista, la operación negativa que ejecuta esta transmisión pues ser considerada como un *ejercicio escéptico*. Pero a diferencia del primer modelo de asunción del conocer finito, el escepticismo ya no se vincula con una exposición de categorías lógicas en cuanto tales, sino a la forma de aparición del conocer finito, su configuración en el estar. Desde aquí no es casual que Hegel comprenda la *forma de la proposición* como *aparición del sentido determinado* (Phä, GW 9: 43; trad. 125), y que considere al *conocer finito* que enjuicia la *aparición del espíritu*, su estar en el modo de la finitud y de la reflexión exterior.

## Recapitulación

Complementando la exposición del Capítulo 2, hemos procurado subrayar la necesidad filosófica de llevar el conocer representativo a la forma del concepto. Con esto también pudimos abordar algunas formas de conexión entre el pensar y conocer representativo, que, en cuanto modo básico de la racionalidad moderna, no debe ser simplemente contrapuesto a la manera conceptual de conocer, sino que debe ser considerado como algo a recuperar por el concepto, con lo cual se exige para éste un momento negativo de purificación y uno positivo de afirmación de la determinación ejecutada ya por el conocer finito mismo, aunque ciertamente en un nuevo elemento cuyo orden ya no depende de la exterioridad y el subjetivismo del conocer finito mismo. Procedimos del siguiente modo:

1. En primer lugar, procuramos esbozar algunos rasgos básicos de la conexión entre la representación y el concepto, así como la necesidad conceptual de la asunción del conocer representativo. En seguida caracterizamos al pensamiento como una forma específica de *a priori*, consistente en estar en las cosas mismas, en ser la mediación en la inmediatez. Agregamos a esto algunos ejemplos que permiten captar de un modo concreto la clase de presencia que el pensamiento tiene en el conocer finito y su experiencia.

2. En segundo lugar, nos concentramos en el reverso del problema: si la filosofía exige asumir las formas finitas del conocer que se dan a partir de la experiencia inmediata, ello también presenta a la filosofía la exigencia de permanecer referida a ésta, ya que se trata de un mismo contenido que el conocer finito lleva, primero, a formas generales, para que luego sean tales formas reconocidas en sus conceptos y expuestas en su conexión sistemática necesaria.
3. Finalmente, subrayamos el hecho de que el conocer finito, especialmente en lo que respecta al representativo, no debe ser confundido —ni siquiera allí donde es escéptico o fideísta— con un relativismo. Su subjetivismo no consiste en que carezca de convicción para afirmar algo, pues precisamente su fuerza de determinación descansa en la fuerza de su aseverar. Esto nos permitió explorar un concepto de dogmatismo propio del subjetivismo moderno que se conecta tanto con la forma de racionalidad expuesta en el Prólogo a Phä, como con el estadio de desarrollo del conocer que, bajo el primado de “lo mío”, asevera su certeza de ser toda la realidad. A partir de este concepto de dogmatismo de la reflexión finita señalamos que, en su forma propia de *exposición*, la filosofía debe, en parte, rescatar el momento de determinación, pero también disolver el carácter formal, fijo y asilado de los productos que la reflexión finita pone unilateralmente.

## Tránsito

Con los pasos dados en los últimos dos capítulos se han generado las condiciones para desarrollar el concepto *fenomenológico de escepticismo*, cuya peculiaridad consiste, por un lado, en dirigirse exclusivamente al conocer tal como aparece (i.e. determinado por la apariencia de separación entre su reflexión y la sustancia), mientras que, por el otro, en contener la necesidad inmanente de su asunción, el motor de su desarrollo dialéctico y de la purificación del conocer finito. Así la exposición escéptica consiste más bien en un concebir lo que de hecho ya se da en la experiencia del espíritu (en la historia de su autoconsciencia) y no aplicar exteriormente una disolución de las formas finitas. Si con los capítulos precedentes caracterizamos el conocer finito, así como establecimos la conexión entre éste y el pensamiento, de lo que se trata ahora es de decir concretamente cómo se ejecuta su asunción. Con ello nuestro segundo modelo de asunción del conocer finito quedará suficientemente caracterizado.

## Capítulo 4. La *Fenomenología* como “escepticismo que se consume a sí mismo”

A lo largo de la segunda sección hemos examinado diversos aspectos relacionados con el segundo modelo de asunción del conocer finito. Como vimos, este segundo modelo, cuya realización se da en la *Fenomenología* a través de la exposición de su objeto (la conciencia), surge precisamente allí donde el proyecto de una lógica introductoria fue abandonado y la lógica asumió la posición de la antigua metafísica, entendida como saber absoluto o ciencia. En esta nueva posición sistemática de la lógica, la introducción adquiere la tarea de exponer críticamente las figuras del conocer finito *tal como aparece*, vale decir, como conocer referido a un objeto, y no sus *conceptos puros*, ya que es la apariencia propia del estar aquello que impide al conocer captar sus propios conceptos como el contenido del saber mismo. En los primeros tres capítulos hemos intentado mostrar algunas condiciones generales que engloban al modelo de asunción fenomenológico: primero, nos aproximamos a la relación entre la nueva concepción de una sustancia esencialmente reflexiva y la creciente importancia que el desarrollo histórico adquirió para la exposición de lo verdadero, ya que la historicidad del absoluto se funda en su reflexividad, en su aparecer determinadamente en *figuras* propias del estar y la finitud. Luego de esto, buscamos elaborar una caracterización global del nuevo estatuto que adquiere el conocer finito bajo la concepción “esencial-reflexiva” que inaugura el modelo. En parte, conceptos del enfoque anterior fueron allí re-significados, matizados o profundizados, pero lo más importante para el argumento general es que se perfiló ante nosotros la conexión establecida por Hegel entre las formas de aparición de un contenido único, a saber, la sensibilidad, la representación y el concepto, de manera que el desarrollo del conocer —cuya historicidad habíamos precisado en el capítulo anterior— se presentó como un movimiento que va desde las formas de la inmediatez sensible al concepto, siendo el término medio la representación, que puede ser entendida también como elemento propio del subjetivismo moderno, la “forma abstracta ya preparada” y dispuesta para el raciocinar. Así, la representación es, por un lado, aquello que lleva al concepto, pero, precisamente por su carácter abstracto y su disponibilidad para el yo libre de la reflexión finita, es también un obstáculo para llegar a aquél, pues determina la verdad según un criterio exterior a la cosa, limitándose simplemente a presuponer lo que ésta sea. De ahí que el paso de la representación al concepto requiera cierta negación de la representación, que debe ser experimentada por el conocer finito como el *derrumbe de sus certezas*; mas para la ciencia este derrumbe no es sino la penetración de la apariencia de exterioridad entre la reflexión y el objeto, apariencia que el conocer finito pone como *límite absoluto* en el estar. Esta tarea fue comprendida en el tercer capítulo como una tarea propia de la filosofía, pues para ella la representación debe valer

como una forma abstracta que debe ser remitida nuevamente a la posición del objeto, vale decir, la forma inteligible debe ser examinada en cuanto mediación en lo inmediato mismo; siendo entonces *pensamiento*.<sup>657</sup> Tal tarea exige, por una parte, que la ciencia se transmita y reconozca en el conocer finito en general, pues éste expone ya el contenido que debe ser remitido a la ciencia misma, asumido por el concepto. Pero, al mismo tiempo, esto exige también que esa transmisión de la ciencia a la finitud esté acompañada por cierta operación de reducción escéptica mediante la que el dogmatismo del yo abstracto sea disuelto, fluidificado; y entonces la determinación que este dogmatismo ejecuta “exteriormente” se apreste a ser asumida y *pensada* en la ciencia como una determinación del contenido mismo, su reflexión inmanente.

Ahora bien, se ha mostrado parte del giro en el enfoque, también la nueva determinación del objeto de la reducción (i.e. el conocer finito) e inclusive el sentido de ésta. Pero no se ha mostrado cómo es que esto se ejecuta en un modelo escéptico concreto, pensado para *esta* forma de plantear el problema. Precisamente es esto lo que debemos considerar en este último capítulo de la segunda Sección.

Notemos que el giro en el enfoque del problema conlleva necesariamente un cambio en la forma de entender y ejecutar la asunción del conocer finito, lo cual naturalmente repercutirá en la forma que el escepticismo adopta en Phä.<sup>658</sup> En tal respecto, cabe advertir preliminarmente que el propio Hegel en la Introducción de Phä<sup>659</sup> caracteriza el devenir de la experiencia de la conciencia,

---

<sup>657</sup> En el interior de la exposición lógica, lo inmediato es lo propio de la Doctrina del Ser, mientras que la mediación es tematizada en la Doctrina de la Esencia. Como se aprecia, la exposición lógica contiene en su interior la conexión de lo inmediato y lo mediato que se da entre la Ciencia y su “exterior”, pero no debemos apresurarnos e identificar dichas conexiones como si se tratara de lo mismo. Pues lo inmediato dentro de la *reflexión inmanente* de la Lógica no es lo inmediato de la *Fenomenología* (el *Gegenstand* o, más ampliamente, el *Dasein*), o lo inmediato de nuestra experiencia; lo inmediato es ello mismo pensamiento (*Gedanke*) lógico y su reducción (aquello que opera ocultamente en la dialéctica del transitar) o la negación de su apariencia de constituir un unidad fija o autónoma viene dada por la acción (todavía oculta en la Esfera del Ser) de la esencia, que media lo inmediato en tanto lo inmediato es, en verdad, una determinación de reflexión y no simplemente inmediatez. Volveremos sobre este punto en la tercera sección.

<sup>658</sup> Para el concepto fenomenológico de escepticismo hemos tenido en cuenta principalmente los siguientes trabajos: U. Claesges, ‘Das Doppelgesicht des Skeptizismus in Hegels Phänomenologie des Geistes’, en *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, op. cit., pp. 117–34; G. Varnier, ‘Versuchte Hegel eine Letztbegründung? Bemerkungen zur Wissenschaftlichen Skepsis als Einleitung und zum Begriff einer “Skeptischen Wissenschaft”’, en *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, op. cit., pp. 285–330; H. Röttges, *Dialektik und Skeptizismus: Die Rolle des Skeptizismus für Genese, Selbstverständnis und Kritik der Dialektik* (Frankfurt a.M.: Athenäum, 1987), pp. 31–57; H. F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, op. cit.; F. Duque, ‘Die Selbstverleugnung des Endlichen als Realisierung des Begriffs’, en *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, op. cit., pp. 135–52.

<sup>659</sup> Tal como sostiene Cramer (‘Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewusstsein in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes’, en *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, ed. R. P. Horstmann (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978), pp. 360–93 (p. 360)), en la Introducción se encuentra el marco metódico de la experiencia de la conciencia, a pesar de que la propia ampliación y complejización del texto torne difícil reconocer el esquema allí propuesto en el entero proceso de manifestación del espíritu (vid. W. Jaeschke, ‘La Experiencia de La Conciencia’, en *La Odisea del Espíritu*, op. cit. pp. 35–52 (p.50)). Mientras que el Prólogo —que, como se sabe, fue escrito al finalizar la obra, casi como una extensión del Saber Absoluto, y por tanto como transición hacia el Sistema— toca el tema de Phä de un modo, si bien profundo, harto conciso y más bien subordinado, la Introducción ofrece el programa epistemológico del texto, además de presentar su núcleo metódico bajo los conceptos de “negación determinada” y “escepticismo que se consuma a sí mismo”, puntos

expuesto *metódicamente* en el libro, como un “escepticismo que se consume a sí mismo” (*sich vollbringende[r] Skeptizismus*). Pese a que no abunda en la clarificación de este concepto y que el sentido metódico que le imprime en la Introducción no es retomado (al menos no con la claridad deseada) posteriormente en la tematización del escepticismo como una figura de la conciencia, el contexto en el que se inserta (Hegel habla de la experiencia que la conciencia hace de la limitación de su saber y la nulidad de su opinión) nos permite establecer un paralelo muy útil para este planteamiento: si el escepticismo antiguo consistía en la posición de una antítesis en todo fenómeno y en todo juicio sobre ellos, con el fin de mostrar que “nada es más” verdadero; y si la lógica escéptica se apropiaba de este procedimiento para hacer ver lo incompleto de cada ser-puesto por la reflexión finita al mostrar la contraposición de cada determinación finita absolutizada por el entendimiento, formando así una antinomia en tanto expresión formal de la razón; entonces, el escepticismo *de la experiencia de la conciencia* presenta una especie de *combinatoria de ambos respectos*: por una parte, constituye la negación del saber de la conciencia *que experimenta y enjuicia el fenómeno*, pues expone cómo la conciencia se ve enfrentada, cada vez, a la nulidad de su opinión porque al *aseverar* algo experimenta inmediatamente que la verdad aparece en un sentido contrario al opinado, de lo cual resulta una negación de su primer enjuiciamiento, que será nuevamente negada *en la figura de la conciencia resultante del hundimiento de la primera*.<sup>660</sup> Pero por otra parte, si cada *aseveración* de la conciencia expone, aunque insuficientemente, un acto de *determinación* mediante el que el contenido absoluto *aparece* en el estar, entonces cada opinión de la conciencia, así como cada aparición de su objeto, contiene envuelta una categoría, al modo como ejemplificamos en el capítulo anterior. Por este motivo, el “escepticismo” de los conceptos puros de la primera lógica corre —por decirlo de algún modo— subterráneamente junto a la experiencia de la conciencia, y no sólo eso: este desarrollo categorial, en la medida en que es considerado como *dialéctica del contenido absoluto mismo*, no es sino la *esencia* y el concepto del conocer finito, i.e. de la *aparición del espíritu en el*

---

en los que desembocan muchas concepciones a las que Hegel llegó durante sus primeros años en Jena. Pero como decíamos, el propio curso de Phä muchas veces torna difícil comprender en qué sentido la obra desarrolla con fidelidad la cuestión epistemológica moderna relativa a la *fundamentación del conocimiento objetivo* (vid. Duque, *La Era de la Crítica*, op. cit. p. 504), fundamentalmente debido al cariz histórico, práctico e intersubjetivo que adquirirá la obra a partir de la introducción del concepto de vida, además de la peculiar “epistemología” que se encuentra en juego, la cual surge como reflejo especular de la experiencia histórica de la humanidad y se propone ella misma como asunción del conocer empírico en la ciencia. Para la Introducción a Phä vid. además el detallado estudio de J.M. Navarro Cordón, op. cit. (1974).

<sup>660</sup> Veremos que existe un hiato entre el derrumbe de una figura de la conciencia y el surgimiento de otra (pues la figura asevera, y se hunde en su aseverar). La conexión racional entre ambas, vale decir, el hecho de que allí opera un cambio de categoría lógica que se encuentra enlazado por medio de una negación determinada es algo avistado sólo por la conciencia filosófica que contempla la experiencia de la conciencia desde su *Standpunkt*. Sólo por esto la exposición fenomenológica se transforma en un devenir de figuras (lo que deviene es pues el *saber* de esas figuras, no cada figura en sí misma), devenir en el que el escritor y lector del texto van comprendiendo la verdad de cada figura, enriqueciéndose con ello.

*estar*; de manera que el devenir escéptico de la conciencia no es sino un *avance* y una *formación* del conocer, impulsado por su finitud al conocimiento de su propia esencia, que emerge paulatinamente hasta aparecer en la figura de la ciencia o el concepto.

Naturalmente, lo que hemos señalado aquí preliminarmente deberá ser convenientemente expuesto a lo largo del capítulo. Lo fundamental es subrayar en este inicio los dos niveles que operan simultáneamente en Phä, y ello en conexión con el concepto de escepticismo. Pues un texto tan extraordinariamente rico y diverso como la *Fenomenología* —diverso hasta el punto que se le ha negado una concepción de conjunto— contiene tal cantidad de posibilidades hermenéuticas que nos obliga inmediatamente a delimitar nuestro campo a fin de mantener un enfoque coherente con el conjunto de la investigación. Este enfoque, como salta a la vista, corresponde a la asunción especulativa de la reflexión finita, comprendida en Phä bajo la forma general de la *conciencia* y su reflexión “exterior” al objeto. En la medida en que con ello buscamos acentuar el marco *metódico* con que el concepto de un “escepticismo que se consume a sí mismo” provee a Phä, los dos niveles de operatividad en la exposición fenomenológica deberán comprenderse en el siguiente sentido: en la medida en que ‘*método*’ corresponde a la operación reductiva que la ciencia requiere para constituirse a sí misma, i.e. a la expansión de la ciencia a lo “ante-científico”, entonces el escepticismo expuesto en el proceso de formación de la conciencia tiene el sentido específico de una negación del saber surgido *a partir* de la posición entre reflexión finita y el objeto, la oposición de la conciencia. Entonces el escepticismo corresponde tanto a la experiencia particular de cada figura, como al devenir figurativo mismo, en cuya *totalidad* el escepticismo encuentra su *consumación*. Pero en la medida en que ‘*método*’ corresponde al movimiento de la cosa misma, al movimiento de aquello en lo que de hecho la conciencia siempre está aunque para ella no lo *parezca*, entonces el escepticismo se muestra como una peculiar prestación de una *exposición conceptual* (i.e. una organización científica de categorías) que, para cumplir con la función introductoria exigida por el sistema en general y por la lógica en particular, se expande a la conciencia tal como es en su estar inmediato y allí procura darle un sentido racional a la experiencia de su finitud.

Se asiste, por tanto, a una peculiar co-operatividad entre la reflexión finita y la reflexión absoluta de la esencia, cuyo sentido se dirige, precisamente, a que la reflexión finita misma se descubra como esencial, lo cual está velado en virtud de su falta de desarrollo y la fijación de sus formas finitas de conocer. Estos dos niveles, el escéptico y el propiamente dialéctico, operan conjuntamente en la exposición pero desde nuestro punto de vista pueden ser distinguidos (procuraremos ofrecer razones para ello), ya que el escepticismo cumple una función negativa acotada: la disolución de la apariencia en el conocer; mientras que lo dialéctico puede verificarse en la exposición fenomenológica y *también* en el movimiento de la lógica misma, aunque esta vez según



su forma conceptual *pura*. Lo peculiar del enfoque fenomenológico consiste, precisamente, en aprehender el acto de determinación conceptual *en* la reflexión finita misma, como su esencia; y ello *a pesar* de que es la reflexión finita lo que impide llegar al conocimiento de la esencia en cuanto tal.<sup>661</sup>

Ahora bien, parte de lo anterior ha sido mencionado en los capítulos anteriores, particularmente en el primero, pues esta conexión entre una organización conceptual “encarnada” en el estar inmediato, y un estar inmediato “encauzado” por el concepto fue señalada a propósito de la historia de la (auto)conciencia entendida como proceso de formación del conocer. Se trata, en definitiva, del vínculo *interno* entre la esencia (la reflexión en sí) y la aparición, que anunciamos como un factor clave del segundo modelo de asunción del conocer, aunque ya había antecedentes en el primero. Podríamos sostener que Hegel hace cada vez más estrecho el vínculo entre ambas esferas, pues la esencia en tanto reflexión sólo *es* si *aparece*, i.e. es *una* con el ser porque su reflexión consiste en determinarse como algo *concreto*, como *estar y realidad*. Mas precisamente porque la esencia aparece, a la conciencia *le parece* por lo pronto un objeto extraño: algo, el ente, se le presenta inmediatamente como dado en el tiempo, y a partir de ahí *opina* (tomando de sus representaciones disponibles el material de su juicio). Pues bien, ¿cómo puede desde aquí afirmarse el vínculo esencial entre esencia y aparición si el conocer finito, que es la aparición misma de la esencia y el espíritu, reflexiona fuera de lo que, por lo pronto, solamente (le) parece? Allí se sitúa el sentido metódico del escepticismo que nos interesa subrayar puesto que, al reconocerse como esencia del objeto, el conocer habrá llegado al *Standpunkt* de la ciencia; con lo que, por una parte, puede reconocer su finitud como la aparición escindida del espíritu o, en término lógicos, como *juicio de la idea*;

---

<sup>661</sup> Werner Marx ha destacado el carácter *híbrido* de la exposición fenomenológica al establecer la diferencia entre “conciencia natural” y “saber que aparece” en cuanto dos formas de historicidad de la conciencia: mientras que “conciencia natural” hace referencia a cierta disponibilidad histórica del conocer de carácter absolutamente contingente y empírico —“en bruto”, digamos—, el “saber que aparece” representa un modo “cualificado” de la conciencia natural, i.e. puesto en conexión científica de tal manera que exprese el modo en que la conciencia natural deviene ciencia. Esto quiere decir que el tratamiento científico debe tomar determinadas figuras propias de la conciencia natural para construir con ellas un ordenamiento científico que permita elevar el *Standpunkt* de ésta, siendo tal ordenamiento científico “el saber que aparece” en figuras tomadas de la conciencia natural. Este último es, por tanto, el objeto del tratamiento fenomenológico ya que se encuentra mediado por un ordenamiento lógico, no la conciencia natural en la indefinida expansión de su singularidad. Ahora bien, dado que Marx enfatiza el hecho que la conciencia natural se constituye como la unidad inmediatamente escindida de la conciencia y el conjunto de su mundo (la cosa, el otro, la vida, el mal, la representación religiosa, el curso del mundo, la cosa misma, etc.) en la que el conjunto de su mundo aparece ante ella como algo *desorganizado* que no sólo la excede sino que también la determina —pues su saber se forma *a partir* de esa exterioridad—, el objetivo de su tematización como “aparición del saber” consiste en la transposición de lo desorganizado a cierta forma de interioridad que, en la medida en que se completa y tiene un curso necesario, supera la interioridad característica de la conciencia, deviniendo saber o ciencia. Esto apunta directamente hacia algo que ya hemos señalado a propósito del texto hegeliano: la revelación de la sustancia y la vida como sujeto y espíritu. Vid. W. Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in ‘Vorrede’ und ‘Einleitung’*, op.cit., pp. 21–44; U. Claesges, *Darstellung des Erscheinenden Wissens. Systematische Einleitung in Hegels Phänomenologie des Geistes*, op. cit., pp. 56–67; op. cit. (1996), pp. 117–34.

mientras que, por otra parte, puede reconocer *su* reflexión en la exposición científica (en ese peculiar *objeto reflexivo* que es el libro de la Lógica), ya que ésta no contiene sino la organización científica de sus conceptos puros, los pensamientos objetivos.

Tomando en cuenta este planteamiento del problema deberemos:

1. En primer lugar, apreciar cómo parte de los problemas anunciados en los capítulos anteriores son planteados en el contexto fenomenológico, particularmente en el planteamiento metódico que tiene lugar en su Introducción.
2. En segundo lugar, aproximarnos a la determinación particular del núcleo de la experiencia de la conciencia para apreciar allí los dos niveles co-operativos que hemos distinguido, vale decir: el momento de la disolución escéptica de la apariencia en el conocer y el momento de la determinación conceptual que la ciencia contempla y rescata del hundimiento del conocer finito.
3. En tercer lugar, atender al movimiento figurativo general que se desarrolla y concatena a partir de la dinámica interna de cada figura particular, dando origen a un *movimiento figurativo* de la totalidad. En conexión con el concepto de *negación determinada*, deberemos proponer el sentido general de la “autoconsumación del escepticismo” como un *sistema de asunción de la reflexión finita*. Con esto podremos comprender cómo es que este segundo modelo de asunción del conocer comporta tanto una transmisión de la ciencia hacia lo “ante-científico” como también un movimiento de transposición de la finitud hacia sí misma, precisamente para darse una *existencia*, un estar esencial en el que se reconoce el vínculo entre el concepto y el ser, entre la esencia y la aparición.

## **1. El problema de la liberación de la apariencia del conocer**

Como anunciamos, el primer paso consiste en mostrar cómo parte del problema explorado en los capítulos anteriores se encuentra en el contexto fenomenológico. Para ello es conveniente focalizarnos en el problema de la apariencia del conocer, pues la liberación de ésta constituye la función sistemática más básica de Phä, y al mismo tiempo es un concepto que conecta el mundo de la conciencia natural con la ciencia, ya que la distancia entre sus esferas no radica ahora en que al objeto de la ciencia no puede serle reconocida una forma esencial de reflexión, sino en el hecho que la conciencia natural se forma a partir de la apariencia de separación entre su reflexión y el objeto, mientras que la ciencia ha asumido ya ese carácter absoluto de lo que parece ser un límite, reconociéndolo como un momento de su propia reflexión.

En conexión con lo anterior, debemos también distinguir algo importante: si bien la exposición fenomenológica es científica *sólo* en virtud de su organización conceptual, i.e. sólo porque contiene como esencia una reflexión inmanente en tanto hacer del concepto, su objetivo más básico no es exponer esta organización conceptual, no al menos en cuanto tal. Por un lado, el propio Hegel considera en WdL (cfr. WdL, GW 11: 24; trad. 202) a Phä como un ejemplo de tratamiento especulativo de un objeto, y con ello sigue siendo fiel a una idea que ya tuvo en los primeros años de Jena, a saber, que la filosofía no puede iniciarse con algo absolutamente exterior a ella; de manera que, en el caso que para su introducción deba tematizar un objeto cuya organización no es la de la ciencia (sino la de la contingencia del opinar y del parecer), ella debe hacerlo *científicamente*. En nuestro caso se trataría de esto: tematizar especulativamente la conciencia en su aparecer no-especulativo, afectada de su oposición constitutiva.<sup>662</sup> Pero pese a este reconocimiento, la organización científica del camino que lleva la conciencia hasta la ciencia busca primordialmente asumir su forma limitada y abstracta de conocer, y por ello debe exponer cómo este conocer se ve refutado una y otra vez en sus pretensiones cognitivas. Esto es lo que se *muestra* expresamente en la exposición fenomenológica porque produce en el lector la conciencia de que las formas limitadas del saber son, en su aseveración y asilamiento, insuficientes, y además conducen desde sí mismas a la ciencia entendida como su verdad. Contrariamente, el componente estrictamente conceptual queda oculto al lector, al menos en una lectura inmediata.

Ahora bien, el problema de la apariencia en el conocer puede ser comprendido en un sentido general, tal como hemos venido tematizándolo a lo largo de esta Sección, especialmente a propósito del tratamiento enciclopédico del conocer; pero también puede ser comprendido en el contexto específico del método que sigue la fenomenología. Esto nos ocupará ahora.

En el capítulo dedicado al Saber Absoluto Hegel retoma expresamente la cuestión moderna de la relación de la conciencia con el objeto, dando por realizado aquello que la Introducción presenta como programa: “en el saber el espíritu ha concluido el movimiento de su configurar [i.e. ponerse como figuras, S.M.], en la medida en que este movimiento se encuentra afectado por la diferencia no superada [*uniüberwundenen*] de la conciencia” (PhG, GW 9: 431-432; trad. 917). Esto nos indica que, a lo largo de toda la obra, perduró la pretensión de deducir el carácter objetivo del concepto o, más bien, que todo el devenir de figuras expuso este carácter y se dirigió hacia la posibilidad de su explicitación histórica en el saber.<sup>663</sup> Lo fundamental en este instante es no perder de vista el núcleo

---

<sup>662</sup> En una dirección similar, Pöggeler, de acuerdo con Rosenkranz, sostiene que “Hegel habe in Jena die Aufgabe ergriffen, die Subjekt-Objekt-Identität, zu der sich der Idealismus in Schelling erhoben habe, nicht als eine bloße Voraussetzungen stehen zu lassen, sondern Subjektivität und Objektivität (Substantialität) miteinander zu vermitteln” (*Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, op. cit., pp. 147-178).

<sup>663</sup> W. Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 45ss.

“epistemológico” de la obra, más allá de la complejidad del concepto de “epistemología” puesto en juego<sup>664</sup>: la introducción debe mostrar que los conceptos de la ciencia tienen *realidad objetiva* y que el individuo puede conocerlos de acuerdo a su naturaleza; o de otro modo: que su reflexión es la mediación de la cosa en sí misma.

Pero esta “certeza” de la ciencia parece ser contraria a la experiencia que la propia conciencia hace de la sustancia y por tanto es primeramente una posición abstracta, que no se encuentra acreditada en el conocer finito mismo, el cual sabe de objetos exteriores, a los que intenta *adecuarse*. Hegel buscará mostrar que este intento de adecuación a algo exterior da lugar a una serie de posiciones *limitadas* que deben ser evidenciadas en su limitación. Es precisamente este límite absoluto aquello que suscita los intentos *diversos* (i.e. indiferentes entre sí) por adecuarse: éste límite es lo que *parece* a la conciencia inmediatamente y de un modo contingente, de manera que gatilla su búsqueda por conocer lo que es, y ella acude a su parecer inmediato y opinión. De esta constatación parece anunciarse no tan sólo un significado puramente negativo del concepto de apariencia, por cuanto, la aparición del espíritu tiene estar en esta referencia del conocer finito al objeto, vale decir, en el parecer de éste para aquél. Debemos pues referirnos un poco más profundamente a la conexión entre apariencia y aparición que opera en la exposición fenomenológica, partiendo del hecho que para el propio Hegel elle constituye una ciencia de la aparición del espíritu y del saber.

### 1.1. Aparición en la apariencia

Como anunciamos, Hegel comprende en Phä al conocer finito en conexión con la experiencia de la conciencia entendida como “saber que aparece”. En la medida en que el objeto de esta ciencia es el “saber que aparece” ella misma se constituye como una historia sistemática de los diversos modos de aparición del saber desde sus formas naturales hasta las de mayor formación espiritual, donde puede reconocerse también rasgos fundamentales de algunos sistemas filosóficos. Dijimos en el primer Capítulo que se trata del silogismo cuyos extremos son “el espíritu universal [autoconsciente] y su singularidad o la conciencia sensible”, y cuyo término medio se encuentra constituido por “el sistema de las configuraciones de la conciencia en cuanto una vida del espíritu que se ordena hacia el todo” (Phä, GW 9: 166; trad. 373). Sin embargo, la conciencia, entendida como “saber que aparece”, presenta una distinción a la que debemos aproximarnos, la cual guarda relación con los mencionados dos niveles del objeto de la ciencia introductoria. A este fin resulta muy útil la

---

<sup>664</sup> Vid. J.M. Navarro Cordón, op. cit. (1974), p. 261.

demarcación hegeliana respecto del concepto kantiano de fenómeno o aparición, puesta de relieve por Giusti.<sup>665</sup>

En efecto, tras aclarar el sentido del término ‘fenómeno’ desde su forma participial griega (“lo que aparece”, en el sentido de “lo que se muestra” o “sale a la luz”), Giusti aclara que Kant, incluso contra lo que nos sugiere el mismo lenguaje, diferencia tajantemente los términos ‘*Erscheinung*’ (aparición o fenómeno) y ‘*Schein*’ (apariencia): “una cosa es lo que aparece y otra cosa muy distinta es la mera apariencia (que él identifica con ilusión o engaño)”. Esta distinción puede interpretarse a la luz de la restricción crítica que Kant impone a nuestra facultad de conocer: mientras que los objetos de la experiencia posible poseen una naturaleza fenoménica por cuanto son como son *para* el ente racional finito, quien requiere que las cosas le sean dadas en la intuición para poder pensarlas conforme a reglas, el objeto tal como es en sí es inaccesible para su conocimiento, debido a que toda captación del objeto, de alcance genuinamente cognitivo, se encuentra mediada necesariamente por la referencia del concepto a la intuición: para aproximarnos a lo que el objeto sea en sí mismo, i.e. con independencia de la referencia necesaria de nuestro concepto a la sensibilidad, deberíamos poseer una facultad de conocer que no es la nuestra, pues requeriríamos un modo de síntesis intelectual que pudiera otorgarse su propio contenido con independencia de la sensibilidad.<sup>666</sup> Cuando esto es “emulado” por el entendimiento humano, haciendo uso de silogismos guiados por la razón *pura* para satisfacer su tendencia natural al establecimiento de modos de síntesis de lo condicionado cada vez más completos, él produce un conocimiento de entes del pensamiento (*noumenos*) que es susceptible de caer en contradicciones porque, careciendo de un criterio exterior al pensamiento, pueden afirmarse con igual derecho determinaciones contrarias del objeto a conocer. En la *Dialéctica* Trascendental, Kant llama “lógica de la apariencia” a la lógica que subyace a este “conocimiento” racional puro, debido a que genera la ilusión de un conocimiento de carácter metafísico, transempírico; con lo que asigna al método escéptico —Kant fue polémico contra la razón, acusa Hegel en 1802 (GuW, GW 4: 335)— la labor de disolver aquella apariencia de conocimiento al revelar las contradicciones en las que cae la razón al seguir ésta lógica ilusoria. Por otra parte, asignará a los así llamados “entes de razón” una genuina función determinante en el terreno práctico, donde la pregunta se dirige hacia los conceptos que orientan la acción. En lo relativo al conocimiento, Kant asignará a las ideas de la razón pura un rol regulativo, como modos del ejercicio de la facultad reflexionante del juzgar subjetivo. De este modo, podemos apreciar lo férreo

---

<sup>665</sup> M. Giusti, ‘Introducción a la Introducción de Hegel a la Filosofía’, *Estudios de Filosofía*, 1992, 55–68 (p. 11s).

<sup>666</sup> Una buena síntesis de este problema, en el contexto del “Plan” de la *Crítica*, se encuentra en E. Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie*, op. cit., pp. 13–51.

de la distinción, propia de un conocer intelectual, entre el ámbito de lo que aparece, y es objeto de conocimiento, y aquello que, en caso de querer ser conocido, sólo es una apariencia de saber.

Conservando parte de los argumentos kantianos, pero modificando su sentido, Hegel prescinde de esa distinción férrea para explicar la naturaleza de la conciencia. Y esto no se debe a que simplifique su modelo explicativo, sino al contrario, porque lo complejiza al profundizarlo: la conciencia, considerada como *aparición* del saber *verdadero*, comporta en sí misma un *resto aparencial* porque es la *apariencia* aquello que manifiesta lo verdadero en la *experiencia inmediata*, instaurando la oposición de la conciencia.<sup>667</sup> Se trata de la experiencia que el conocer común tiene de algo *en sí* en lo que su saber *no penetra enteramente*, la cual va acompañada de la proliferación de certezas (mejor: opiniones) contingentes respecto a lo que eso en sí sea (a cada cual se le ocurre algo, digamos). Si recordamos la conexión sensibilidad-representación-concepto entendida como la forma triple en que un contenido único aparece, entonces se observa que la apariencia corresponde precisamente a la exterioridad y el darse del objeto en la intuición, exterioridad que la representación asume de un modo todavía insuficiente. Por tanto, cuando Hegel señala la necesidad de pensar la experiencia en su concepto puro, no busca restablecer un conocimiento tras-empírico, sino que busca que eso que primero parece ser algo exterior y es comunicado por lo sentidos aparezca en la forma inmanente del concepto, que comporta en sí la inmediatez de la sensibilidad y la inteligibilidad de la representación: es la inmediatez mediada o la reflexión del objeto en sí. A diferencia de Kant, la dialéctica no consiste según esta concepción en síntoma de la deficiencia del pensar puro, sino en la prueba de que todo lo finito contiene en sí la posibilidad de su propia elevación precisamente porque entra en contradicción con su otro, refiriéndolo esencialmente.

Pero atendamos más de cerca la determinación de un conocer para el que la apariencia vale como un límite absoluto.

En un *Fragmento* preparatorio de Phä (GW 7: 345), Hegel sostiene que el pensar común (para nosotros: la conciencia) conecta su certeza con la “forma *del ser para sí abstracto*” de un modo tal que separa “el saber [del objeto, la verdad] de lo mismo que él [la certeza del sujeto]” para luego dividir nuevamente “de igual modo, lo cierto y lo sabido, como si hubiese un montón de tales certezas”. En esta *fijación* del ser para sí de la certeza subjetiva, que la escinde de lo en sí del objeto (verdad), no sólo encontramos el germen de lo que será la *diversidad de figuras de la conciencia*, sino también de la conexión *contingente* entre cada referencia del conocer al objeto: “*el conocer y el objeto del conocer* están *diferenciados* y entonces, si esta diferencia está fijada, *ambos están puestos*”.

---

<sup>667</sup> No entraremos a hora al sentido lógico de la relación entre aparición y apariencia, ni tampoco al hecho de que el conocer finito *sólo es aparición de lo absoluto para el saber que ha alcanzado el nivel científico y concibe la totalidad de sus condiciones*. Nos ocuparemos de esto posteriormente.



*uno por el otro de manera contingente* y la referencia *de uno a otro* se vuelve sólo algo *relativo*” (GW 7: 345) a lo que a cada conciencia particular le *parezca*. Pues bien, debido a esta contingencia y a esta exterioridad (“ellos tienen una CERTEZA que no es el saber mismo, muestran el contenido del saber de un modo externo al conocer” [GW 7: 346-7]) el conocer puede o no carecer de verdad pues se trata principalmente de una *opinión* entre muchas. Mas no hay para nosotros otra forma de experiencia que no sea ésta, por lo que ha de buscarse allí el *contenido del saber real*, lo cual hace entrar el movimiento de disolución de la apariencia en el proceso de aparición del saber verdadero, como una especie de “iluminación” de sectores de lo absoluto, donde la exterioridad y la diversidad contingente del conocer finito va quedando asumida (la ciencia es pues una re-colección de “luces”). Tal iluminación del absoluto, así como tal asunción de lo finito en ello, no sería posible si no hubiese un comienzo insuficiente que debiese ser asumido, si no se diera lo verdadero de una forma aparential a partir de cuya aniquilación lo verdadero va apareciendo a la conciencia. Por eso podemos regresar a Kant y sostener la necesidad de que todo conocimiento *comience* por la experiencia, pues sin lo aparential la esencia no podría aparecer como inmediatez,<sup>668</sup> y si la esencia no puede aparecer, entonces la ciencia no puede *darse un estar*. Este sería un sentido posible para pensar la experiencia de la conciencia como una elevación sobre los límites del conocer que se da en la inmediatez de la experiencia. A diferencia de Kant, la aparición para Hegel es un modo de estar que sólo llega a ser explícitamente reconocido a partir de la asunción de la apariencia, pues ella exhibe una forma de mediación entre la esencia y el estar inmediato cuya invisibilidad define la eficacia de lo aparente en su inmediatez.

Es así como Hegel recoge la necesidad de la intuición en Kant sin hacer de los conceptos *sólo* formas subjetivas. Cuando el suabo sostiene que “se puede perfectamente saber falsamente algo” (PhG, GW 9: 30; trad. 97), está otorgándole su justo derecho a la apariencia, a lo no-verdadero. Pero algo que no es verdadero, no lo es debido a que carece de las condiciones que acreditan, justifican y legitiman su verdad (el sentido necesario de sus conceptos, la secuencia racional del argumento), y el Hegel hace de tales condiciones el movimiento en que lo verdadero mismo se produce y autoconfigura. Desde el enfoque hegeliano, algo es falso, una mera apariencia

---

<sup>668</sup> El concepto de apariencia es tan constitutivo del pensar filosófico como el concepto de verdad; de esto no sólo da cuenta el *Sofista* de Platón, dialogo que reflexiona profundamente sobre el estatuto ontológico de la apariencia y el no-ser en su vínculo esencial con el ser en el acto diarético-sintético del juicio, sino el mismo *Acerca de la Naturaleza* de Parménides. Acaso como un *leitmotiv*, el pensar filosófico ha tenido que reflexionar desde la apariencia para llegar a la verdad, esta *reflexión* parece imponerse ya desde el momento en que el pensar no logra dar inmediatamente con lo verdadero sino que parte desde una inmediatez cuya negación es necesaria para indagar lo que sea o no la verdad. El solo acto de pensar la verdad de la cosa, examinar más profundamente, impone la mentada reflexión como su posibilidad de acceso, lo que no sólo nos muestra la irreductibilidad de lo aparential, sino también que esta irreductibilidad obedece al *factum* de nuestra *finitud* pues, según hemos visto, las cosas se nos muestran inmediatamente en la *contingencia del tiempo*.

de saber, debido a que carece de tal proceso de acreditación-configuración, i.e. es algo *incompleto* que debe remitirse a sus momentos, pues sólo el todo desarrollado en su momentos se encuentra a la altura de sortear con éxito una *refutación*. Y ello es así precisamente porque es el resultado de una *refutación sistemática* a fondo para la cual la experiencia del error resulta constitutiva en la aclaración del sentido de sus conceptos.

Desde este punto emerge la diferencia entre un saber que realiza su movimiento de acreditación y uno que no, entre aquel que permanece meramente en lo aparente, y aquel que profundiza a partir de ello. Concentrémonos brevemente en el primero de ellos.

## 1.2. El saber aparente y el uso fraudulento de la argumentación

Tal como se ha visto anteriormente, Hegel considera que unos de los obstáculos más grandes a la hora de conocer *filosóficamente* un objeto es dar por *presupuesto* alguno de los “conceptos” que se ponen en juego en el propio acto cognitivo. Ello es así porque al hacerlo se presupone también cierto ordenamiento del todo y de la posición que aquel “elemento” tiene dentro de ese ordenamiento, sin empero *explicitarlo*. Hegel caracteriza la aplicación irrestricta de *representaciones* como un uso *acrítico* de las categorías, un “modo de hablar” que no sobrepasa el nivel del entendimiento. Desde aquí, la actitud científica parece ser ignorar completamente este “suelo de finitud”, “pues las representaciones constituyen apenas una aparición vacía del saber, la cual desaparece inmediatamente ante la ciencia entrante” (Phä, GW 9: 55; trad. 147). Pero como la ciencia misma entra en escena como *parte del saber que aparece*, ella misma entra en la *aparición*<sup>669</sup>, donde “no es aún la ciencia ejecutada y desplegada en su verdad”, i.e. donde ella misma comporta una dimensión aparental que, en cierto modo, la equipara a una representación entre otras. Con esto, las cosas se complican, pues no parece que a la actitud científica le sea legítimo prescindir de la “aparición vacía del saber”, sino que debe buscar una forma de llenarla con un contenido que la legitime.

De acuerdo con esto, el principal error no consistiría tanto en hacerse una representación del objeto para conocerlo, pues toda “primera aproximación” es necesariamente incompleta; el error consistiría, más bien, en considerar la representación y sus modos de hablar derivados como algo *definitivo*. Es ahí donde Hegel detecta la *inversión de lo esencial por lo aparente*, el triunfo del entendimiento que  *fija*: mientras que lo esencial se comporta negativamente respecto a lo aparente, remitiéndolo a su fondo (aún) oscuro, de modo tal que puedan determinarse estrictamente los predicados (i.e. las conexiones) que expresan la totalidad de su contenido, lo aparente se toma a sí

---

<sup>669</sup> vid. R. Pippin, *Hegel's Idealism*, p. 101ss.

mismo como lo esencial y no emprende su autocrítica, se detiene en su posición (“lo mío”); con ello asevera ilegítimamente que determinada representación es lo esencial de la cosa. Es *éste* el comportamiento ante el cual la ciencia debe comportarse escépticamente, rebelándose contra él antes de hacer su inicio:

“Ellas [las representaciones] podrían ser verdaderamente desechadas considerándolas como representaciones contingentes y arbitrarias, y el uso que a ellas se encuentra ligado, de palabras como lo absoluto, el conocer, o también lo objetivo y lo subjetivo e innumerables otras cuyo significado se presupone como algo generalmente consabido, podría ser visto como un *fraude* [agr. cur. S.M.]” (Phä, GW 9: 54-55; trad. 145s.).

Del pasaje, que parece dirigirse a Schelling, se desprende en qué sentido argumentar en base a representaciones es un fraude: se emplean las palabras como si el otro estuviese previamente de acuerdo en el significado de las palabras empleadas, como si fuese completamente evidente de lo que se está hablando (de lo absoluto, el conocer, etc.), pero eso es precisamente *lo que no se sabe*, y sobre lo cual se emiten juicios y se adoptan procedimientos sin haber intentado conocer previamente su naturaleza; sin si quiera saber si se está de acuerdo en lo que sea o no la cosa. El determinar cae del lado del sujeto del raciocinio. Tal presuposición del significado del concepto se ahorra lo principal: “ofrecer este concepto”. Y no le faltan pretextos para ello. En *Introductio in Philosophiam* Hegel ya había vinculado esta operación con cierto afán de seguridad científica que hace de la filosofía un ejercicio introductorio de crítica del conocimiento:

“Un tal filosofar introductorio se realiza bastante en los tiempos actuales —bajo los nombres de fundamentación de la filosofía, criticismo, método escéptico o resguardo ante el dogmatismo— en favor de la seguridad {en el conocer}, seguridad con la que este filosofar afirma ir hacia la obra. Pero si la cosa [*Sache*] se examina más de cerca, entonces se encuentra que la seguridad de este fundamentar, de este proceder crítico, consiste propiamente en mantenerse fuera del filosofar” (GW 5: 260).

Velada como el esfuerzo más serio por conocer lo verdadero, la filosofía de la reflexión lo ha desplazado como un más allá incognoscible para la conciencia, reduciendo la labor de la filosofía a una crítica del conocimiento subjetivo. Precisamente por el *miedo a errar* —que Hegel entiende como un miedo al conocer y a la verdad— el conocer procura “entenderse previamente sobre el conocer, que es considerado como un instrumento con el que nos apropiamos de lo absoluto o como un medio a través del cual se lo divisa” (Phä, GW 9: 53; trad. 143). Pero más allá del argumento específico con el que Hegel muestra la insuficiencia de dichas posiciones —“en ambos casos usamos un medio que produce inmediatamente lo contrario de su fin, o el contrasentido es, más bien, el que

nos sirvamos en general de un medio”—, interesa ver el trasfondo de la posición que hace de la filosofía un examen de la facultad del conocimiento.<sup>670</sup> Como puede apreciarse, nos encontramos nuevamente con la caracterización del conocer que no sobrepasa el *Standpunkt* del entendimiento, que meramente reflexiona desde una posición exterior a su objeto. Sus límites se presentan como absolutos y por tanto no puede articular la propia multiplicidad de su hacer sino bajo las formas empíricas de la sucesión, el aislamiento y la exterioridad, motivo por el cual a cada posición o figura del conocer finito le aparecen contrapuestas todas las restantes; y entonces tiene sentido buscar previamente qué conocer es el verdadero, desechando así los falsos. De igual modo, al *opinar* que el conocer debe tener un límite absoluto, el examen del conocimiento *presupone* un conocimiento *dentro* de la limitación de la conciencia, y un área que iría más allá de éste, cuya pretensión por parte del conocer daría con un conocimiento aparente, falso: “un conocer que se encuentra separado de lo absoluto, y un absoluto que se encuentra separado del conocer” (Phä, GW 9: 54; trad. 145). No obstante, el filósofo advierte que *es el propio gesto reflexivo de retrotraerse hacia el conocer el que produce tales limitaciones*, gesto que se justifica a partir de *representaciones previas que se tienen del conocimiento*:

“Si la preocupación de caer en el error lleva a una desconfianza en la ciencia que se dirige hacia la obra misma y la conoce efectivamente sin aquella sospecha, así mismo no debe dejar de tenerse en cuenta lo inverso: por qué no debería desconfiarse de esa desconfianza, preocupándose de que este miedo a errar sea ya el error mismo. De hecho, esta desconfianza presupone algo —más bien varias cosas— como verdad y apoya en ellas sus sospechas y consecuencias. Pero debe probarse previamente si aquello mismo que se presupone sea verdadero” (Phä, GW 9: 54; tras. 145).

El argumento de Hegel es muy interesante, pues se aleja de lo que él mismo denuncia como “seca aseveración” y “dogmatismo”, siguiendo más bien el modelo escéptico fundado en la *equipolencia*. El conocer cuenta con *representaciones previas de lo que es el conocimiento*, y desde estas representaciones se vuelve a sí mismo suspendiendo el acceso al objeto: presupone como verdad, p.ej. que el conocer es un instrumento o un medio, que nosotros nos diferenciamos de ese medio o instrumento, pero sobre todo presupone “que lo absoluto está *de un lado y el conocer del otro*”,

---

<sup>670</sup> Como se aprecia, esta idea no es sino la que se encuentra en la base del proyecto crítico kantiano, que tuvo una profunda repercusión en la visión desde la que cada filósofo posterior *partió* a la hora de establecer su posición (vid. L. E. Hoyos, *El escepticismo y la filosofía trascendental*, op. cit., pp. 13–15). Este verdadero tronco del debate postkantiano había sido ya denunciado por Hegel en GuW como algo que no se ajusta a la propia *pretensión* kantiana de una fundamentación trascendental del conocimiento *objetivo*, texto en el que incluso la posición kantiana es equiparada, como apuntamos ya, sarcásticamente con la de Locke (GuW, GW 4: 14–15), y su visión empírica del conocer. En el mismo texto, Hegel sigue aludiendo la herencia empírica en lo relativo a la consideración kantiana del conocer, y abunda en la inconsecuencia que esto representa para una filosofía que surge precisamente como respuesta al desafío que Hume representó en lo relativo al problema de un conocimiento universal y necesario.

separado de lo absoluto en su ser para sí. El extraño resultado de esta presuposición, es que el conocer está fuera de lo absoluto —el cual, en la medida en que es el todo, es lo verdadero— pero es también algo real, e.d., también algo verdadero pese a encontrarse fuera de lo verdadero: “sería capaz de otra verdad”. Nos encontramos, pues, frente a dos conceptos de verdad diferenciados: una verdad relativa al medio o al instrumento que un conocer subjetivo utiliza para aprehenderla (digamos el fenómeno kantiano), y una verdad que es el todo y lo absoluto (el ámbito de la “ilusión” dialéctica). Desde aquí, Hegel se pregunta por el derecho y la justificación que cada concepción del conocer y la verdad tienen; *no señala*, como podría suponerse, que la concepción de lo absoluto como lo que es verdadero es la correcta, sino, antes bien, se pregunta: *cómo es posible afirmar que una concepción es más correcta que la otra*.<sup>671</sup> Esto nos dará la clave para la decisión propia del enfoque hegeliano, pues el autor buscará otro tipo de examen para el conocer, darle un *tratamiento científico*, para lo cual han de ponerse a prueba todas las opiniones que se tienen de la cosa, no quedarse con una en particular.

Pues bien, si, como se asevera, el conocer exterior es capaz de otra verdad que aquella que es en el todo, habría de determinarse, p.ej. qué clase de verdad es ésta, por qué tal verdad es verdadera, cuál sería su contenido, cómo se relaciona con él, etc... y entonces el objeto de conocimiento ya no es lo absoluto sino el propio conocimiento (¡se ha construido un conocimiento basado en tal precaución!). Mas *no se ve por qué no podría afirmarse lo contrario con igual derecho*<sup>672</sup>, e.d. por qué no partir con la idea de lo verdadero que lo identifica con el todo y lo absoluto. Aquel comienzo, que es un retroceso ante lo absoluto, un miedo a la verdad, simplemente *parte de una representación del conocimiento que no ha sido sometida a examen previo*, y en virtud de tal comienzo se ve forzado a aceptar contrasentidos tales como que hay una verdad fuera de lo verdadero, sumergiéndose en una y desplazando la otra como incognoscible, duplicando los planos, escindiendo forma y contenido, etc. La decisión básica fue tomada de antemano y descansa en el sujeto que tiene al conocer como su objeto: “tales declaraciones que van de aquí para allá conducen a la turbia diferencia entre un absoluto verdadero y una verdad de otro tipo; mientras que palabras tales como lo absoluto, el

---

<sup>671</sup> En este sentido, resulta muy extraño, desde la perspectiva de Hegel, que Kant comience en KrV con la “lógica de la verdad” (la Analítica Trascendental), cuyo objeto es el *Erscheinung*, y pase luego a la “lógica de la apariencia” (o ilusión), la Dialéctica Trascendental, cuyo objeto es el *Schein*. No se ve, pues, cómo puede haber —al menos justificadamente— *Erscheinung* (o declarar que conocemos la verdad del objeto *sólo en tanto que fenómeno*), sin pasar la dura prueba del *Schein* en tanto lo inesencial (*Unwesen*).

<sup>672</sup> De modo semejante, Fichte, en su *Primera introducción a la doctrina de la ciencia* (SW I: 432ss; trad. 17ss.), declara equivalentes la posición dogmática (el realismo de la cosa en sí) y la del criticismo (el idealismo de la libertad), por cuanto ambos, en su absoluta incompatibilidad, “parece ser de igual valor”, de manera que se pregunta: “¿Qué es, pues, lo que impulsa a una persona inteligente a declarar sus preferencias por uno de ambos sistemas?”. A diferencia de Hegel, la solución fichteana es de carácter *subjetivo*: “Dicho acto viene determinado, pues, por el libre arbitrio, y puesto que la decisión del libre arbitrio debe tener no obstante un fundamento, viene determinado por la *inclinación* y el *interés*. La razón última de la diferencia entre el idealista y el dogmático estriba, por consiguiente, en la diferencia de su interés”.

conocer, etc. presuponen un significado cuya consecución es lo primero a realizar” (Phä, GW 9: 54; trad. 145).

Consecuentemente, Hegel pide *abandonar la aseveración de tales representaciones presupuestas*, considerándolas como un pretexto que la incapacidad de conocer especulativamente, i.e. la falta de desarrollo en el conocer, se da para liberarse del esfuerzo de tener que entregarse a la negatividad que es inmanente al objeto, en este caso, al desarrollo del conocer. Así, el conocer finito absolutiza su ser para sí, el cual permanece contrapuesto al objeto y a otros intentos por aprehenderlo, en los que sólo ve error y falsedad, obnubilado por el error y la falsedad de su propia insuficiencia. Contrariamente, un examen del conocer debe *inmiscuirse en el movimiento inmanente del conocer mismo*, no determinarlo extrínsecamente, de manera que exponga desde sí lo que sea su *verdad y lo que no*. Esto implica cierta entrada en un proceso de *refutación interna* (de depuración) de sus “modos-de-tener-por-verdadero” (*Fürwahrhalten*, expresión de Kant en KrV A820/B848)<sup>673</sup> i.e. han de probarse por sí mismas las diversas *opiniones* que la conciencia tiene sobre el objeto y no comenzar habiendo ya determinado la naturaleza de la conciencia. La estrategia es, pues, *integrativa*: no refuta exteriormente al conocer finito ni tampoco presupone lo que sea, sino que lo ex-pone según el modo especulativo de conocer, como tendremos que ver aún. Este enfoque no sólo torna necesario que la exposición dé cuenta de aquellos conceptos que el conocer no científico se limita a presuponer desde la representación, sino que impone una exigencia a la ciencia misma, y ello es decisivo para comprender la diferencia entre ambos niveles:

“La ciencia tiene que liberarse de esta apariencia, y sólo pueda hacerlo dirigiéndose contra ella. Pues ella no puede simplemente arrojar a un saber que no es de verdad considerándolo como una visión ordinaria de las cosas, y asegurando que ella posee un conocimiento completamente diferente, mientras que aquel saber no es absolutamente nada para ella; pero tampoco puede invocar el presentimiento de un saber mejor que estuviese dentro de éste mismo” (Phä, GW 9: 55; trad. 147).

¿Con qué derecho la ciencia afirma que su posición “es más” que la de la conciencia que se representa cosas? ¿Cómo se dirige la ciencia contra esta (su) apariencia? ¿De dónde obtiene ella su legitimación? Precisamente de su relación con la propia conciencia representativa en cuanto es *su* aparición-aparencial: la ciencia expone el movimiento del *concepto* como aparece en el estar inmediato del espíritu, pero el concepto aparece *hundiendo* toda representación opinada y vive de ese hundimiento. Como ha sostenido Duque, es la propia negatividad ínsita en la reflexión finita, “nuestra negatividad”, aquella “estofa [...] desde la que, como el Fénix desde las cenizas, se ejecuta,

---

<sup>673</sup> p.ej. K. Düsing, ‘Fenomenología y lógica especulativa. Indagaciones sobre el “Saber Absoluto” en la Fenomenología de Hegel’, en *La Odisea del Espíritu*, op. cit., pp. 293–311.



por medio de su propia negación [*Verneinung*], la *realización del concepto*".<sup>674</sup> De este modo, si la ciencia entra en escena como una "aparición vacía" ella se irá llenando de a través de su conexión *negativa* con la apariencia, de manera que la naturaleza absoluta del concepto vaya manifestándose cada vez con mayor radicalidad. Porque, al aparecer, la ciencia es el concepto no desplegado en su verdad, la prueba (*Prüfung*) de las posiciones finitas es una prueba de su *propia finitud* y sólo demostrará su naturaleza conceptual atravesando esta superficie en su *totalidad*. Ahí radica parte del vínculo de la ciencia con la conciencia natural, así como la posibilidad de asumirla desde sí misma, pues la ciencia no puede quedarse en el nivel del seco aseverar, sino, antes bien, debe asumir la experiencia de la insuficiencia de los modos finitos de captación de lo verdadero, *su* aparecer finito.

### 1.3. Trascendencia y satisfacción: el movimiento del saber que aparece

La conexión entre ciencia y conciencia natural cifrada en el concepto de "saber que aparece", el hecho que la ciencia aparezca compartiendo la naturaleza representativa del conocer finito, que la reflexión esencial del concepto tenga un estar en la reflexión finita, nos informa que la propia finitud del conocimiento exhibe cierta *necesidad* de llegar al nivel de la ciencia o el concepto, su *elevación no le viene dada desde fuera*. Con esto la tendencia implícita en el concepto de "reflexión filosófica" del primer modelo de asunción se ve radicalizada. Debemos delinear ahora el sentido de esta asunción *para la conciencia*, con lo cual, en cierto modo, planteamos desde una perspectiva complementaria lo mencionado sobre la teleología de la vida y su realización en el conocer desarrollado.

¿Cómo la conciencia experimenta la necesidad esencial de llegar al saber? ¿Qué *impulso* (*Trieb*) "único y supremo" lleva al espíritu *qua* conciencia a "conocerse y encontrarse *a sí mismo y por sí mismo en todo*" (WdL, GW 12: 238)? Tengamos en cuenta que Hegel caracteriza la exposición del saber que aparece como un "camino de la conciencia natural, apremiada por llegar al verdadero saber" o como "el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones considerándolas como estaciones impuestas por su *naturaleza* [agr. cur., S.M.], de modo que se purifique hasta el espíritu". Más importante que la idea de camino, es, para nosotros ahora, la idea del *apremio* dado por "su naturaleza". ¿Qué significa aquí "naturaleza"? Evidentemente, apunta al carácter no desarrollado del conocer (Phä, GW 9: 56; trad. 149), pero esta falta de desarrollo consiste precisamente en que se enfrenta a un mundo exterior que la limita.<sup>675</sup> En cierto sentido, su naturaleza finita le impone esta

<sup>674</sup> F. Duque, op. cit. (1996), pp. 149; Asimismo, W. Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 46.

<sup>675</sup> Vid. W. Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 50.

limitación para que ella trascienda los límites que cada vez experimenta, consistiendo en esto su desarrollo o formación: la asunción de su finitud. La idea podría formularse así: la naturaleza limitada de la conciencia lleva a la conciencia a ir más allá de la limitación, por lo que ella tendría por naturaleza salir de la naturaleza, y ahí radica el apremio que siente en cada estación. Entonces, sería posible reconocer como un rasgo constitutivo de la conciencia cierta *estructura de trascendencia*, lo cual empero plantea ciertas dificultades que debemos despejar.

### 1.3.1. La estructura infinita de la trascendencia

Dijimos que la “naturaleza” de la conciencia consistía, justamente, en trascender lo “natural”. Sin embargo, la conciencia natural, al igual que su consideración como “saber que aparece”, es un conocer *finito*, lo cual sugiere que debería encontrar ciertos límites absolutos. Esto nos obliga a establecer distinciones un poco más precisas; partiendo por el propio concepto lo “natural”.

Hegel sostiene que lo perteneciente a la “vida natural” se encuentra limitado debido a que “no puede por sí mismo ir más allá de su estar o existencia inmediata (*Dasein*)” (Phä, GW 9: 57; trad. 151). Por este motivo, “lo natural” sin más (i.e. carente de conciencia) no puede devenir otro de sí mismo sin perderse a sí mismo, pues los límites de su existencia le vienen dados exteriormente debido a que no posee en sí su esencia o concepto, sino que su determinidad es una fuerza extraña que pone límites absoluto, su muerte.<sup>676</sup> Ocurre, caso contrario, que la conciencia tiene la experiencia del límite pero regresa a sí a través de él, con lo cual lo trasciende en la misma medida en que experimenta el límite como una trascendencia respecto de sí misma: “porque lo limitado le pertenece a sí misma, va más allá de sí misma”. En este respecto, Hegel señala que “la conciencia es para sí misma su *concepto*”, lo cual podríamos comprender ya desde el sentido básico de que se *apercibe en sus representaciones*: debido a que ella reflexiona hacia sí desde lo dado, experimenta lo dado como algo que la limita (es conciencia tética) pero *inmediatamente* lo trasciende (es conciencia de sí)<sup>677</sup>, de modo tal que puede pasar a otra determinación, escapar de la posición en la que estaba

---

<sup>676</sup> Precisamente en esto consiste el concepto de género en cuanto universalidad inmediata de la vida, ya que la realización del género es el paso de un individuo singular a otro, y no la realización inmanente de la universalidad en el individuo mismo, lo cual acontece en la vida *espiritual*. Al respecto, vid. K. Düsing, ‘Die Idee des Lebens in Hegels Logik’, en *Hegels Philosophie der Natur*, op. cit., p. 287.

<sup>677</sup> Respecto a la filosofía crítica kantiana, Hegel sostiene en la observación a Enz §60: “Es la mayor inconsecuencia admitir de un lado que el entendimiento sólo conoce fenómenos y de otro lado afirmar este conocer como *algo absoluto*, cuando se dice que el conocer no *puede* ir más allá, que esto es el *límite natural* absoluto del saber humano. Las cosas naturales están limitadas, y sólo son cosas naturales en la medida en que su determinidad sólo es un límite *para nosotros*, no *para ellas*. Como límite o defecto algo sólo es sabido o incluso sentido si al mismo tiempo se está *sobre* ello. [...] Límite o defecto del conocer es determinado como límite o defecto precisamente sólo por medio de la *comparación* con la idea *disponible* de lo universal, de un todo y de algo completo. Por eso es sólo una falta de conciencia no comprender

(tesis), con lo que se trasciende a sí misma, para enfrentar nuevamente otra limitación, ya que su concepto no está aún realizado, de manera que la oposición frente a lo objetivo se restituye cada vez.<sup>678</sup> Por este motivo, cabe entender la conciencia como una estructura de la *pura referencia infinita a sí* y, en tal sentido, debería reconocerse en ella un nivel de *inmanencia* en cuanto ser para sí o ser infinito (WdL, GW 11: 86; trad. 268).<sup>679</sup> Su presencia se constituye como una especie de pliegue o agujero infinito que cala la solidez de la masa sustancial inmediata, trascendiendo e interiorizando cada vez el en sí que se le enfrenta.

No obstante lo anterior, el reconocimiento de la conciencia como *infinitud* no se ajusta fácilmente a su carácter *natural*, no se entiende cómo ella es su concepto, pero además tiene un límite frente a ella (lo en sí). Cabría reformular lo dicho a propósito del carácter *potencial* de lo en sí para entender este problema: la conciencia natural se encuentra lejos de tener una comprensión de sí misma como espíritu, como la unidad del en sí y del ser para sí o el ser en su concepto. A ella el ser le parece algo exterior a su reflexión y no su concepto; por tanto, *se comporta según esta apariencia*. Ella se aferra al lado de su “estar inmediato” y por ello su ser para sí adquiere la forma de una reflexión *finita*, de un yo formal encapsulado (ser para sí abstracto) cuya reflexión está “subordinada” al ente que presupone como dado y al que busca adecuarse. Esto tiene, al menos, dos consecuencias: por un lado, se mantiene exterior al objeto desde el que reflexiona, i.e. sólo lo interioriza al modo de una *representación* que deja un en sí enfrentado; por el otro, experimenta sus límites como absolutos y retrocede ante la posibilidad de devenir, tal como el siervo en la sección Autoconsciencia retrocedió ante el señor por temor al amo absoluto. Por ello, el movimiento de trascendencia respecto del objeto y de sí misma es *sentido* por la conciencia como una suerte de *tragedia* ante su hundimiento en el error, lo falso, el mal, la muerte, etc., de manera que *se resiste* a la infinitud que ella misma “exhibe” potencialmente, con lo cual carece de la posibilidad de inquirir en el significado profundo de la escisión en la que se hunde (i.e. ver las *conexiones* que ex-pone lo escindido), en el sentido “especulativo” de su *insatisfacción* constante.

---

[*einzusehen*] que precisamente la designación de algo como algo finito o limitado contiene la prueba del *presente efectivo* de lo infinito o ilimitado, que el saber de límites sólo puede ser en la medida en que lo ilimitado está *de este lado* [*diesseits*] de la conciencia”.

<sup>678</sup> Al respecto, Claesges sostiene que “Das Bewußtsein ist für sich selbst die Übereinstimmung von Begriff und Gegenstand. Aber sofern und solange es nur Begriff des Wissen ist, ist es diese Übereinstimmung nur dem Anspruch nach. Die Unerfülltheit dieses Anspruchs tritt ihm dabei in der Beschränktheit seines Inhalts entgegen. Es geht über das Beschränkte hinaus, weil in ihm die beanspruchte Übereinstimmung von Begriff und Gegenstand nicht gegeben ist. Das Bewußtsein „weiß“ daß es noch vieles gibt, was es nicht weiß”. U. Claesges, *Darstellung des erscheinenden Wissens*, op. cit., pp. 65-66. En este sentido, podemos afirmar que el ser-sabido (i.e. lo que “parece sabido” por la conciencia: “*es scheint*”) se opone a lo “por-saber” (el prefijo Be de Be-wusstsein apunta a esa transitividad), que se lleva a cabo, precisamente, cuando la experiencia es mirada tal como lo es de hecho: “In der Tat”.

<sup>679</sup> Abordaremos la categoría lógica de ser para sí en un contexto análogo a éste en la Determinación Final de nuestro problema.

Con todo, la asunción de su limitación *está siendo realizada cada vez por la conciencia*, su finitud consiste precisamente en que en su experiencia este proceso se disemina en un montón de figuras aisladas que encuentran su nada absoluta en la otra. Al menos en parte, ahí radica la *necesidad de cierta reconstrucción conceptual de la experiencia* según su teleología inmanente, pues mientras tal camino de formación no haya sido reconocido y recorrido por la conciencia, el saber que aparece no encontrará una estación en calma.

### 1.3.2. La meta de la conciencia natural

En cierto sentido, Hegel se vale de esta “disposición natural” de la conciencia para encauzarla en un proceso de acreditación del saber científico (la *ciencia* del saber que aparece como *medio* entre la conciencia natural y el saber). En él la conciencia no encontraría más esta limitación ni este apremio, al menos no en el modo en que lo experimenta la conciencia natural.<sup>680</sup> Ahora agregamos lo siguiente: por un lado, no es posible negarle pertinencia y necesidad al hecho mismo que exista una “conciencia natural”, pues con ella nos referimos a la posibilidad de nuestra comprensión habitual de la realidad, digamos del yo individual de cada uno.<sup>681</sup> Sin embargo, por otro lado, no resulta igualmente evidente que el encauzamiento señalado venga a cumplir con una necesidad *de* la conciencia natural misma. Reformulemos el problema.

El tratamiento científico de la conciencia —precisamente en virtud de su carácter “depurativo”— es caracterizado por Hegel como una *escalera* entre el mundo de la conciencia natural y el de los conceptos puros (Phä, GW 9: 22; trad. 81).<sup>682</sup> Esta metáfora ilumina muy bien una forma de entender la idea de una expansión de la ciencia hacia el conocer no científico: se trata de permitir el ascenso de éste a aquélla. Pero, ¿por qué la ciencia expone el apremio *de* la conciencia natural por llegar a la ciencia, porqué la conciencia natural debería sentirse apremiada a subir esa

---

<sup>680</sup> Por lo demás, es la elevación sobre lo finito, la actividad, aquello que autoriza a adjetivar al pensar como ‘infinito’: allí donde se piensa que el pensar ha alcanzado lo infinito y puede dejar de buscarlo, es donde el pensar mismo ha caído en la ilusión impuesta por la finitud y ha vuelto a ser entendimiento, fijándose en un punto que se desconecta del todo por el solo hecho de su enunciación en un juicio que pretende dar cuenta de lo absoluto.

<sup>681</sup> Es más, en la medida en que la conciencia natural contiene tanto las formas purificadas del saber, como también aquellas empíricas mezcladas con contingencia, puede sostenerse que ella es estructuralmente más compleja y existe con independencia de la exposición del saber que aparece (cfr. Claesges, op. cit. (1996), pp. 117–118).

<sup>682</sup> La metáfora de la escalera ha sido utilizada también por Wittgenstein en la proposición 6.54 de su *Tractatus Logico-Philosophicus*. Naturalmente, el sentido en Wittgenstein es diferente, pues él elabora un sistema de proposiciones que culminan en la revelación de su campo de inmanencia como *nada* (carencia de sentido: no alcanzan nada fuera de ellas) y como tránsito a lo inefable, que sólo se muestra a sí mismo en lo místico. Si bien Hegel también reconocer la finitud de las configuraciones de la conciencia, al igual que las categorías que aparecen en ellas, está lejos de abstraer el momento “intuitivo” de la unidad inefable de las formas finitas que lo buscan, pues el buscar es precisamente el descubrir de aquello que, de otro modo, sólo se revela a la intuición no pensante.

escalera? ¿No es esto, más bien, un apremio de la ciencia por darse un estar a través de la formación del individuo y de la remisión de su mundo hacia sí misma? La finitud de nuestro saber natural se traduce en la experiencia, tan constante y traumática como constitutiva, del *dolor*: de la frustración y del error al comprobar no tan sólo que la verdad está fuera de nosotros, sino también que cada intento por aprehenderla culmina en un fracaso, i.e. las cosas no son tal como nos las representamos, pensando hacer el bien descubrimos que hemos hecho mal, nos es imposible perdonar al otro, etc. Hegel plantea el asunto en términos de *satisfacción* de un impulso vital ínsito en lo finito mismo<sup>683</sup>:

“La meta le está puesta al saber tan necesariamente como la serie del avance; está allí donde se encuentra a sí mismo, y el concepto corresponde al objeto [*Gegenstande*] y el objeto al concepto. Por esto el avance hacia este objetivo es indetenible y no debe encontrar satisfacción en ninguna estación anticipada” (Phä, GW 9: 57; trad. 151).

Sólo debido a que la conciencia experimenta existencial, naturalmente la incompletud en cada una de sus formas finitas de captación de la sustancia, es que ella misma es un impulso a trascender cada uno de sus intentos de captación, hasta llegar a un punto en que ya no se encuentre contrapuesta a algo extraño. Debido a que sin un tratamiento racional de su experiencia la singularidad indefinida y contingente de las figuras de la conciencia avanzaría a un mal infinito o infinito empírico, es la *meta* aquello que invoca su camino de manera *retrospectiva*.<sup>684</sup> Esto pone a la ciencia como su *destino*, pero un destino que consiste en reflexionar sobre su propia historia.<sup>685</sup> Así, mientras la ciencia contiene la totalidad que a la experiencia singular de la conciencia le es negada, la conciencia contiene la experiencia inmediata a partir de la cual la ciencia construye su totalidad y está-ahí.

Autores como Pippin y Simon<sup>686</sup> —cada uno a su manera— han vinculado la concepción de la verdad en Hegel con un desarrollo gradual compuesto por una serie de intentos parciales, a los cuales se los considera como momentos necesarios, pues *de ellos resulta* el modo científico de

---

<sup>683</sup> Pippin ha desarrollado este concepto como eje de su lectura monográfica de Hegel, interpretando la filosofía hegeliana como una reflexión sobre las condiciones de satisfacción de la autoconsciencia. Vid. *Hegel's Idealism*, op. cit.

<sup>684</sup> Desde este punto de vista, la agudeza individual del filósofo radicaría en la capacidad de comprender que se ha llegado a la posibilidad de emprender esta retrospectión, de que los síntomas propiciados por la contingencia histórica dan cuenta de la posibilidad de la elevación y de la constitución efectiva de la ciencia en cuanto tal.

<sup>685</sup> Hemos tomado esta idea de los conceptos de “tradición” y “destino” empleados por Duque en su monográfico F. Duque, *Los destinos de la tradición. Filosofía de la historia de la filosofía*, op. cit.

<sup>686</sup> Pippin, *Hegel's Idealism*, p. 247; J. Simon, ‘La categorías en la frase “ordinaria” y en la frase “especulativa”’, en *El problema del lenguaje en Hegel*, op. cit., pp. 244ss. Por su parte, Žizek entiende tal cumplimiento como una reconciliación con la naturaleza fallida de los actos significantes del Otro (que entiende como un punto vacío que sólo se llena de significado por el acto performativo de la significación, es la sombra lo que produce al cuerpo, la ideología la realidad); se trata de asumir que tras esas fallas no hay algo “superior” (el Otro puro) y aprender a vivir con ello; i.e. hacer una lógica de tales actos, la sistematización de sus mecanismos, como modo de apropiación y articulación del trauma en el análisis. Es precisamente esta narración el espacio contingente de la lucha hegemónica. La articulación con el materialismo vendría dada por el concepto mismo de actos significantes: espacios situados en una lucha social determinada que buscan la articulación hegemónica del todo. Al respecto, S. Žizek, *El Espinoso Sujeto*, op. cit., p. 79.

conocer. Así, el impulso a procurarse satisfacción atraviesa la serie de actos fallidos, pero al mismo tiempo indica la necesidad de su cumplimentación, una suerte de *ataraxia* que se identifica con la totalidad negativa de los intentos fallidos de la conciencia, sus juicios. En tal sentido, Hegel sostiene que sólo “por medio de la experiencia completa de sí misma”, la conciencia “arriba al conocimiento de lo que ella misma es para sí” (Phä, GW 9: 55; trad. 147.), lo cual nos señala que sólo tras experimentar la limitación de la apariencia ella puede llegar a liberarse de ella, ya que, como se dijo, cada experiencia del límite es también su superación. Hegel comprenderá aquella fuerza que persiste más allá de la apariencia, e incluso podríamos decir que la perfora, como el *hacer del concepto*, que busca abrirse paso a través de ella para revelarse a sí mismo como su verdad. En la medida en que es el hacer del concepto aquello que encauza la experiencia de la conciencia natural, el devenir de ésta en cuanto “saber que aparece” se constituye como “la historia realizada de la *formación* de la conciencia hacia la ciencia”, la cual no contiene sino “la serie de sus configuraciones recorridas por la conciencia” (Phä, GW 9: 56; trad. 149). Naturalmente, esto se conecta estrechamente con la función formativa que, según vimos, Hegel otorga a la historia, pues el individuo debe recorrer este camino como forma de “deshacerse” de sus propias representaciones unilaterales, así como también, por medio de la lectura, de hacer efectivo en su interior el desarrollo del concepto tal como aparece en configuraciones de la conciencia.

Así tomadas las cosas podríamos decir que la necesidad de la ciencia por asumir la experiencia de la conciencia, dándose así un estar, y la necesidad de la conciencia por trascender su limitación elevándose a espíritu, lejos de ser opuestas son complementarias como dos lados de lo mismo: lo particular que va a lo universal y lo universal que se concretiza en lo particular. Por ello, la conciencia no puede encontrar el sentido de su experiencia sin cierta remisión a la ciencia (sí empero ser-ahí en el modo de lo natural<sup>687</sup>), ni la ciencia puede encontrar un contenido sin una expansión hacia la conciencia. Puestos ambos extremos en interacción recíproca parece ser que a la conciencia natural el acceso a la ciencia le resultaría necesario y evidente, hasta el punto de reconocer en la ciencia misma el propio mundo que antes la apremiaba. Es como si al subir la escalera la conciencia natural hubiese traído su mundo consigo; pero esto requiere *alivianar de algún modo la carga*, pues de otra forma su peso quebraría la escalera...

---

<sup>687</sup> vid. W Marx, *Hegels Phänomenologie*, op. cit., pp. 21ss.



## 2. El núcleo de la reducción escéptica en Phä

Concluimos el punto anterior anunciando la necesidad de “alivianar” la carga que es remitida a la ciencia a través de la asunción de la conciencia. Naturalmente, esto guarda relación con la reducción de la apariencia en el conocer y por tanto con el papel que juega el escepticismo en el camino de la conciencia hacia la ciencia. En parte continuando, pero sobre todo modificando y profundizando su estrategia integrativa, Hegel inscribe al escepticismo en un punto nuclear del segundo modelo de asunción del conocer finito, como una especie de “puesta a prueba sistemática” de la pretensión de validez del conocer representativo, la cual forma parte de una estrategia de justificación y acreditación de la ciencia en la conciencia, así como de un proceso de formación de ésta en el conocer especulativo, la producción de su concepto en la realidad efectiva. Pero debido a que este modelo se encuentra organizado esencialmente por el concepto, existe un componente de la exposición que *no puede* simplemente ser denominado como escéptico, pues el escepticismo busca disolver la apariencia *fijada* por la reflexión finita sin involucrar un aspecto constructivo (recordemos en el primer modelo de asunción lo positivo de la razón correspondía a la metafísica, que se iniciaba con el advenir de la intuición), mientras que el devenir *conceptual* que constituye la esencia de la aparición es un *movimiento dialéctico* mediante el cual lo negativo adquiere una organización sistemática necesaria. En términos estrictos no hay en Phä un escepticismo dirigido a los conceptos de la ciencia y por esto el segundo modelo de asunción del conocer finito ofrece la posibilidad de diferenciar escepticismo y dialéctica, cosa que no aconteció en el primero, ya que la concepción metódica de la dialéctica apenas se gestaba. La idea de base es que Hegel desarrolla una dialéctica de la experiencia de la conciencia sobre la que no tan sólo “monta” figuras obtenidas del estar y de la contingencia, sino que también *conecta al escepticismo con la reducción de ese estar y de esa contingencia* (una suerte de *referencia escéptica* que acompaña la dialéctica en virtud de la peculiaridad de la exposición fenomenológica), de manera que el curso dialéctico *figurativo* va simplificándose hasta quedar puro, como concepto.

En el presente punto buscamos ingresar en el núcleo de la reducción escéptica en Phä tal como es diseñado metódicamente en su Introducción. Pero debido a que existen, como anunciamos, modificaciones en el propio concepto de escepticismo debemos dedicar un apartado a la peculiaridad del enfoque fenomenológico, contrastándolo con la forma anterior que adoptó.

## 2.1. Diferencia entre escepticismo lógico y fenomenológico

En términos generales, el escepticismo se ofrece para ambos modelos de asunción del conocer finito como un procedimiento *crítico* dirigido a la aniquilación de la finitud en el conocer, lo cual al mismo tiempo ejecuta cierta conducción de éste hacia el saber. Sin embargo, junto a este rendimiento crítico fueron emergiendo ya en tiempos de la lógica temprana potentes rasgos *metódicos* estrechamente vinculados con lo que en un enfoque posterior se identificará como “dialéctica especulativa”, la cual constituye, según Hegel, “el alma que mueve el avance científico” siendo “el único principio a través del cual adviene al contenido de la ciencia *conexión inmanente* (*immanenter Zusammenhang*) y *necesidad*” (Enz §81). Sobre la distinción entre “escepticismo” y “dialéctica” hemos adelantado algunos rasgos básicos, sólo quisiéramos agregar que, pese a que sólo encontraremos formulada esta diferencia a partir de 1817 (EnzH §17), en Phä ya podemos apreciar un concepto de dialéctica que es independiente del escepticismo, hecho que torna más enigmática aún que Hegel haya caracterizado a Phä como un “escepticismo que se consume a sí mismo”, precisamente para enfatizar su papel introductorio.

Quisiéramos diferenciar un escepticismo *dirigido a los conceptos puros de la reflexión* y uno que *florece en el saber tal como aparece*. En ambos casos se trata de una *mediación negativa* de la ciencia con su “afuera”<sup>688</sup>, que es el modo como ella misma hace su ingreso en un determinado estadio de la formación. Sin embargo, el modo en que esta mediación se ejecuta no es igual en ambos casos, principalmente por dos motivos, relacionados también con el mayor desarrollo del método dialéctico en Phä.

En primer lugar, i) porque el escepticismo lógico no tiene por objeto las *figuras* del conocer finito, sino sus conceptos puros. Ellos se dan la apariencia de razón porque se constituyen como formas finitas de identidad que se contraponen entre sí, y esto en la medida en que surgen de la oposición de la conciencia, i.e. desde la no-identidad entre conciencia y objeto. Pero Hegel no tematiza esta relación de conciencia y objeto, la estructura del conocer finito, sino que asigna a una lógica del entendimiento la tarea de aniquilar sus formas puras. Por tanto, la tematización concreta de los diversos modos de relación de conciencia y objeto queda supuesta, aun cuando la lógica busque aniquilarla “trascendentalmente” (cfr. NTr.: 77). Contrariamente, el escepticismo fenomenológico tematiza explícitamente tal estructura, mostrando cada vez cómo acontece en términos concretos; es lo que Hegel entiende como el *estar del espíritu*, su existir finito como conciencia natural. Esto tendrá

---

<sup>688</sup> Bubner subraya este aspecto en ‘Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie.’, op. cit. (1969), pp. 129–60.

una consecuencia doble, que conviene mencionar desde ahora: por un lado, el escepticismo fenomenológico expone una contraposición estructural entre el saber de la conciencia y su objeto; por otro lado, expone una contraposición entre diversas figuras de la conciencia.

ii) Directamente relacionado con lo anterior encontramos otra diferencia, la cual es sugerida por Hegel años después en EnzH §36n<sup>689</sup>, donde sostiene que el escepticismo “tendría que encontrar las formas finitas sólo de un modo empírico y no-científico, además de admitirlas como algo dado”. Este problema del escepticismo lógico es tanto más grave cuanto que el filósofo asigna al tratamiento de las determinaciones puras del pensamiento el carácter de una reflexión del contenido mismo en su necesidad absoluta, vale decir, un hacer conforme a la ciencia y el concepto. Pero un escepticismo aplicado a los conceptos finitos, precisamente en la medida en que su objeto es la abstracción propia del comportamiento empírico del conocer, encuentra a estos según la contingencia, como categorías dadas. Desde aquí nos preguntamos, pues, ¿cómo le adviene a él un tratamiento científico, cómo puede ser aniquilada su finitud en el marco de una consideración racional? En el primer modelo, esto debería ser realizado “externamente” por la reflexión filosófica (recordemos lo señalado a propósito de la diferencia entre reflexión e intuición trascendental), con lo cual, si adoptamos hipotéticamente este mismo esquema bajo la concepción del conocer especulativo en tanto lógica, tendríamos, por un lado, una lógica introductoria que tematiza los conceptos del entendimiento que recibe como dados y, por el otro, una lógica que es ella misma el tratamiento científico de los conceptos del entendimiento considerados como determinaciones del pensamiento. Pero si la lógica introductoria quiere tratar *racionalmente* aquello que recibe como dado, de un modo análogo a la “conducción subterránea” que el concepto ejecuta esencialmente “bajo” las figuras fenomenológicas, entonces debe hacer de “lo dado” algo “puesto”. Esto, que no es sino la “reflexión filosófica” en tanto entendimiento *qua* razón, no consiste sino en lo siguiente: la comprensión conceptual de los conceptos.<sup>690</sup> Sucede, sin embargo, que si esto se realiza, entonces ambos tratamientos son lo mismo, salvo por la “exterioridad” que aún conserva la “reflexión filosófica”, con lo cual habría que preguntarse aún cómo el conocer finito llega hasta la posibilidad de la comprensión conceptual de los conceptos, y entonces enfrentamos nuevamente al problema de una *introducción*, pero ahora en el enfoque que corresponde al segundo modelo. Por este motivo, Hegel señala que el escepticismo dirigido a los conceptos “no sólo sería un camino insatisfactorio sino que también superfluo, pues lo dialéctico mismo es un momento esencial de la ciencia positiva”.

---

<sup>689</sup> La misma idea se encuentra en la anotación a Enz §78. Al respecto, los pasajes que Fulda dedica a este asunto son muy importantes, *Das Problem einer Einleitung*, op. cit., pp. 21-57.

<sup>690</sup> Para un enfoque similar, vid. W. Jaeschke, op. cit. (1978), pp. 96-102.

Ahora bien, como es evidente, lo que ha sucedido acá es una transformación del enfoque que volvió superflua e insatisfactoria esta forma de escepticismo. Por este motivo, el enfoque fenomenológico evita esta suerte de “duplicación superflua de lógicas” ya que se dirige hacia el saber que aparece, para reducir allí la apariencia y finitud en el conocer. Se trata, en definitiva, de reducir aquellos obstáculos presentes en la experiencia que no tan sólo impiden el acceso a los conceptos puros, sino que también los mantienen (aparentemente) fijados en abstracciones. Por tanto, si se han reducido tales obstáculos, al mismo tiempo se ha reducido la fijación de los conceptos que ya se encuentran presentes en la aparición, y es posible *reconocer* su movimiento lógico inmanente: *lo dialéctico del pensar* que, de algún modo, ya estaba presente en la conciencia, en el hundimiento de sus certezas. Por lo demás, este enfoque no requiere que la aparición tenga expresamente la forma de la necesidad (concepto), pues es su exposición como acontecer contingente: se trata de *mostrar un movimiento necesario en un objeto que exhibe la forma de la contingencia*, lo cual no se encuentra libre de dificultades, como se verá.

Una consecuencia importante de este giro en el enfoque es que, como adelantamos, la conducción de la conciencia a la ciencia no es ejecutada “exteriormente” por una suerte de “reflexión filosófica”<sup>691</sup>, sino que se da en la aparición debido a una dinámica interna de la aparición misma (*esa* dinámica es lo que la ciencia *quiere rescatar como esencial de la aparición*). Por este motivo, *tiene que haber un grado de necesidad conceptual en la propia experiencia de la conciencia que además se vincule con la aniquilación inmanente de su finitud*; vale decir: una dialéctica en la experiencia que además exhiba un rendimiento escéptico. Esto sería así pese a que esta necesidad no sea explícitamente captada por la conciencia en su comportamiento natural.

La idea es bastante compleja, pues, por un lado, la experiencia de la conciencia es contingente, lo cual como dijimos anteriormente hace pensar que jamás llegaría por sí misma al camino necesario hacia el saber y es incluso un obstáculo para un acceso a él; mientras que, por el otro lado, tampoco puede añadirsele exteriormente cierta “verdad” proveniente de la ciencia. Por este motivo, el concepto de “saber que aparece” exige una mediación difícil de pensar, pues tendría que mostrarse que, de alguna forma (i.e. cómo) la conciencia natural contiene en sí misma el movimiento negativo del concepto pero sin reconocerlo como “principio”, de manera que se pierde en la contingencia de su mundo, ahogada por la desilusión y el dolor que éste constantemente le produce; en otras palabras, cómo la actividad del concepto aparece en ella sin que ella misma lo advierta, de modo que su

---

<sup>691</sup> Con todo, autores como Jaeschke (op. cit 1978) y Arndt (*Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs* (Hamburg: Meiner, 1994), p. 167ss.) reconocen en el concepto de reflexión filosófica un primer intento de conectar internamente lo negativo y lo positivo de lo racional.

reflexión permanece como algo meramente opinado y subjetivo.<sup>692</sup> De acuerdo con esto, la conciencia natural exhibiría ya el *principio de automovimiento* que la ciencia *reconoce* como conceptual y que es expuesto puramente en la lógica, el hundimiento de su saber finito es un *síntoma* de la negatividad del concepto. Para comprender en qué sentido esto puede afirmarse debemos ingresar en la dinámica interior de la conciencia, con ello nos situaremos ya en la determinación del núcleo de la reducción escéptica operativa en la experiencia de la conciencia.

## 2.2. El rendimiento metódico de la dinámica de la conciencia en Phä

Corresponde ahora dirigirnos al modo en que Hegel determina en la Introducción a Phä la dinámica de la conciencia. Ya hemos mencionado algo acerca de su estructura y el sentido de su movimiento, pero es necesario revisar en detalle en qué consiste. Esta tarea no es simple<sup>693</sup>, por una cuestión de forma y fondo: por el lado de la forma, Hegel condensa extremadamente operaciones muy complejas, hasta el punto que a veces da la impresión que presenta ciertos resultados “saltándose” algunos pasos, los cuales quedan implícitos y por tanto como tarea para el intérprete. Pero el fondo de esta dificultad se conecta con la cosa misma: la dinámica que Hegel busca describir se ajusta a la peculiaridad metódica de Phä, vale decir, exhibe simultáneamente dos niveles de operación, correspondientes a la reflexión finita y la reflexión esencial del concepto. Por este motivo, encontramos, del lado de la reflexión finita, cierta dinámica *receptiva* que suscita la opinión de la conciencia y el consecuente hundimiento de su saber, de manera que en ella cabría localizar un rendimiento escéptico pues se trata de la negación de su opinión. Se trata, precisamente, de la “puesta a prueba de su saber”, de manera que exhibe la superficie aparential en la que éste se mantiene. De lado del concepto, en cambio, encontramos un *acto “trascendental” de determinación*, que más bien corresponde a la esencia de lo que aparece y se articula según su dialéctica inmanente. Podemos resumir esta dificultad para comprender la dinámica de la conciencia diciendo que la Introducción a Phä intenta localizar el núcleo de una exposición que tematiza operaciones “trascendentales” en el modo empírico de su aparición, lo cual, en cierto sentido, exige compatibilizar elementos opuestos: la descripción de la experiencia de la conciencia natural y la espontaneidad conceptual.<sup>694</sup>

---

<sup>692</sup> vid. W. Marx, *Hegels Phänomenologie*, op. cit., p. 46.

<sup>693</sup> No es casual que Röttges (*Dialektik und Skeptizismus*, op. cit, p. 135) lo llame una “quebradero de cabezas”, mientras que W. Marx (*Hegels Phänomenologie*) recurre a distinciones terminológicas del prólogo para articularlo. Por su parte, Claesges (*Darstellung des erscheinenden Wissens*) dedica páginas difíciles para encarar sus “aporías”.

<sup>694</sup> En un sentido similar, Claesges localiza en la exposición fenomenológica cierta “unidad de teoría y crítica en la que pueden distinguirse un momento metódico-constructivo y un momento descriptivo de la conciencia en sí, cuya unidad y simultaneidad es reconocida por la ciencia: “Während also der sich vollbringende Skeptizismus mit seiner bestimmten Negation die konstruktive Seite der Methode der PhG darstellt, stellt jene Aufnahme von Gestalten des erscheinenden

Ahora bien, debido a que, pese a su apariencia empírica, la experiencia de la conciencia exhibe un movimiento inmanente (i.e. conceptual), su tematización en cuanto *objeto* de una ciencia debe seguir el *dictum* metódico presente en la Doctrina de la Proposición Especulativa, a saber, dejar que el objeto exponga su movimiento necesario sin intervenirlo exteriormente. De este modo, la exposición debería mostrar el curso necesario del concepto tal como es para el comportamiento natural de la conciencia, i.e., exhibiendo cómo sus pretensiones de verdad se ven fatídicamente expuestas al error y al mal. Atendamos a este último aspecto.

### 2.3. El examen *inmanente* a la conciencia

En un pasaje de la Introducción, Hegel se refiere al comportamiento que la ciencia debe tener respecto a su objeto. Es aquí donde entra la máxima metódica anunciada, a saber, dejar que el objeto se mueva por sí mismo, que la exposición del objeto sea una *autoexposición* en la que la atención se enfoque en lo inesencial sólo en tanto es esencial. Sin embargo, el objeto de la ciencia introductoria no es simple; en él la simplicidad o identidad aparece como oposición: “En la medida en que el espíritu se desarrolla en este elemento [del estar inmediato] y expone [allí] sus momentos, adviene a ellos esta oposición y todos [los momentos del espíritu] entran en escena como figuras de la conciencia [...]”, la cual “[...] tiene los *dos* momentos: el del saber y la objetualidad [*Gegenständlichkeit*] negativa para el saber” (Phä, GW 9: 29; trad. 95). Esto acarrea una dificultad en la que abunda el filósofo al referirse al *método de realización* del movimiento de la conciencia hacia la ciencia: en una primera aproximación, “*representada*” (Phä, GW 9: 58; trad. 153), parece que el examen del saber que aparece “en tanto *investigación y prueba de la realidad del conocer*” consistiera en que la ciencia, el saber de lo verdadero, debe *medir* la conciencia según su propio patrón de medida (*Maßstab*), comparando así su propio saber con el saber de la conciencia. De esta forma, si la conciencia se ajusta al patrón aportado por la ciencia, entonces cabría concluir que ella es una conciencia científica y su conocer es un conocer real; en caso contrario, si la conciencia se diferencia del patrón, entonces cabría concluir que su conocer aún no es un conocer científico. Mas este proceder contiene, acaso furtivamente, una operación racionante: ¿cómo dar por *supuesto* desde el comienzo aquello que es la “ciencia”, “lo verdadero” o lo “en sí”, cómo iniciar la ciencia de la conciencia determinando su verdad sin haber llegado a ella? ¿No carece esta suposición de una

---

Wissens gleichsam die deskriptive Seite der Methode dar. Diese erlaubt es auch, von einer Eigenbewegung des Bewußtseins zu reden, die z.B. in der Bestimmung der PhG als „ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft“ zum Ausdruck kommt” (op. cit, (1996), p. 125.).



legitimación precisamente porque asevera lo que la ciencia es, sin *llegar* a su concepto? Si nos limitamos a repetir frente a la conciencia su propio comportamiento cognitivo, entonces simplemente opinamos sobre el opinar. Tomadas así las cosas, investigar sobre el saber en tanto es *nuestro* objeto, sería determinar lo que él es *en sí*, pero tal en sí sería algo *para nosotros*, con lo cual le aplicaríamos un patrón extrínseco que impide el acontecer de su verdad:

“Lo que nosotros afirmáramos sobre su esencia, no sería su verdad sino más bien sólo nuestro saber de él [del saber]. La esencia o el patrón caería en nosotros y aquello que comparamos con tal patrón y sobre lo cual deberíamos haber decidido a través de la comparación no tendría que reconocer [*anzuerkennen*] una necesidad en él” (Phä, GW 9: 58-59; trad. 155).

Lo anterior comporta una aporía pues “donde la ciencia recién entra en escena, no se ha justificado ni ella misma ni a nada como la esencia o lo en sí; y pareciera que sin tal justificación no pudiera tener lugar ningún examen [del conocer o de la conciencia]” (Phä, GW 9: 58; trad. 153), por lo que parece que carecemos de un criterio para determinar la justificación o no justificación de los intentos aseverativos de la conciencia, y ella tampoco se encuentra en condiciones de ofrecerlo, precisamente porque no sabemos si es un conocer verdadero o no. Mas es precisamente allí donde se nos pide con más fuerza que *evitemos incurrir en nuestros pensamientos propios al examinar nuestro objeto*, dejar que éste se muestre desde sí mismo. Contener la impaciencia de querer dar *inmediatamente* con la verdad.

\*

Un problema análogo nos presenta un fragmento preparatorio de Phä (GW 7: 343ss.), pero esta vez a propósito de la apariencia de que la filosofía tenga un inicio expresado en una proposición, que además sería su cumbre. Allí, Hegel sostiene que, en cuanto conocer absoluto, la entera filosofía no contiene sino una única proposición (en el sentido de una proposición especulativa naturalmente), la cual no transita hacia algo otro ni sale de sí misma, sino que es reflexión en sí:

“La filosofía no tiene sino esta única proposición; que constituye su entero contenido, de modo que ella nunca sale de esta proposición, o transita hacia alguna otra. Como entero sistema, su organización misma no es más que la expresión de esta su idea; debido a que ella no es más que la explicación de ésta misma, entonces no puede ser hecha ninguna reflexión que esté sobre ella [la proposición]” (GW 6: 343).

A pesar de esto, existe la *apariencia* de que ella tiene un inicio que se dirige hacia otra cosa, o que ella misma proviene de algo otro, a saber, de un conocer exterior al contenido de la filosofía.<sup>695</sup> Hegel explica esta apariencia precisamente a partir de la forma proposicional (i.e. intelectual) en que el inicio del sistema viene expresado. Desde aquí, el suabo se dirige hacia la asunción de la apariencia de que la proposición del inicio transita hacia algo otro o proviene de algo exterior:

“Al ver [*einsehen*] que la filosofía no puede iniciarse ni con algo condicionado por detrás, ni con algo condicionante por delante, lo cual sería igualmente algo condicionado, hemos asumido inmediatamente la apariencia de que eso que es puesto en la cumbre de la filosofía fuera un inicio; *pero la filosofía debe asumir esta apariencia por sí misma; y ésta estará esencialmente asumida cuando la idea esté simplemente consumada en sí y no requiera nada que venga delante ni nada que le siga; con lo cual también ha acontecido de hecho, la refutación de aquello que señala que ella necesita de algo tal*” (GW 7: 344; agr. cur. S.M.).

El pasaje es clave, por dos razones: en primer lugar, i) porque establece que la asunción de la apariencia de exterioridad entre los momentos de la filosofía se relaciona directamente con un *modo de ver*, con cierta *intelección* (*Einsicht*) referida a la apariencia misma. Esto nos llevará posteriormente a comprender el sentido de la expansión de la ciencia al conocer finito; qué es lo que ella hace al referirse a su “exterior”. Pero en segundo lugar (y esto es más importante ahora), ii) el pasaje es clave porque menciona que *para llegar* a esa “visión” (*Einsicht*) que asume la apariencia —a la “idea de la filosofía”— se requiere que *la filosofía asuma la totalidad de la apariencia por sí misma*, lo cual vale también como *refutación de la fijación aparental de sus momentos*, una asunción del modo de ver que se queda en lo aparente que pertenece a la aparición finita de la proposición. Esto, que prefigura la idea de una historia de la formación de la conciencia, nos advierte que la filosofía sólo puede llegar a la verdad del saber si ha asumido explícitamente la apariencia *por sí misma*, si expone y realiza ese proceso como parte de su sistemática. No puede simplemente aseverar exteriormente cuál es su modo de conocimiento y declarar que es lo verdadero frente al conocer finito, pero tampoco puede adelantarse al proceso de asunción de la apariencia tal como sucede en la inmediatez. Su modo de “entrar en escena” y darse una existencia efectiva es elevando al saber hasta esa *visión* de las cosas, generándola en la efectividad. Por este motivo, no basta con que la ciencia asevere; ella debe *justificarse*:

---

<sup>695</sup> Düsing observa en este punto cierto “retroceso” hacia el enfoque intuicionista pues según esta concepción “in der Entwicklung eines System der Philosophie ist Anfang, Fortschreiten und Ende diesem Satz von der Einen Idee gegenüber nur Schein” (*Das Problem der Subjektivität*, op. cit., pp. 200-201) de manera que la subjetividad no es aún principio, sino que lo es la idea entendida como indiferencia y determinación proposicional. Sin embargo, nosotros pensamos que Hegel ya se aproxima al concepto de *Schein* que desplegará en WdL, de manera que éste tiene una carga positiva que es esencial para la esencia.

“En aquella consideración [que asevera, S.M.] está asumida esta apariencia *sólo para nosotros* [agr. cur. S.M.], o en esta consideración el asumir no está por ella proferido. La filosofía debe hacer este asumir también en ella misma; ella debe poner su idea misma en movimiento: producir la apariencia contrapuesta a la primera apariencia del inicio, y luego exponer este superar de la una a partir de la otra; i.e. mostrar que su último puede perfectamente ser su primero” (GW 6: 344).

Si en un primer caso la asunción acontece de hecho (para el filósofo), ahora debería acontecer de *derecho* (para todos, en la filosofía). Debido a esto, la ciencia debe estar en condiciones de poder exponer la apariencia a partir de sí misma, para mostrar su asunción hasta que deje de parecer algo extraño antes o después de la proposición misma. Esto sucede cuando el inicio forma una unidad con el desarrollo entendido como regreso al inicio mismo. Esta exposición es, pues, la del saber tal como aparece.

\*

Desde la observación ambos asuntos se desprende que la ciencia no puede presuponer su concepto para aplicarlo exteriormente, como un patrón de medida respecto de lo que sea la conciencia, lo en sí, etc. Antes bien, su concepto debe emerger observando el desarrollo del conocer finito mismo aun cuando éste no diga inmediatamente su verdad, sino que deba recorrer un largo camino para llegar a ello. Pero, ¿qué es lo que encontramos en la conciencia en cuanto objeto de la ciencia del saber que aparece?

## 2.4. El parecer exterior de la *verdad*

Siguiendo a Claesges<sup>696</sup> y W. Marx<sup>697</sup>, podemos afirmar que el “saber que aparece” es un caso muy específico del amplio espectro conformado por la conciencia natural. No toda forma de “conciencia natural” es “saber que aparece” y ello partiendo por una constatación básica: no toda conciencia pretende *saber* de un “objeto”. En tal sentido, cabe afirmar que la conciencia que se tematiza contiene necesariamente “las determinaciones abstractas del saber y la verdad” (Phä, GW 9: 58; trad. 153). No es difícil constatar que se ha producido un giro en el genitivo en ‘la verdad del saber que aparece’: mientras que en la primera aproximación se trataba de decir cuál es la verdad del *saber* que aparece (gen. ob.) y en tal determinación se introducían subrepticamente nuestras opiniones y representaciones relativas al conocer, ahora se trata, más bien, de investigar la verdad *del* saber (gen.

---

<sup>696</sup> U. Claesges, *Darstellung Des Erscheinenden Wissens*, op. cit., p. 59ss.

<sup>697</sup> W. Marx, *Hegels Phänomenologie*, op. cit. p.45.

sub.): la experiencia que la conciencia hace de la verdad. Por tanto, la ciencia tiene por objeto las diversas “verdades de la conciencia” en cuanto modos no-científicos de conocer. Pero no se trata solamente de que la conciencia tenga una verdad, sino que *afirma* saber algo de ella; i.e. que su saber es de *algo verdadero*. Por este motivo, “en lo que la conciencia declara [*erklärt*] en el interior de sí como lo *en sí* o lo *verdadero*, tenemos el patrón que ella misma establece para medir su saber” (Phä, GW 9: 59; trad. 155). No es necesario establecer exteriormente una verdad de la conciencia, ella misma en su experiencia se enfrenta a algo verdadero. Del mismo modo, tampoco es necesario referir exteriormente su saber a su verdad, pues ella misma consiste en esa *pretensión*: ella declara saber lo que es su objeto. A propósito de esta declaración Hegel se refiere a la dinámica de la conciencia:

“Ésta [la conciencia] *diferencia* de sí misma algo a lo que, al mismo tiempo, se *refiere*; [...] es algo *para ella misma*; y el lado determinado de este *referir* o del *ser* de algo *para una conciencia* es el saber. Pero de este ser-para-otro diferenciamos nosotros el *ser en sí*; lo que es referido al saber es igualmente diferenciado de él, y puesto, en tanto *ente* o *lo que es* [*seiend*], fuera de esta referencia. El lado de este en-sí llámase *verdad*” (Phä, GW 9: 58; trad. 155).

En el pasaje se caracterizan más precisamente los momentos del saber y la verdad, pero tal caracterización va acompañada de su estructuración como *elementos inmanentes a la conciencia*. De esta estructuración es posible comenzar a comprender el sentido de la diferencia entre los niveles de tematización del saber que aparece: i) el comportamiento natural de la conciencia y ii) su estructuración en momentos inmanentes a ella misma. De algún modo, el comportamiento *natural* de la conciencia se desarrolla —digámoslo así— en el “interior” de su estructura sin “percibirla” como tal. Esto nos conducirá directamente a la puesta a prueba de este saber, a la frustración de la pretensión del conocer finito, que es donde localizamos el acto de reducción de la apariencia. Pero veamos cómo llegamos allí desde donde estamos. Enfoquémonos en la experiencia que la conciencia hace de lo verdadero.

#### **2.4.1. La sustancialización de la verdad y la verdad de la sustancialización**

El pasaje destacado comienza por indicarnos el carácter *conceptual* de la conciencia, i.e. el hecho de que ella misma *pone* la diferencia (distingue) a la que al mismo tiempo se encuentra referida. Desde este carácter *ponente* de su reflexión se distinguen dos momentos o determinaciones: el contenido en cuanto “en sí”, lo verdadero, y el “ser para la conciencia” o “saber” en cuanto “ser para otro”. A esto habría que agregar el propio acto de reflexión, la distinción-referencia; sin embargo, es un acto de la propia conciencia, por lo que, a primera vista, debería coincidir con el “ser para la conciencia”, i.e.,

ella debería saberse como esta reflexión *ponente* y, por tanto, *esencial*. Sin embargo, esto no es ni puede ser así *inmediatamente*, pues el saber se refiere a algo “puesto, en tanto *ente* o *lo que es*, fuera de esta referencia” y sólo debido a tal exterioridad que tiene respecto del “ser para la conciencia” o “ser para otro” es que puede llamarse “verdad” o “en sí”. Por tanto, encontramos la siguiente dificultad *constitutiva* de la exposición de la conciencia: por un lado, su reflexión parece determinar o poner ambos lados; pero por el otro, sólo hay una “verdad” en la medida en que el objeto *parezca* como algo independiente de su reflexión.

Como puede vislumbrarse, el problema se conecta directamente con la conexión existente entre una forma esencial de reflexión —que ya no puede ser considerada simplemente como reflexión de la conciencia, pero ha de ejecutarse *en ella*—, y una forma finita, exterior de reflexión, que es aquello que hemos venido vinculando con la finitud del conocer, la oposición de la conciencia y la inmediatez del plano óntico en general (estar). Es esta exterioridad lo que marca el comportamiento de la conciencia a lo largo de su experiencia, y será allí donde Hegel localice la reducción de la finitud del conocer finito, la intelección consciente de su no-verdad. Pero detengámonos un poco más en la última parte del pasaje: *lo referido es puesto fuera de la referencia, como ente o lo que es*. ¿Cómo puede explicarse que algo sea puesto y a la vez se ex-ponga como un en sí para aquello que lo ha puesto, que quede fuera de la referencia que lo pone? La formulación de esta lógica deberá esperar, ahora debemos avanzar en el siguiente sentido: esto sólo es posible si “acontece” una *sustancialización* de aquello que es puesto, de manera que alcance una fijación y una autosubsistencia que lo “independice” de la reflexión de la conciencia: lo puesto deviene *pre-supuesto*.

En un pasaje del Saber Absoluto, Hegel ofrece una definición de experiencia que podemos conectar con lo que estamos señalando: “la experiencia es precisamente esto: que el contenido —y él es el espíritu— es en sí sustancia y entonces, *objeto* [*Gegenstand*] de la *conciencia*” (Phä, GW 9: 429; trad. 911). Como se observa, el hecho que el espíritu aparezca como algo en sí exterior a la conciencia *define* la experiencia, es un rasgo irreductible en ella pese a que sabemos que tal exterioridad es algo “puesto” por una forma de reflexión que ya no es (solamente) la de la conciencia. Si anteriormente caracterizamos la conciencia como una “estructura de trascendencia” y como “infinita referencia a sí”, entonces aquí se nos presenta un primer momento de tal movimiento: la trascendencia de sí misma puesta como objeto de su saber. Desde aquí podemos retomar el concepto de apariencia para conectarlo con esta sustancialización y, por ende, con la esfera general del estar y lo óntico. En el fragmento preparatorio se señala:

“Al pensar común le es difícil apartarse del fijar de este ser para sí del conocer y su objeto; *el conocimiento* claro de que un tal *ser* para sí de *elementos* diversos se destruye, derroca la costumbre

del conocer común de *sustancializar* [agr. cur., S.M.] los términos contrapuestos y de darle a ellos, por medio de la sustancialización, la *apariencia* [agr. cur., S.M.] de una subsistencia [*Bestehen*] para sí particular” (GW 7: 345).

En este contexto, ‘apariencia’ es la categoría que expresa este momento de separación entre el conocer y su contenido, el hecho de que el espíritu aparezca enfrentado a sí mismo como si se relacionara con algo que tiene una subsistencia independiente. Debido a que, como señalamos, tal separación define la experiencia de la conciencia, entonces podemos decir que ésta se relaciona con *apariencias* como su *verdad*. Mas no deberíamos caer en el malentendido de asignar meramente un valor negativo o privativo a la apariencia, y ello por el motivo básico de que ella es la categoría reflexiva que señala el plano de lo óntico, i.e. la forma *positiva* de nuestra experiencia y trato medio con el objeto. Pero además —y esto ahora es más importante— porque Hegel inscribe la apariencia como el *primer momento de algo más*, que debería darse a través de la experiencia de la conciencia. Esto último nos conduce a la meta del movimiento en su conjunto, vale decir, al sentido de la reducción de la apariencia y la aparición de su verdad en cuanto tal. Atendamos la continuación del pasaje proveniente del Saber Absoluto:

“Pero esta sustancia [lo en sí de la experiencia] que es el espíritu, es el *devenir* de sí hacia eso que él es *en sí* [i.e. llevar al acto su potencialidad] y sólo como este devenir que se reflexiona en sí es en verdad *espíritu*. Él es en sí el movimiento que es el conocer —la transformación de aquel *en sí* en el *para sí*, de la *sustancia* en el sujeto, del objeto de la *conciencia* en el objeto de la *autoconciencia*, i.e. en el objeto asumido de esta forma, o en el *concepto*” (Phä, GW 9: 429; trad. 911).

En el pasaje, el “en sí” enfrentado al conocer, la sustancia, es comprendido como un momento del espíritu. El espíritu debe llegar a ser lo que es potencialmente y el “en sí” de la conciencia mienta tal potencialidad: su modo de ser *inmediato*, *enajenado* aún en la sustancia. Por tal motivo, para llegar a sí mismo, el espíritu debe reflexionar desde la forma más inmediata hasta volver a sí mismo, pero esta vez no de una manera sustancial. Lo interesante del pasaje es que se aprecia que este paso de la sustancia al espíritu se encuentra *mediado* por la actividad del conocer finito y por eso en *su* reflexión finita, referida a otro, *acontece la reflexión esencial del espíritu*, que permanece en sí misma y cuyo avance es sólo un regreso hacia ella misma.<sup>698</sup> Esto es así porque sólo al conocer finito se le aparece

---

<sup>698</sup> En este respecto, el siguiente pasaje del Prólogo es clarificador, pues muestra precisamente cómo la oposición de la conciencia, la reflexión hacia otro, es, en un nivel esencial, la reflexión del contenido mismo: “La desigualdad que tiene lugar entre el yo y la sustancia que es su objeto es su diferencia, lo *negativo* en general. Puede ser visto como el *defecto* de ambos, pero es su alma o lo que los mueve a ellos mismos [...]. Si, por lo pronto, esto negativo aparece como desigualdad del yo y el objeto, *de igual modo podría ser esto entonces la desigualdad de la sustancia consigo misma* [agr. cur. S.M.]. Lo que sucede fuera de ella, que *parece* ser una actividad contra ella, *es su propio hacer* [agr. cur. S.M.] y se muestra esencialmente como sujeto” (Phä, GW 9: 30; trad. 97).



lo “en sí” y es a él a quién debe aparecerle eso “en sí” como *su* pensamiento, con la forma de su ser para sí. En definitiva, es el conocer finito quién se eleva al espíritu cuando se reconoce a sí mismo en la objetividad y su reflexión deja de tener el sentido de algo contrapuesto a la sustancia, siendo más bien su esencia y concepto: la determinación del contenido al que parecía referirse desde fuera. Además, es en él donde la sustancia aparece como sujeto absoluto y pensamiento; o más específicamente: como su exposición científica.

Si lo anterior puede aceptarse, entonces debemos reconocer que esta dinámica del conocer finito —que es también la dinámica del espíritu que avanza hacia sí mismo a partir de su potencialidad sustancial— *requiere* de aquél momento de trascendencia y “verdad” que hemos identificado con la apariencia. La conciencia se ve impulsada a salir de sí misma y dirigirse a otro precisamente porque es algo extraño que interpela. En la medida en que en este hacer finito va involucrado ya el concepto, la conciencia va asumiendo la apariencia de sustancialidad que eso extraño le presenta en la experiencia, la va transponiendo a una *forma inteligible*. Desde esta perspectiva, su finitud consiste precisamente en que no ha llegado a su concepto, de modo que *aún queda apariencia por reducir* o, lo que es igual, algo otro frente a ella; precisamente por eso, para ella la reflexión esencial del concepto sigue permaneciendo oculta.

En lo relativo a la asunción de la apariencia podemos distinguir dos sentidos co-implicados: en primer lugar, esta asunción tiene un sentido *acumulativo*, que subraya la captación de la totalidad de la sustancia; en segundo lugar, tiene un sentido propiamente *reductivo* que subraya la negación de cada forma finita de captación, tomada aisladamente, aseverada. Nos concentraremos ahora en el primero de ellos pues tiene relación con la transposición de la sustancia al plano inteligible en tanto es un hacer “desustancilizador” del conocer.

Si dijimos que la conciencia es en sí misma una estructura de trascendencia precisamente porque su ser está siempre más allá de ella (de su reflexión), entonces tendríamos que decir que es también una trascendencia de esa trascendencia porque tiene la capacidad de llevar lo en sí a lo que se refiere a la forma de su ser para sí limitado, volverlo *forma inteligible*. En el Prólogo a Phä, Hegel se refiere al inicio lógico como la vuelta del todo hacia sí mismo (recordemos lo señalado de la reflexión del espíritu que sale de la sustancia para regresar a sí como sujeto) una vez que se ha *simplificado*, vale decir, que ha perdido la apariencia que lo duplicaba en la contraposición de conciencia y objeto. En ese pasaje señala algo que nos permite establecer una conexión importante, a saber, que el todo ha llegado a ser simple porque “ha vuelto hacia sí tanto de la sucesión como de su extensión” (Phä, GW 9: 15; trad. 67). Si vinculamos la sucesión al *tiempo*, y la extensión al *espacio*, entonces se evidencia lo que buscamos proponer: hemos llegado nuevamente, si bien por otra vía, al paso del contenido *intuido* al contenido *representado*. Para conectar esta idea con el

sentido acumulativo que buscamos perfilar ahora debemos atender el siguiente pasaje, que citamos *in extenso* dada su importancia:

“La sustancia es lo *en sí* aún no desarrollado o el fundamento y concepto en su simplicidad todavía inmóvil; por tanto [la sustancia] es la *interioridad* o el *sí mismo* del espíritu que aún no está-ahí [i.e. que no tiene la forma del concepto]. Lo que *está-ahí* es lo simple aún no desarrollado y lo inmediato o el objeto [*Gegenstand*] de la conciencia *que se hace representaciones* [*vorstellenden*] en general. El tipo de evidencia [*Offenbarkeit*] que ella [la sustancia] tiene en ésta [la conciencia] es en realidad un ocultamiento [de la esencia, de la mediación en lo inmediato] pues ella es el *ser* [i.e. lo óntico] aún *carente de sí mismo*, mientras que sólo la certeza de *sí mismo* se es con evidencia [*offenbar*]. Debido a esto, a la autoconsciencia le pertenecen solamente los *momentos abstractos* de la sustancia [lo desorganizado]; pero en la medida en que estos momentos, en tanto son movimientos puros [reflexión esencial del concepto], se empujan a *sí mismos* más allá, la autoconsciencia se enriquece hasta arrebatarse la entera sustancia a la conciencia [aniquila su oposición al llevar la sustancia al *sí mismo*], llevando hacia *sí* el entero edificio de sus esencialidades (Phä, GW 9: 428; trad. 67)”.

Si se observa, la sustancia es considerada en el pasaje como el “aún-no” del espíritu, es el espíritu oculto, enajenado: que no está-ahí, que no ha salido a la luz como *esencialidad espiritual*. La meta consiste, precisamente, en que esa interioridad del espíritu se manifieste como lo que esta-ahí, adquiera un estar esencial de acuerdo a su propia forma, el concepto. Para entender cómo se llega a esto debemos fijarnos en lo que *inmediatamente* esta-ahí: es el objeto de la conciencia *que se hace representaciones*, el ente al que, según vimos, ella se refiere como algo autosubsistente y dado. Pero esta clase de presencia es un *ocultamiento* del concepto, ya que el objeto es lo en *sí* sustancial y sólo la certeza de la conciencia “se es” con evidencia. Los momentos de la sustancia se presentan a la conciencia, parecen ante ella, como algo que es *inmediatamente dado*. La forma de esta inmediatez es la forma de la intuición sensible, de manera que la conciencia experimenta el objeto como algo dado *por los sentidos*: la intuición es la forma inmediata de aparición del contenido, en ella se da la apariencia de subsistencia y exterioridad del objeto pues los sentidos *entregan* o *reciben* lo que la conciencia ha puesto esencialmente (Hegel hablará en WdL de un *pasado* esencial) al referirse a la cosa.<sup>699</sup> Se trata entonces de una *anterioridad* que el objeto tiene en el orden del *tiempo* y *el espacio*, *las condiciones de la existencia empírica*.<sup>700</sup>

Desde la perspectiva que ensayamos, el hecho que la conciencia experimente al objeto como algo exterior y no lo conciba como puesto por su propia distinción-referencia indicaría su *dependencia de la intuición*, pues requiere que el objeto le sea dado y sólo así conoce la sustancia.

---

<sup>699</sup> Para la conexión entre intuición y el momento de la limitación conceptual (que aparece en el intuir mismo) vid. P. Rohs, *Form und Grund*, op. cit., pp. 105-114.

<sup>700</sup> Abordaremos en la última parte de esta investigación el problema del tiempo, y su relación con el concepto y la ciencia.

Desde aquí surge otra importante consecuencia: los momentos de la sustancia se encuentran para la conciencia diseminados en el orden del tiempo y el espacio (la forma de la existencia intuita), lo cual hace depender la aparición (precisamente por eso es *parecer*) de circunstancias contingentes que se vinculan no con el concepto sino exclusivamente con lo que ocurra en un tiempo y espacio específicos.

Desde lo anterior es posible sostener que apariencia y sustancialidad están conectadas con nuestra receptividad sensible y, precisamente por ello, con el hecho de que la vida misma acontece inmediatamente en el tiempo y el espacio, siendo allí donde se da la conciencia y su experiencia, el estar o la esfera óptica. Desde aquí, se abre el espacio para que la forma sustancial inmediata sea interiorizada por el conocer representativo, vale decir, que poco a poco —finitamente— el universo de las esencialidades enajenadas en la sustancia se transforme en patrimonio del ser para sí de la autoconciencia. Ella se va enriqueciendo y profundizando hasta contener en sí, como forma, la extensión de la sustancia. Es este el *sentido racional* de la representación: ser la negación de lo que niega a la conciencia, de aquello que le es dado primeramente como intuición. Desde esta perspectiva, el movimiento que va de lo intuita a lo representado podría comprenderse como la asunción *acumulativa* de la sustancia: el espíritu finito se encarga de llevar lo sensible a una forma inteligible hasta adquirir en sí la totalidad de las esencialidades espirituales, le “arrebata la sustancia a la conciencia”, precariamente, inmerso en la contingencia y subordinado a como las cosas le parecen; errático, menesteroso de algo otro que no es sino él mismo en su estar-perdido. El proceso se desarrolla hasta contener en sí la entera sustancia representada (veremos que tal es la función sistemática de la Religión en Phä), pero su desarrollo también implica otra cosa, que podríamos denominar como un aspecto *técnico* de este sentido de la asunción de la apariencia, y que guarda relación con lo que anteriormente mencionamos sobre el trabajo: la conciencia que se representa lo en sí también comienza a transformarlo de acuerdo al modo como se lo ha representado, incluso si ese modo es unilateral e insuficiente. Por eso es que, de alguna manera, el paso de lo en sí a la forma inteligible es también un paso de la forma inteligible a lo en sí.

No obstante lo anterior, el carácter *finito* del conocer que ejecuta esta asunción acumulativa provista de efectos técnicos implica *que aún quedará algo en sí que no ha sido asumido*, siendo dado al conocer. Precisamente por esto el conocer sigue afectado de eso “otro” e inserto en circunstancias contingentes, lo cual se refleja en la naturaleza “opinante” de su saber, así como en la abstracción en la que se fija la forma inteligible (tanto en relación con otras formas, como también en relación con el objeto). Sólo al final del proceso esta situación debería concluir pues no habría una realidad que siguiera oponiendo resistencia y la conciencia descubriría la naturaleza objetiva de su pensamiento, que sus conceptos siempre estuvieron implicados determinadamente en la experiencia. Mas el punto

clave es que, tal como hemos señalado en reiteradas ocasiones, un rasgo de este conocer contingente y formal es transformarse en una *nueva inmediatez*: la *forma abstracta preparada* que opera como un material de los raciocinios del sujeto y se transforma en una nueva resistencia para que el espíritu *aparezca* en la objetividad. En vez de llevar lo inteligible a la cosa, la representación hace de la cosa algo meramente subjetivo, y la realidad comienza a reflejar ese carácter abstracto y atomizado. Si esto es así, parece que la asunción completa de la apariencia no puede llevarse a cabo si es que no se combate esa forma de inteligibilidad que se resiste a dar un paso a lo objetivo.

Es en este punto donde situamos la necesidad de un *sentido reductivo* de la asunción de la apariencia. Este sentido opera conjuntamente con el acumulativo pero pone de relieve que ninguna forma limitada de saber puede fijarse y absolutizarse. Para examinar la verdad de la conciencia no basta sólo con entender que esa verdad, por lo pronto exterior, va ingresando y enriqueciendo poco a poco su autoconsciencia hasta que ella se sabe a sí misma como lo absoluto, menos aún que *ya* lo ha hecho. Si esto bastara, entonces no sería necesario que la filosofía expusiese nuevamente ese camino, ya que la formación moderna del individuo contiene, al menos en parte, ese cúmulo de *recuerdos* como un *saber inmediatamente disponible*. Es necesario que el enriquecimiento de la representación vaya acompañado expresamente por su negación, lo cual acontece (en rigor: ha acontecido) también en la experiencia de la conciencia, pues la posibilidad de la ciencia implica el desarrollo de este conflicto, e incluso más: implica la posibilidad de una reconciliación con él, de asumirlo como constitutivo de lo real en un sentido profundo, y no como algo que debe ser evitado a toda costa. Sin embargo, la formación moderna parece haber olvidado lo que de hecho ha sucedido ya en la inmediatez de la experiencia; como un “escepticismo incompleto” (recordemos la séptima Tesis de Habilitación), sólo ha negado lo objetivo para fijar la reflexión subjetiva, y con ello se ha quedado ella misma fuera de lo objetivo, no pudiendo asumir con ello enteramente su apariencia, ni de-velar en la objetualidad el reino de la autoconsciencia del espíritu y de las esencialidades espirituales. Al menos en parte, de ahí proviene la necesidad de esta exposición inmanente del saber que aparece, mostrar cómo él se apodera de la sustancia a través de la negación de sus formas finitas de conocer.

#### **2.4.2. La doble mediación de concepto e intuición**

Como señalamos, el rendimiento reductivo que presenta la exposición científica de la experiencia de la conciencia debe, por motivos estructurales, afectar los momentos de “lo en sí” y del “ser para la conciencia”. Desde la perspectiva en que enfocamos el asunto esto también afectaría a las facultades

cognitivas involucradas en la captación de “lo en sí” y de lo que “es para la conciencia”, a saber, la intuición y la representación. La hipótesis que buscamos ensayar apunta a que la dinámica interna de la conciencia consiste en esta negación de ambos respectos, ya que ambos, tomados aisladamente, son finitos y se asumen al entrar en contradicción. La no asunción de estos extremos del conocer delataría cierta necesidad de aparición del contenido en la forma de “lo en sí”, cierta *prioridad de la sustancia* vinculada directamente con la *manifestación temporal* (inmediata) *del concepto en la experiencia*. Por esta razón, no es necesario que los extremos sean negados desde fuera: es la referencia de la conciencia (digamos: su juicio) la que pone y niega los extremos cada vez, de manera que su examen inmanente proporciona la refutación de lo intuitivo y, especialmente, de lo representado, que es lo que se ha fijado como patrimonio de la conciencia moderna.

Pero la equiparación del “ser en sí” a lo sensible y del “ser para la conciencia” a la representación no es algo que sea del todo evidente en el texto mismo. Debido a nuestro paso por Enz esto se muestra ante nosotros con verosimilitud, pero es necesario ir un poco más allá para asegurar que ésta sea una interpretación plausible del texto.

Además del pasaje relativo al tiempo que citamos arriba, al Prólogo nos ofrece otro pasaje muy valioso. Allí (Phä, GW 9: 29; trad. 95) se ofrece un concepto ampliado de experiencia que debemos analizar con mayor detención. En primer lugar, Hegel sostiene que “la conciencia no sabe ni concibe nada que no está en su experiencia” considerando “lo que es en ésta” como “sustancia espiritual [espíritu en sí]” y “objeto del sí mismo”, i.e. como en sí frente a la conciencia. Inmediatamente después se señala algo fundamental: “el espíritu deviene objeto, pues él es el movimiento de volverse un *otro*”, con lo cual se alude a aquello que determinamos como sustancialización, y que marca el punto de desconexión entre la reflexión esencial (en sí) y la reflexión finita (en otro). Inmediatamente después se introduce un segundo concepto de experiencia, consistente no tan sólo en el momento del ser otro (la potencia) sino en su asunción (el acto). El espíritu es el movimiento de volverse otro y de “asumir este ser otro. Se llama experiencia a este movimiento en que lo inmediato, no experimentado, i.e. abstracto, se extraña y vuelve a sí desde ese extrañamiento y sólo con esto es expuesto propiamente en su verdad y efectividad” (ibíd.). En este lugar se introduce una distinción clave, que confirma en parte nuestra propuesta interpretativa: lo inmediato, no experimentado o abstracto puede ser “del ser sensible” o “de la simplicidad solamente pensada”. Podemos apreciar que la palabra ‘simplicidad’ parece ocupar el lugar del ‘ser sensible’ en el momento de distinguir otra forma de extrañamiento e inmediatez (claramente no se refiere a la simplicidad del concepto); de otra forma: en vez de decir ‘lo abstracto del ser sensible y del ser sensible solamente pensado’, el suabo abrevia. ‘simplicidad solamente pensada’. Con ello se alude a una forma insuficiente de interiorización: una asunción *tempórea* del objeto temporal, cuyo rasgo es

precisamente la abstracción que tiene con respecto al contenido que aparece como “ser sensible”, la libertad respecto del contenido que se representa. Si lo dicho puede ser aceptado, entonces en Phä se encontraría un antecedente textual que pone en relación el problema de la conciencia con la conexión sensibilidad-representación.<sup>701</sup>

Si tomamos en cuenta que representación e intuición son formas diferentes de aparición del contenido, ambos modos de extrañamiento del espíritu son cualitativamente diferentes: el uno como extrañamiento en la sustancia, el otro en cambio como extrañamiento en la opinión del sujeto. Pues bien, la estrategia reductiva que adopta la exposición consistiría en mediar cada extremo unilateral con el otro incorporándolos en un proceso que va desde la inmediatez sensible hasta el concepto y cuyo medio no es sino la referencia de la inmediatez de lo en sí a la representación y de la representación a la inmediatez de lo en sí, de modo que lo en sí es negado por el ser para sí de la conciencia, que a su vez es negado por el surgimiento de un nuevo en sí, obligando a la representación a *volver al contenido*, ya que sigue “restando” sustancia espiritual, de manera que la conciencia no se sabe en ello, no es autoconsciencia del espíritu. En término más concretos podemos pensar así el asunto: cada figura de la conciencia expone el momento en que acontece la sustancialización del contenido, pero también su asunción finita, el paso de la sustancia a su forma representativa. Pero al mismo tiempo la exposición señala el momento en que la conciencia opina según lo que a ella le parece inmediatamente es la cosa y esta vez es la sustancia aquello que niega la inmediatez pensada. Desde nuestra perspectiva es este último lado el que tiene mayor importancia para la exposición fenomenológica, tanto porque obliga a que la conciencia avance hasta llegar a reconocerse en la objetividad, como porque es la negación sistemática de todas sus opiniones.

De acuerdo con lo expuesto es posible afirmar que, si la figura no sólo nos muestra el tránsito de la sustancia a la representación sino que también pone a prueba la correspondencia de la representación con la sustancia, y por ahí adviene un nuevo contenido a la experiencia, entonces también expone la nulidad de la representación en cuanto forma contrapuesta al contenido. En cierto sentido, es la exposición fenomenológica —al mostrar la no-verdad de las representaciones de la conciencia y repetir su camino de formación— aquello que va preparando paulatinamente el paso de la representación al concepto, el cual acontece en el momento en que ésta se “deshace de su apariencia de encontrarse afectada de algo extraño, que sólo es para ella en tanto algo otro; [allí se llega a] un punto en el que *la aparición deviene igual a la esencia* [agr. cur. S.M.], con lo que su

---

<sup>701</sup> Desde cierta perspectiva, esto permitiría considerar que Hegel introduce en el interior de la conciencia el *phainómenon* (en rigor: *tà aisthē tá*) y el *nóumenon* del escepticismo, de manera que la estrategia de formación de antítesis acontezca en su interior, al modo de una *comparación*. Al respecto, vid. HP LI, Cap IV. Si esto pudiera ser así, entonces nos preguntamos ¿dónde se alcanza la ataraxia, la ecuanimidad que resulta del torbellino de la *skepsis* (más bien, que habita *infinitamente* en él)? Hacia allá se dirige la auto-consumación del escepticismo.



exposición, precisamente en este punto, coincide con la propia ciencia del espíritu; y finalmente, *al captar la conciencia misma esta su esencia, será mostrada la naturaleza del saber absoluto mismo* [agr. cur. S.M.]" (Phä, GW 9; 61-62; trad. 159ss.).

## **2.5. La autodemostración de la conciencia como *skepsis*: el núcleo del escepticismo fenomenológico**

Hemos llegado al punto en que es posible abordar directamente el procedimiento de *reducción escéptica* que acontece en el *interior* de la conciencia, precisamente en tanto *su* experiencia del *afuera*. Con esto llegamos al núcleo del escepticismo fenomenológico, que es expuesto por Hegel al caracterizar metódicamente la dialéctica que tiene lugar en cada figura particular de la exposición.

Ahora bien, señalamos que la peculiaridad de la exposición fenomenológica radica en que en ella aparece el movimiento espontáneo y determinante del concepto (si se quiere, lo *a priori*) en un objeto (la conciencia) cuya forma corresponde a una relación empírica, a la receptividad de lo dado en cuanto sustancia. Esto no difiere del hecho, ya constatado, que la referencia de la conciencia *pone* aquello que ella experimenta como *dado*, y frente a lo cual no puede *adecuar* su saber. Es obvio que esto manifiesta cierto *hiato*, que hay un punto de discontinuidad entre ambos niveles que posibilita que concurren en un mismo acto; pues si la conciencia concibiera su carácter determinante, entonces habría asumido ya la sustancialización característica de su experiencia inmediata. Tal asunción es precisamente el fin de la exposición en Phä, y por ello es que debe mostrarse en ella: i) que, al opinar, la conciencia está haciendo *más de lo que opina*, pues en su reflexión exterior se encuentra “implicada” la determinación conceptual, aunque para captar este momento debe abandonarse toda “apariencia de separación y presuposición” (Phä, GW 9: 59; trad. 155); ii) que es la actividad (dialéctica) del concepto aquello que *hunde* el saber condicionado de la conciencia, teniendo esto un efecto *escéptico* en *su* experiencia. Por este efecto escéptico de la exposición su experiencia no sólo es una acumulación de *recuerdos*, sino que también es la purificación de su saber no-verdadero.

El modo concreto de la *skepsis* que buscamos localizar tiene lugar en el “auto-examen” en el que la conciencia compara su saber y lo que declara como verdad. Este “auto-examen” nos permite distinguir dos sentidos del concepto de “experiencia” puestos en juego en Phä: por el lado de la conciencia natural, ‘experiencia’ mienta tanto la receptividad de lo dado en el orden del tiempo, como también la fatídica revelación de la precariedad de su saber; mientras que por el lado del acto “trascendental” de determinación, *eso mismo* mienta la transformación en la forma en que aparece el

contenido, gatillada por la transformación en la posición del saber proveniente de la sustancia, de lo que además resulta el entrar en escena (*Auftreten*) de una nueva figura de la conciencia.

Para examinar más detenidamente ambos niveles de la “comparación”, así como los conceptos de experiencia puestos allí en juego, distinguiremos i) primero el acto de comparación mismo, para luego ii) dirigirnos a la forma en que éste es experimentado por la conciencia natural y finalmente iii) al sentido en que éste es una determinación conceptual de la experiencia.

### 2.5.1. La comparación de la conciencia

Comencemos explicitando cómo se vincula la estructura de la conciencia con el acto de comparación acontecido en su interior:

“La conciencia es, de un lado, conciencia de objeto [*Gegenstand*]; de otro lado, es conciencia de sí misma; [i.e.] conciencia de aquello que es lo verdadero para ella y conciencia de su saber respecto de ello. En la medida en que ambos son *para ella misma, es ella misma su comparación* [agr. cur. S. M.]; es algo que llega a ser para ella el que su saber del objeto le corresponde o no” (Phä, GW 9: 59; trad. 155).

Nuevamente nos topamos con el acto mediante el cual la conciencia se refiere a un “otro” en tanto la “verdad” y a sí misma en tanto “saber” de la “verdad”. El paso que va más allá viene dado por la caracterización de la conciencia como una *comparación* de ambos momentos. En rigor, no se trata de que existan dos momentos que la conciencia “llegara” a comparar, ni de que su “saber” sea independiente del patrón de su examen; antes bien, en la medida en que *pretende* conocer y busca la identidad de su saber con el objeto, *es* ella misma comparación-referencia de *ambos* momentos, e.d. no pre-existe a la ejecución de ese momento al modo de una *res cogitans*. Por este motivo, no se trata de que la figura de la conciencia cambie de opinión (como si pudiera ella misma aseverar otra verdad además de su certeza), sino que su ser consiste en aseverar lo que opina, de modo que el hundimiento de su opinión es la desaparición de su ser (es la exposición científica aquello que hace el tránsito de una figura a otra, como veremos). Mas para la conciencia el objeto *parece* ser independiente de aquella búsqueda; en tal independencia localizamos la eficacia de la apariencia.

La comparación es un examen (*skepsis*) de la correspondencia entre verdad y saber: la conciencia *opina* sobre lo verdadero (Hegel dirá: “se tiene inmediatamente por el saber real”) pero, en virtud del mismo acto, ella reconoce la nulidad de su saber, por cuanto verdad y saber no coinciden. Por una parte, esto revela a la conciencia la nulidad de su saber, pero por la otra desencadena la acción determinante del concepto, ya que la conciencia da un giro en su saber para

adecuarse al objeto y como su referencia al objeto es el poner del objeto mismo éste también experimenta una transformación:

“Si ambos [“saber” y “verdad”; A/-A] no se corresponden en la comparación, entonces parece que la conciencia debe cambiar su saber para volverse conforme al objeto; pero de hecho, en la transformación del saber se transforma para ella también el objeto mismo, pues el saber presente era *esencialmente* [agr. cur. S.M.] un saber del objeto; [de manera que], junto con el saber, deviene también el objeto algo diferente, pues él pertenece *esencialmente* [agr. cur. S.M.] a ese saber” (Phä, GW 9: 61; trad. 159).

Para comparar, la conciencia necesita referir el objeto a la representación que se hace de él, lo cual implica que ella refiere esos momentos en sí misma, es la reflexión en ellos. Hemos dicho que, en la medida en que el objeto es hallado en su experiencia, vale decir, parece según la forma de la intuición (tiempo-espacio), la referencia al objeto contiene la apariencia de sustancialidad que mantiene al reflexionar de la conciencia en el exterior. Pues bien, precisamente por esto el producto de su reflexión que es expresamente para ella (su representación) no coincide con el objeto: la conciencia experimenta que de esa separación surge un saber no-verdadero, ya que el contenido de lo que ella piensa siempre exhibe algo más allá de lo que ella opina contingentemente en un instante específico; es como decir que el tiempo y la sustancia no se dejan apresar por una proposición que el conocer realiza bajo una situación determinada. Sin embargo, como anunciamos, esta revelación de la no-correspondencia entre “saber” y “verdad” no sólo da lugar al reconocimiento de la nulidad de la posición del conocer, sino que también da lugar a *un giro en el saber mismo* por cuanto éste busca adecuarse a eso a lo que, en virtud del modo inmediato en que (a)parece, no podrá adecuarse, a saber, el contenido. Desde nuestra perspectiva, el acto de comparación expone *tanto* la negación del conocer por el objeto (su representación no se adecua a “lo en sí”) *como* la negación del objeto por el conocer (el conocer se refiere nuevamente al objeto para hacerse una representación “correcta”, interiorizarlo, y con ello éste también cambia), sólo que ésta última negación es experimentada nuevamente según el orden del tiempo, de manera que una nueva figura de la conciencia experimenta otra vez que su representación es negada por algo extraño, sin aprehender su carácter determinante.

Pero ahora corresponde atender la necesidad de esta no correspondencia, que es la necesidad de que el concepto aparezca en el tiempo de un modo *condicionado* hasta desplegar su totalidad como sustancia. Sólo en virtud de esta manifestación temporal el conocer finito se ve *impelido* hacia el objeto (una suerte de *Gegenstoß* del contenido<sup>702</sup>) una y otra vez. Es precisamente esto lo que hace

---

<sup>702</sup> Aludimos a la resistencia que, en la Doctrina de la Proposición Especulativa, el contenido del predicado de la proposición ejerce sobre el sujeto formal que raciocina. A nivel fenomenológico este contraimpulso sería aquello que no deja libre al raciocinio de la conciencia al mostrar la no-verdad de su saber. Pero al mismo tiempo, debido a que la

lugar (el espaciamiento-temporización, la *diferancia* como *poder conceptual*) a la historia formativa de la conciencia y, en ella la sustancia parece ante la conciencia de diversas maneras, vale decir, se conforma como una sustancia *determinada* y no como mera masa sustancial inmediata. Este punto es importante porque indica que la oposición entre conciencia y objeto también otorga el espacio en el que el contenido absoluto se diferencia y determina, se niega, de manera que la búsqueda de la verdad por parte de la conciencia es, al mismo tiempo, el proceso mediante el cual se desarrollan los diversos momentos del concepto, su reflexión esencial. O de otro modo: *la búsqueda de la verdad es ya un acontecer de lo verdadero.*

### 2.5.2. La desesperación de la conciencia

La comparación que la conciencia realiza “en ella misma” desemboca en la *refutación* de su opinión y en el consecuente hundimiento de la certeza que la acompañaba. Debemos examinar ahora el significado de esta *vivencia* de la conciencia natural, pues ella nos informa el sentido en que el escepticismo se conecta con el saber que aparece para depurarlo de sus aspectos no esenciales.<sup>703</sup> Ahora bien, para enfatizar el aspecto depurativo debemos prescindir por el momento del modo “esencial” de ver las cosas y situarnos en el nivel de la conciencia misma; sólo así podremos comprender adecuadamente el poder negativo que la objetividad exhibe ante la conciencia, así como también la magnitud de la *crisis* del saber.

Comencemos constatando que la conciencia se “topa” contingentemente con un objeto y lo *constata* como algo real; al mismo tiempo, eso real le “parece” a ella de un determinado modo, i.e. se forma una opinión del objeto basándose en representaciones que bien pueden ser producidas inmediatamente por la propia conciencia o provenir de un trasfondo dispuesto, p.e. por la tradición o la autoridad de otros. Aquí ocurre algo importante: Hegel sostiene (Phä, GW 9: 56; trad. 149) que la conciencia demostrará ser sólo “concepto del saber” o “saber no real”, pero ella se tiene a sí misma

---

conciencia vuelve una y otra vez al contenido cuya verdad no logra alcanzar (del todo), la conciencia misma es la forma del aparecer del contenido mismo.

<sup>703</sup> Esto supone que el conocer finito contiene ya aspectos esenciales, lo cual se evidencia a partir de dos cuestiones puntuales que hemos expuesto: por un parte, porque si en la oposición de la conciencia acontece (y aparece) la determinación de la sustancia (i.e. la actividad del sujeto o forma absoluta), entonces más allá de aquello no-verdadero que mantiene a sujeto y objeto en oposición debe haber algo que es igual para los dos; tal es lo verdadero y esencial. De otra forma: para la ciencia, lo *necesario* presente en la relación es esencialmente idéntico, y ello es el concepto, el cual se halla del lado de la “saber” y del lado de “lo en sí”. Mientras que es *contingente* aquél aspecto no-esencial que pertenece al estar en cuanto estar, vale decir, el cúmulo de circunstancias que dan lugar a la opinión personal del individuo o la instancia espacio-temporal en que la sustancia le parece de una manera y no de otra. Por otra parte, esto también se evidencia en la naturaleza esencial de la referencia de la conciencia: dado que la referencia pone esencialmente al objeto que experimenta como dado, su actividad se encuentra *a priori* involucrada en la constitución del objeto mismo, de manera que lo puesto en el objeto, el concepto, debe encontrarse *también* en la conciencia.

por un “saber real”, motivo por el cual el camino hacia el verdadero saber tiene un “significado negativo”. Naturalmente, al referirse al “concepto del saber” el filósofo no se refiere al sentido especulativo del concepto,<sup>704</sup> sino que es *sólo* concepto en el sentido de algo “abstracto” y “no desarrollado”, eminentemente una posición meramente subjetiva. Tomadas así las cosas el asunto se muestra del siguiente modo: la conciencia interioriza “lo en sí” según su “parecer”, con lo cual el objeto adquiere cierta condición “representativa” en virtud de la cual su determinidad i) se fija en contraposición a otras (p.e. otras opiniones) y ii) se contrapone al contenido mismo. Pese a que para la conciencia esta certeza es verdadero saber, exhibe de hecho la siguiente insuficiencia: le falta todo el resto de las determinaciones del contenido, es un punto aislado que simplemente se sostiene en el ser para sí de la conciencia.

Pero la conciencia es su propio *concepto* (ahora en un sentido especulativo); y debido a esto, ella misma debe aniquilar la fijación y limitación del conocer representativo: ¿cómo irrumpe aquí la necesidad del concepto? ¿Cómo asume el concepto esta su limitación? En este nivel, la operación acontece *por el lado de “lo en sí”*, del patrón, lo que equivale a decir que la refutación de la posición cognitiva de la conciencia parece inmediatamente como *dada* en el tiempo. Esto da cuenta de cierta insuficiencia que *esa* determinación del saber tiene para la captación del contenido, de lo real. Así, la conciencia percibe en la comparación que el objeto no corresponde con su saber (A), que es otro (-A). La sustancia exhibe un *exceso* con respecto al modo en que había sido captada o interiorizada por el conocer. Hegel llama a este reconocimiento una “intelección consciente” (Phä, GW 9: 56; trad. 149) en la no-verdad del saber, vale decir, el reconocimiento de que su “tener-por-verdadero” no es tal.

Como hemos anunciado ya —y deberemos examinar aún más detenidamente—, lo que conceptualmente ha ocurrido aquí es un *devenir categorial* que la conciencia experimenta como inmediatez, vale decir, en la forma (aparencial) de la sustancia, obligándola a transformar su saber para volver a experimentar el fracaso de su pretensión debido al exceso exhibido por aquélla. El desarrollo sistemático de esta operación es anunciado por Hegel como un camino que tiene un *significado negativo* para la conciencia: se trata de una “pérdida de sí misma” ya que su ser finito consistía en la *aseveración* de su saber, en la *fijación* de una categoría limitada. Por eso, la liberación de la apariencia es una experiencia existencial para la conciencia —finalizando Phä, Hegel llamará al camino recorrido un “calvario del espíritu”—, pues en cierto sentido cada figura afirma su vida, y la de su mundo (las circunstancias contingentes que llevan a una conciencia a conocer algo de un determinado modo), en las certezas cuyo hundimiento experimenta. Precisamente porque en este

---

<sup>704</sup> vid. U. Claesges, *Darstellung des erscheinenden Wissens*, op. cit., p. 61ss.

camino ella se encuentra “acuciada por llegar a lo verdadero” (Phä, GW 9: 56; trad. 149) y lo verdadero excede sus límites (los límites de su juicio), ella no sólo cae presa de la *duda* (*Zweifel*), sino también de la *desesperación* (*Verzweiflung*).<sup>705</sup>

Tomando en cuenta lo expuesto en el presente capítulo podemos conectar la desesperación experimentada por la conciencia con el sentido general de la purificación del saber. Aún en WdL (GW 11: 22; trad. 200) Hegel sostiene que la ciencia requiere la liberación de la forma lógica de toda condición representativa. En cierto sentido, esto equivale a decir que la ciencia exige la puesta a prueba de las diversas formas de referencia de la conciencia al objeto (WdL, GW 11: 20; trad. 198) en el sentido que hemos establecido, a saber, como exhibición de la incapacidad que la representación de la conciencia tiene para aprehender un contenido exterior. Si el conocer finito es sólo una primera forma de interiorización del contenido, el verdadero interior del objeto sólo podrá exponerse una vez que aquellas presuposiciones hayan mostrado su nulidad, así como la necesidad de avanzar más allá de ellas para llegar al concepto de saber. Esto le ocurre a la conciencia en virtud de su experiencia misma, pues es el propio contenido que aparece ante ella lo que niega la pretensión de su saber limitado, y esto es así hasta que esa oposición sea asumida, vale decir, hasta que la totalidad de las determinaciones básicas de la sustancia hayan sido representadas y tales representaciones negadas. Este enfoque escéptico es claro en el siguiente pasaje de la Introducción:

“El escepticismo que se dirige a la entera extensión de la conciencia que aparece hace al espíritu apto para probar [*Priüfen*] lo que es verdadero, por cuanto lleva a *skepsis* [*Verzweiflung*: desesperación; agr. cur. S.M.] a todas las así llamadas representaciones naturales, pensamientos y opiniones, a los cuales es indiferente llamar propios o extraños, y de los cuales la conciencia que *realmente* se dirige a examinar [*Priüfen*] aún se encuentra colmada y afectada, con lo cual es de hecho ella misma incapaz de emprender lo que quiere” (Phä, GW 9: 56; trad. 149).

Paradójicamente el sentido acumulativo de la experiencia de la conciencia va acompañado de un vaciamiento del trasfondo representacional que el individuo contiene en virtud de su carácter histórico: remitido a un pasado y proyectado al futuro según su comprensión específica del presente. Una función sistemática central de Phä en tanto *introducción* consiste en ser este escepticismo

---

<sup>705</sup> Notemos que Hegel caracteriza este respecto de la experiencia de la conciencia con términos muy cercanos al escepticismo antiguo, pues la resolución de suspender todo juicio o fenómeno resulta, precisamente, de la desesperación que el sujeto experimenta al enfrentarse al constante hundimiento de sus pretensiones de verdad (HP LI cap. VI). Naturalmente, la salida, la ataraxia, viene en Hegel a ser muy distinta. Cómo el suabo subraya en el artículo de 1802, la ataraxia escéptica tiene un carácter subjetivo, una postura ante la vida, digamos. Mientras que para Hegel esto sólo puede ser así en conexión directa con el saber o la ciencia: la postura ante la vida del filósofo exige haber comprendido la necesidad del hundimiento de todo lo finito, habiendo visto en ello la necesidad del concepto, el sentido. Sólo en esta peculiar ecuanimidad, idéntica con la furia de lo negativo, es que tendría lugar la autenticidad práctica. Sobre el sentido de la desesperación de la conciencia como una realización del concepto, vid. F. Duque, ‘Die Selbstverleugnung des Endlichen als Realisierung des Begriffs’, op. cit. (1996).



dirigido a los “recuerdos” del espíritu finito. Tal “vaciamiento de las presuposiciones” es la *presuposición* de la ciencia misma, por cuanto obliga a la conciencia a pensar lo verdadero ni como algo dado, ni tampoco como una ocurrencia subjetiva o un saber disponible, sino desde sí misma en cuanto espíritu. En un sentido específico esto quiere decir *pensar*: atender al movimiento del concepto desde sí mismo, sin intervención de ratiocinios. La conciencia en cuanto espíritu sólo piensa y ex-pone lo *universal* de la experiencia, entendido como esencia que se manifiesta para sí misma, autoconsciencia. Tal vez sea uno de los rasgos más característicos de Hegel el considerar que el espíritu finito exhibe el *hacer esencial del absoluto* incluso en su experiencia más elemental, pese a que no pueda ser consciente de su real grado de participación en ella. Esto nos permite avanzar hacia el siguiente punto: cómo, en su comportamiento finito, la conciencia ha puesto necesariamente aquella objetividad que, en los modos inmediatos de la experiencia, le aparece como dada.

### 2.5.3. El acto “trascendental” de determinación

La reducción del conocer finito ha sido un motivo central para el desarrollo de nuestro problema. Pues sólo es posible asumir las determinaciones finitas de la reflexión allí donde se ha luchado contra su naturaleza fija y abstracta, lo cual requiere de una operación negativa que bien puede calificarse como *skepsis*. Sin embargo, tal vez esto no sea suficiente para caracterizar lo más propio del segundo modelo de asunción de la reflexión finita, ya que la sola *skepsis* solamente abarca la superficie de la aparición, que es donde la apariencia ejerce su efecto, mas no a la esencia que opera en las sombras y que aparece para la conciencia como hundimiento de su saber. Ya hemos mencionado que esta esencia es también una forma de reflexión, e igualmente señalamos que la distancia entre ambas no radica en una diferencia óptica (como si fueran dos cosas diferentes), sino en el *grado de autoconsciencia* alcanzado por la reflexión finita. Sin embargo, aún no hemos establecido apoyándonos en el texto cómo es que tiene lugar en la experiencia de la conciencia el hacer de la esencia. A ello debemos abocarnos ahora.

Si inscribimos la filosofía hegeliana en el horizonte abierto por Kant, entonces hemos de decir que la determinación conceptual que tiene lugar en la experiencia de la conciencia constituye tanto la posibilidad de la experiencia misma, i.e. de la datitud del objeto, como del consecuente paso al “para sí” de la conciencia.<sup>706</sup> En principio esto parece extraño, pues justamente hemos señalado que

---

<sup>706</sup> Caracterizamos este acto como “trascendental” tanto para subrayar su carácter no empírico, como también por el hecho de que es ejecutado por la “conciencia”, de manera que, si bien especulativamente tratado, nos encontramos aún en un terreno kantiano. Con todo, tal como han hecho entre otros Pippin (*Hegel's Idealism*, op .cit., pp. 175ss) y Gadamer (‘La idea de la lógica de Hegel’, en *La Dialéctica de Hegel*, 7 ed (Madrid: Catedra, 2007), pp. 75–107 (p. 77)) también

el objeto que la conciencia experimenta es más bien presupuesto por ella, por lo que no se entiende que sea su comparación aquello que lo posibilita. Pero la extrañeza que la idea provoca guarda relación con la peculiaridad de la exposición fenomenológica, que debe dar cuenta cómo se llega al saber del concepto desde las formas finitas de su aparición. Ello implica que, de algún modo, la reflexión de la conciencia pone al objeto que experimenta como dado, con lo cual llega *post festum* a su propia operación esencial, para constituir así su relación empírica con la objetividad. Para iluminar aspectos de esta complicada operación lo fundamental es localizar con exactitud el punto en que se *pone* la *apariencia* de lo dado en el acto de comparación, de manera que se muestre el sentido en que tal poner aparece más bien como *presupuesto* por la reflexión finita de la conciencia; así, el objeto emerge temporalmente, constituyendo tal presuposición su carácter óntico, su aparición en el *estar*.

Debemos comenzar subrayando que la determinación conceptual se conecta con un sentido de experiencia al que Hegel no asigna un papel receptivo (“tener la experiencia del objeto”), sino activo (“hacer la experiencia del objeto”): en cuanto “*movimiento* dialéctico” que la conciencia “ejecuta en ella misma” la conciencia es determinación de su saber y de su objeto. Como se aprecia, lo negativo que la conciencia natural experimenta como un vacío y una separación entre ella y su objeto, es considerado ahora como el acto a través del cual ambos son puestos de modo tal que la modificación de uno afecta inmediatamente al otro. A nuestro juicio, la clave para comprender tal dimensión activa radica en que el filósofo localiza el *acto espontáneo* de transformación del contenido *en la conciencia* y no en el objeto, pues, aunque el contenido es receptividad, involucra ya actividad de la forma como condición de su aparición en la experiencia; con ello, el *orden de emergencia temporal es invertido*. Podríamos sintetizar en los siguientes términos esta inversión: en términos temporales, el proceso de conocimiento se inicia por el lado del objeto; en términos “trascendentales” se inicia por el lado de la conciencia; mientras que en términos absolutos, ambos son determinaciones del concepto, que aparece en la exposición fenomenológica escindido en una oposición entre forma y contenido.<sup>707</sup>

Pues bien, los momentos estructurales de la conciencia se comprenden ahora a través de una fórmula distinta: se trata de *objetos* en el interior de la comparación: “el primer *en sí* y el segundo,

---

la lógica hegeliana puede ser circunscrita en el interior del proyecto trascendental kantiano, como una modificación de éste. Al respecto, vid. U. Claesges, *Darstellung des erscheinenden Wissens*, op. cit. pp. 13ss.

<sup>707</sup> En esa dirección apunta Hegel cuando invierte el orden de desarrollo del todo en vista de la diferencia entre la exposición lógica (los momentos construyen el todo) y la fenomenológica (se exploran los momentos de un todo presupuesto según su aparición a la conciencia, como sustancia): “en el *concepto* que se sabe como concepto, los momentos entran en escena antes que el *todo completo*, cuyo devenir es el movimiento de tales momentos. Contrariamente, en la *conciencia* el todo es antes que los momentos, pero ellos no son concebidos” (Phä, GW 9: 429; trad. 911).

que es el ser-para-la-conciencia de *este en sí*”, e.d., el en sí representado que “*parece* [agr. cur. S.M.] ser, por lo pronto, sólo la reflexión de la conciencia misma, una *representación* [agr. cur. S.M.] que no es del objeto, sino sólo su saber de aquel primer en sí” (Phä, GW 9: 60; trad. 159). Como apreciamos, tras la constatación de esta diversidad, la conciencia debería comparar ambos objetos, tomando como patrón el “primer en sí”. Como —según se vio— ambos no coinciden, *la conciencia* debería *cambiar* su saber para adecuarse al objeto, lo cual opera un cambio en el objeto mismo por cuanto se encontraba referido esencialmente al saber. Sin embargo, Hegel introduce una modificación del enfoque que no es fácil de interpretar: no se trata *sólo* de que la conciencia se represente algo y luego compare para luego modificar su saber y con ello al objeto, *sino de que al representarse algo ya está modificando su objeto*<sup>708</sup> *de manera que éste resulta diferente en el acto de la comparación*:

“Con esto [con el paso al segundo en sí], se le transforma [a la conciencia] también el primer objeto: éste deja de ser lo en sí y se vuelve algo que sólo es *para ella* lo en sí, pero entonces, lo verdadero es más bien esto: *el ser-para-ella de este en sí*; lo que quiere decir empero: éste es la *esencia* o su *objeto*. Este nuevo objeto contiene la nulidad; es la experiencia hecha sobre aquél” (Phä, GW 9: 60; trad. 157).

Este pasaje debe complementarse con el siguiente:

“El tránsito del primer objeto y del saber del mismo al segundo objeto, *en el* que se dice que ha sido hecha la experiencia fue determinado de modo tal que el saber del primer objeto, o el *para* la conciencia del primer en sí, *debe ser el segundo objeto mismo* [agr. cur. S.M.]. Contrariamente, *parece* [agr. cur. S.M.], por lo demás, que nosotros hacemos la experiencia de la no-verdad de nuestro primer concepto *en otro objeto*, al cual nos encontramos contingentemente y de un modo exterior, de modo que sólo caiga en nosotros, principalmente, el *captar* puro de eso que es en y para sí” (Phä, GW 9: 61; trad. 159)

¿Cómo es posible que el saber del primer objeto sea el segundo objeto mismo? El punto es oscuro pues exige adoptar otra estrategia para explicar la referencia esencial de saber y verdad, la cual, sin ser incompatible con la explicación que sitúa la inversión de la conciencia *después* de la

---

<sup>708</sup> Zizek propone un enfoque interesante para pensar este problema: sostiene que la matriz de la doble negación hegeliana consiste “sencillamente en un proceso de pasaje desde el estado A al estado B: la primera, inmediata negación de A niega la posición de A sin abandonar sus límites simbólicos, de modo que debe seguirla otra negación, la cual niega el espacio simbólico común de A y su negación inmediata” (*El sujeto espinoso*, op. cit., p. 81). En este sentido, podríamos considerar que la representación es una negación del contenido intuitivo que, precisamente porque lo pone fuera, como algo dado, conserva en sí sus límites simbólicos (es un saber determinado aún por lo sustancial). Mas este acto ya contiene el germen de su propia negación, ya que se ha liberado de la inmediatez intuitiva, de manera que el objeto puede aparecerle de otra manera que no corresponde al modo en que se lo había representado. En rigor, ha sido la conciencia misma quien ha operado ese giro en el objeto presupuesto por ella.

comparación, altera su orden. Proponemos interpretar el paso del siguiente modo: el paso del “en sí” al “en sí para la conciencia”, i.e. del primer al segundo objeto, contiene ya una *negación* del primer en sí, lo cual quiere decir que la conciencia se ha liberado de su receptividad y con ello del carácter tético de su referencia inmediata (la constatación *intuitiva* de que allí ahí “algo”). En otro lado (Phä, GW 9: 28; trad. 91), Hegel no ahorra loas al entendimiento por cuanto su fuerza y trabajo consiste en el *separar* y “lo concreto, sólo porque se separa y se hace algo inefectivo [*Unwirkliche*] es lo que se mueve”. En el mismo sentido, esta liberación de lo dado es lo que, en su abstracción, genera una nueva determinación del objeto, pues lo que la cosa es en sí *depende* de que lo sea para la conciencia, de modo que “lo en sí para la conciencia” sólo viene a explicitar algo que se encontraba presupuesto y con ello permite a la conciencia salirse del contenido intencional en que se hallaba. Si bien “lo en sí para la conciencia” se encuentra determinado por aquello de lo cual es una abstracción y, en tal medida, es una representación del contenido que emerge a la conciencia a partir de circunstancias contingentes, al negar el contenido lo separa de sí mismo y ello *ya es actividad de la forma*. Desde aquí, la conciencia busca comparar, para lo cual va desde su representación (el segundo objeto) al primer objeto. Sin embargo, se da cuenta que el en sí no corresponde con su saber pues el “en sí” se ha modificado y ello la fuerza a hacerse una nueva representación, ahora del segundo “en sí”.

Pues bien, desde la perspectiva que ahora desarrollamos el paso es el siguiente: cuando la conciencia va de su “saber del primer objeto” al “primer objeto” para comparar si coinciden, lo que hace en realidad es (presu)poner un nuevo objeto ya que el propio saber que se hizo del primer objeto involucraba ya la negación de éste, la actividad de la forma. Por tanto, la vuelta al primer objeto es la reconfiguración del contenido mismo, la cual es ejecutada por la conciencia para parecer como algo en sí. Pues, dado que su “saber del primer objeto” contenía a éste en tanto asumido o “recordado”, aquello que la conciencia pone, la nueva de determinación del contenido, queda desconectado de la conciencia misma o, más bien, se relaciona con ella como un *nuevo objeto inmediato*: algo exterior que entra contingentemente para negar su concepto del primer objeto (negar su saber finito), lo cual produce una reposición de la relación, que queda así *desconectada de la anterior a través de la apariencia de sustancialidad del nuevo “en sí”*, que sin embargo constituye *una misma objetividad*: la sustancia en tanto totalidad del *contenido* conformado por la forma. Entonces, tras la *inversión* de la conciencia, comienza nuevamente el mismo procedimiento, y una nueva figura de la conciencia se relaciona con “lo en sí” ignorando que su acto “constatativo” (exterior) es en verdad ponente y determinante:

“Mientras que eso que por lo pronto apareció como objeto se hunde para la conciencia en un saber de ello, y lo *en sí* deviene un *ser-para-la-conciencia del en sí*, éste es el nuevo objeto, con el cual

también entra en escena una nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia [lo en sí] es algo distinto de lo que era para la figura precedente” (PhG, GW 9: 61; trad. 159).

Como se observa, la diferencia básica es que, en este modo de comprender el asunto, la propia comparación es aquello que pone al nuevo objeto que aniquila el saber de la conciencia y la obliga a dar un giro en su saber, mientras que anteriormente habíamos considerado al giro en el saber como resultado de la comparación (ahora la comparación pone la diferencia de lo comparado, mientras que antes simplemente la constataba). Lo que hemos añadido es, simplemente, la consideración del acto de comparación como un poner del nuevo patrón que contenía la negación del primero, lo cual es una segunda negación que origina una relación que ya no conserva la determinidad del primer en sí, sino que instaura una nueva. Esto no sólo explica el sentido en que “la prueba no es sólo una prueba una prueba del saber, sino también de su patrón” (PhG, GW 9: 60; trad. 157) sino que también es completamente legítimo allí donde se prescinde de la forma sucesiva de la temporalidad para explicar la operación que se tiene como objeto. Por tanto, es *la conciencia aquello que contiene la determinidad de lo en sí, así como la de su saber de ello*, que son esencialmente idénticas. La conciencia es, pues, *esencia en tanto reflexión en sí* (vid. GW 9: 29-30; trad. 95), sólo que a ella esto no le *parece*.

### 3. La “auto-consumación del escepticismo” como sistema de asunción de la reflexión

La difícil diferencia entre dos dimensiones que comporta un mismo acto de “comparación”, nos ha llevado a comprender en qué sentido el *concepto actúa* en el hundimiento del conocer finito, lo cual exhibe un rendimiento sistemático en la elevación de la conciencia al espíritu: *el proceso de reducción de la apariencia en el conocer es al mismo tiempo el movimiento dialéctico del concepto*, la reflexión esencial del espíritu. Desde esta perspectiva, la liberación de la conciencia se dirige principalmente al *reconocimiento* de tal necesidad en su forma conceptual, como interioridad de la conciencia puesta explícitamente en la aparición, la explicitación de eso en lo que, de algún modo, ya se estaba.

A continuación quisiéramos rescatar ese núcleo metódico mediante la introducción del concepto de negación determinada. Con esto podremos apreciar la dimensión metódica global del “escepticismo que se consume a sí mismo” en conexión con nuestro problema específico, a saber, la asunción de la reflexión finita. Ello nos permitirá formular ciertas conclusiones relativas a este segundo modelo de asunción y preparar el examen de la “Operación fundamental de Hegel”, con que concluiremos esta investigación.

### 3.1. El método escéptico en su relación con el concepto de “negación determinada”

En general, podría afirmarse que si, en su estrategia integrativa, Hegel hace del escepticismo un “aliado” del pensamiento especulativo, ello es así, al menos en parte importante, porque lo comprende desde una perspectiva *metódica*, vale decir, en directa vinculación con el desarrollo dialéctico del concepto. En cierto sentido, el pensamiento especulativo “aprovecha” y “pone a trabajar” algo que la conciencia natural exhibe desde sí misma, a saber, la experiencia del error, el hundimiento de sus certezas y la desesperación por alcanzar lo verdadero, el bien, etc. A través del concepto de “negación determinada”<sup>709</sup> podemos sintetizar los aspectos metódicos que subrayamos a propósito del examen y comparación de la conciencia. Con este concepto, Hegel establece un principio inmanente de *conexión necesaria* o *deducción* desde el cual es posible considerar que “lo negativo es precisamente en la misma medida positivo, o sea que lo que se contradice no se disuelve en cero, en la nada abstracta sino, esencialmente, en la sola negación de su contenido *particular*”, siendo así “*la negación de la cosa (Sache) determinada*” (WdL, GW 11: 25; trad. 203). Como se observa, este principio metódico es clave para la asunción de las contraposiciones de la reflexión finita, lo que equivale a decir: para su desarrollo dialéctico como movimiento conceptual.<sup>710</sup>

Y esto es así tanto en lo que refiere a la oposición de la conciencia, como también en lo que refiere a los diversos conceptos que la reflexión finita *qua* entendimiento fija y abstrae, de modo que se encuentra operativo tanto en la captación del acto de comparación entre “saber” y “verdad” como en la captación de la diversidad de las figuras de la conciencia.

Es el propio movimiento negativo en que consiste la comparación de saber y verdad aquello que va *poniendo* la figura hacia la cual se *transita* sin que la conciencia natural sepa cómo, de modo que ambas figuras quedan *conectadas* en cuanto modificaciones formales del contenido absoluto. Sólo gracias a esta vinculación con lo *racional* el escepticismo adquiere un estatuto *metódico*, i.e. es *automovimiento* en el sentido de autofinalidad: “se consume a sí mismo”. Desprovisto de su dimensión metódica, el escepticismo es, simplemente, una *figura más de la conciencia* (cfr. Phä, GW

---

<sup>709</sup> El “principio” metódico de “negación determinada” cuenta con una amplia historia de formación, encontrándose indisolublemente ligado a la comprensión hegeliana de conceptos como “antinomía” e “infinitud”, los cuales, de algún modo, se remontan a la apropiación de la antigua *equipolencia* y la recuperación del pensamiento de Spinoza en un contexto de enfrentamiento con la racionalidad reflexiva y sus productos. De igual modo, este concepto se proyecta hacia la entera filosofía de Hegel como un núcleo metodológico central, motivo por el que en WdL se sostiene que es “lo único preciso para ganar el curso progresivo de la ciencia” (GW 11: 25; trad. 203). Dada la amplitud e influencia de este concepto no pretendemos realizar aquí una interpretación detallada de su significado, sino más bien establecer su relación tanto con el punto desarrollado anteriormente como con el estado actual del desarrollo de nuestro problema.

<sup>710</sup> H. Röttges, *Dialektik und Skeptizismus*, op .cit. pp. 54–62.



9: 119ss.; trad. 277ss.) que sólo ve “*la pura nada*” (Phä: GW 9: 57; trad. 151) en el resultado de la negación.<sup>711</sup>

Hegel habla de un escepticismo *que se consuma*, que se lleva a cabo, y en tal sentido se realiza o completa. Es este escepticismo el que le interesa para caracterizar Phä, pues no es simplemente la actitud que una figura de la conciencia natural tiene con respecto a “lo demás”, sino que enmarca ese momento de negación, de disolución de lo fijo, en un *movimiento conforme a fin*. Pero si esto es así, entonces, al *realizarse* tendría que *dejar de ser un escepticismo* ya que ha integrado sistemáticamente la totalidad de las formas del saber. ¿Cómo conjugar esta pretensión de sistema con la *skepsis* instalada en el saber? Una primera pista nos la ofrece Claesges, quien localiza el origen del término ‘consumar’ o ‘llevar a cabo’ (*vollbringen*) en la traducción del *Evangelio de San Juan* realizada por Lutero (“*es ist vollbracht*”. 19: 30); concretamente, del ‘*tetélestai*’ griego. Según esto, su sentido sería el de “recorrer consecuentemente hasta el final un camino, un hundimiento que es entendido empero, al mismo tiempo, como un nuevo comienzo.”<sup>712</sup> Este punto es importante para comprender el movimiento de transposición de la reflexión finita, pues nos permite proponer una función del escepticismo muy específica. Atendamos primero el siguiente pasaje, extraído del Prólogo a PhG, en el cual Hegel señala cierta conexión finalística entre las figuras de “un mundo el espíritu” y la ciencia que emerge en él para transponerlo en el concepto:

“La realidad efectiva de este todo simple consiste en que aquellas figuras convertidas en momentos vuelven a darse figura, pero en su nuevo elemento, en el sentido devenido” (Phä, GW 9: 15; trad. 67)

El pasaje es complejo debido a que involucra varios aspectos de importancia, sin embargo nos concentraremos en aquello que ahora nos ocupa. Para esto debemos poner de relieve dos cosas: i) que el paso de las “figuras del mundo” al “todo simple de la ciencia” consiste en cierta teleología que culmina en una *simplificación*; ii) que tal simplificación opera un *cambio en el sentido* en el que las figuras devienen (en ningún caso fin del devenir), pues se convierten en *momentos conceptuales* que *conservan lo esencial de lo sido o muerto, y en tal sentido lo vivifica en el presente de la ciencia*. ¿Cómo se conecta esto con lo que se establecía más arriba? En primer lugar digamos lo siguiente:

---

<sup>711</sup> En tal caso, el escepticismo se comporta como una figura de la conciencia natural que ha conocido la libertad de lo negativo (vid. Phä, GW 9: 129ss; trad. 279ss), pero no es capaz de apreciar lo que la negación de toda determinación en verdad manifiesta (la actividad del concepto), motivo por el cual es la sombra de cada aseveración y carece de un resultado positivo, salvo la pura certeza de su libertad trastocada en porfía infantil. Por este motivo, el escepticismo deriva —ya lo vimos propósito del subjetivismo de Schulze en tanto extremo “paródico” de la filosofía crítica— en una “forma imperfecta de escepticismo” (Tesis VII) que no sobrepasa el nivel del entendimiento y su reflexión finita, limitándose a mostrar el vacío en el que se hunde todo saber para negar la condición objetiva del concepto.

<sup>712</sup> U. Claesges, op. cit. (1996), p. 120.

Hegel piensa la ciencia como el *télos* del devenir figurativo porque comprende a éste como *aparición del concepto*, cuyo avance consiste en una búsqueda o develamiento del sí mismo en la objetividad. Pero, como ya hemos visto, el filósofo piensa el fin como un regreso del todo a sí mismo, al inicio, pero ahora *plenificado* (mediado). Con esto nos encontramos en condiciones de establecer la conexión: el paso a la ciencia consiste en la transposición de la experiencia de la conciencia a la forma simple del concepto, donde el movimiento aparece ahora desprovisto de la apariencia de oposición entre conocer y objetividad.

Con lo anterior podemos establecer concretamente la peculiaridad del movimiento figurativo en Phä: su desarrollo conceptual *contiene una dimensión escéptica que ya no se encuentra en la ciencia pura*, pues su función específica es la *simplificación de la figura*, cuyo *desdoblamiento tiene subsistencia en virtud de su dimensión aparential*, y cuya *fuerza de determinación de la verdad radica en la opinión de la conciencia*. Por este motivo, podemos afirmar que *el escepticismo acompaña la exposición conceptual del saber que aparece reduciendo la apariencia en la aparición*. Entonces, al completarse el camino a través de los predicados esenciales del espíritu expuestos en figuras de la conciencia, el escepticismo encuentra su hundimiento, que es al mismo tiempo la posibilidad del inicio de lo lógico: un saber que se ha depurado de sus representaciones y presuposiciones relativas a la cosa (*Sache*).

\*

Ahora bien, ¿cómo opera esta consumación del escepticismo bajo el principio de la “negación determinada”? Hegel sostiene que el resultado de la dialéctica interna producida *cada vez* en el saber no-verdadero “no debe desembocar en una nada vacía [la abstracción del saber], sino que debe ser captado como nada *de aquello cuyo resultado es* [i.e. del saber del objeto anterior]” de manera que “contiene lo que el saber previo tiene de verdadero en él” (PhG, GW 9: 61; trad. 159). ¿Dónde se “contiene” lo verdadero del saber previo, donde está la cohesión de ambas determinaciones del saber? ¿Permanecen simplemente en la conciencia? Para responder debemos tener en cuenta lo siguiente: en la medida en que es el *giro en la conciencia* aquello que ejecuta un devenir categorial, ambos conceptos quedan *conectados o referidos en cuanto determinaciones del concepto*. Pero ello aparece o se refleja *en el objeto mismo*, pues la inversión de la conciencia es el surgir de un nuevo objeto ante ella, de manera que es *el nuevo objeto* aquello que contiene la cohesión de las determinaciones del saber: es el contenido único, la sustancia, *lo que recibe la actividad de la forma*. En la medida en que esta operación se desarrolla, va emergiendo una suerte de “unidad de la experiencia”, i.e. un todo

objetivo articulado en el que la conciencia se constituye como forma del contenido mismo, siendo esto lo que debe “rescatar” la ciencia o, más bien, producir en su interioridad.<sup>713</sup>

Como anunciamos, más allá de la apariencia, la entrada en escena de una nueva figura es el resultado de la figura anterior. Si en términos empíricos el surgimiento de una nueva figura implica la aniquilación de la anterior (la *skepsis* al saber limitado), en términos conceptuales implica, más bien, que una nueva categoría emerge como contraposición de la conciencia. Esto nos permite abordar el sentido propiamente dialéctico del escepticismo pues el enfoque se dirige a la relación que las figuras de la conciencia guardan entre sí: la nueva figura es comprendida por Hegel como “la nada de aquello de lo que resulta”, i.e. queda *esencialmente* vinculada a lo que ella misma viene a negar, de manera que lo que ella es sólo puede ser relativo a lo que ha negado, y por esto es “ella misma algo *determinado* y tiene un *contenido*”. Desde este razonamiento, el filósofo obtiene la clave para la transición entre las figuras:

“En la medida en que el resultado es captado como es en verdad, como negación *determinada*, ha nacido con esto inmediatamente una nueva forma y se ha hecho en la negación el tránsito por el cual el avance se da por sí mismo a través de la serie completa de las figuras” (Phä, GW 9: 57; trad. 151).

Bajo este prisma metódico, lo que la nueva figura sea (por qué es A y no B) se explica acudiendo a la circunstancia de su emergencia *cada vez*, ya que es en relación a la insuficiencia de la figura negada que la emergente tiene sentido y necesidad. Ahora bien, Hegel no sólo sostiene que la nada es “determinada”, sino también que ella tiene como “contenido” eso “de lo que proviene”. Con ello busca diferenciar esta “nada” de una nada formal, vacía o indeterminada, lo cual parece poder interpretarse en dos sentidos complementarios: i) de un lado, la figura emergente tiene un contenido porque es la *explicitación* de la figura anterior, va un poco más allá de sus límites de sentido pero la incorpora como parte de éste.<sup>714</sup> En tal sentido, la determinación emergente exhibe la potencialidad contenida en la anterior pero también la contiene, pues realiza aquello que la anterior no pudo hacer dada su limitación constitutiva; ii) de otro lado, Hegel parece hablar de contenido en un sentido más amplio, no sólo para establecer la conexión entre dos figuras, sino para situarlas como momentos de una totalidad en desarrollo interno. Desde este punto de vista, el sentido de la *skepsis* sería el de

---

<sup>713</sup> Notemos que es la conciencia qua forma aquello que ejecuta espontáneamente una transformación en la posición del saber, pero es el objeto aquello en lo que esta transformación se da y tiene consistencia. Lo peculiar de la conciencia es, precisamente, que en ella la forma y el contenido aparecen escindidos.

<sup>714</sup> Esto podría ilustrarse con una metáfora psicológica: se sale del trauma al poder expresarlo (digamos el paso a la representación), pues ello implica que *podemos* dejarlo *atrás* y enfrentar otra experiencia (digamos continuar con nuestra vida). Sin embargo, al expresarlo y dejarlo atrás también lo hemos circunscrito en cierta *trama*, y nuestro estado actual se *define* a partir de esa *trama*, como el momento presente de un *relato* que se inicia con el trauma perdido, dándole así cierto significado simbólico en función del presente mismo.

*investigar más profundamente*, i.e. traspasar los límites de sentido unilaterales hasta iluminar el contenido en su totalidad, con lo cual se alcanzaría una “*ataraxia*” bastante extraña: aquélla que se alcanza “en el absoluto desgarramiento” y no fuera de él (Phä, GW 9: 27; trad. 91).

\*

### Conclusiones relativas al escepticismo fenomenológico

La primera conclusión es que Hegel parece fusionar en una misma operación dos formas de “referencia” de la ciencia a la experiencia de la conciencia, a su “aún no” temporal, su “exterioridad”. Por un lado, la ciencia parece *reconocer* retrospectivamente (e.d. *für uns*) el modo en que el concepto se encuentra, encubierto, en el estar (sólo así la ciencia puede transmitirse a su “antes”); de manera es posible organizar la experiencia de la conciencia *qua* saber que aparece según un principio metódico. Pero, por otro lado, hay un componente depurativo acompañando este desarrollo, e.d. no se trata sólo de ver el concepto en la reflexión finita, la esencia en la aparición, sino también de reducir su finitud, de depurar la apariencia para que la reflexión finita (*an sich* o “*nur Begriff*”) se reconozca como concepto. Es este último lado el que cabría denominar propiamente como escéptico, mientras que el anterior contiene ya una dialéctica científica.

La segunda conclusión es que lo dialéctico y lo escéptico, pese a encontrarse involucrados en la transmisión de la ciencia a lo ante-científico, no pueden ser simplemente identificados. Esto puede iluminarse a través de un hecho muy concreto: por un lado, la ciencia presupone la *completa carencia de presuposiciones*, i.e. requiere haber depurado *todo* saber proveniente de la representación y la intuición sensible, pues ella no debe sino exponer el movimiento del concepto, el cual no refiere a otra cosa sino a sí mismo. Pero, tal como subraya W. Marx<sup>715</sup>, la ciencia fenomenológica no abarca *cada una* de las figuras singulares de la conciencia natural (su número de figuras es empíricamente inabarcable), sino que sólo toma algunas que puedan corresponder con determinados conceptos de la ciencia, casi a modo de ejemplo, como ha sostenido De la Maza<sup>716</sup>; es decir, el *saber que aparece* es un modo *cualificado* de la conciencia natural, implicando con ello cierta *selección* o *disciplina*. De acuerdo con esto, cada una de las figuras expuestas en la *Fenomenología* en cuanto saber que aparece debe comportar necesariamente cierta “referencia escéptica” por parte de la ciencia, sin embargo —y esto se conecta peculiarmente con lo mencionado en una nota anterior respecto a un escepticismo no metódico— la ciencia debe *contener en sí la posibilidad de ejercer una skepsis a*

---

<sup>715</sup> W. Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, op. cit., pp. 26–33.

<sup>716</sup> L. M. De la Maza, *Lógica, Metafísica, Fenomenología*, op. cit., p. 159.

*toda figura que no sea producida en su interior*, lo cual naturalmente excede las figuras de la conciencia en la exposición fenomenológica. Por tanto, en esta exposición se da cierta “identidad” entre el desarrollo conceptual y una “referencia escéptica”, pero la ciencia puede referirse escépticamente a otras figuras de la conciencia natural que opinen esto o lo otro; sólo que, desprovista de un “soporte” sistemático, no podría corresponder a un tratamiento científico, sino que sería una negación contingente que responde a una “amenaza” igualmente contingente.

La tercera conclusión es que podemos comprender la función escéptica de Phä como una estrategia de *contención* o *defensa* que es fundamental para la transposición de la reflexión finita. El avance de la conciencia a la ciencia, visto desde el lado de la ciencia, es más bien una *conducción* de la conciencia por parte de la ciencia, cuyo fin es interiorizarla. Pero si se trata de llevar la conciencia a la ciencia, si se trata de interiorizar aquello que la ciencia encuentra “fuera” o “antes” de sí misma, y para ello se toma como base el propio modo de conocer limitado exhibido por la conciencia en el estar, se requiere obstruir el ingreso de lo que entorpece el desarrollo de su forma propia de conocer, mientras que aquello que corresponde a la ciencia (el contenido que ella quiere *pensar especulativamente*) debe ser remitido o, más estrictamente, *producido* en su interior (vid. PhG, GW 9: 428: trad. 909). Si lo primero corresponde a la apariencia entendida en un sentido amplio; lo segundo no es sino el desarrollo del concepto mismo, i.e. la reflexión de la esencia liberada de aquella exterioridad. Esto no es sino el *movimiento dialéctico desprovisto de una conexión con el escepticismo* y corresponde al desarrollo científico inmanente. En este sentido, Hegel sostiene que, al finalizar el movimiento figurativo, el espíritu “gana el [su] concepto” para desplegar el “estar” en su propio éter, lo cual no dista mucho del sentido especulativo de “transposición” o “traducción” que hemos venido utilizando. Citamos *in extenso*:

“Así, al ganar el concepto, el espíritu desarrolla el estar y el movimiento en este éter de su vida y es *ciencia*. En ella, los momentos de su movimiento no se exponen más como *figuras* determinadas de la *conciencia*, sino, retrocedida la diferencia de ésta hacia dentro del sí mismo [i.e. habiéndose interiorizado cabalmente la sustancia], se exponen como *conceptos determinados* y como el movimiento orgánico de éstos fundado en sí mismo. Si en la *Fenomenología del Espíritu* cada momento es la diferencia de saber y verdad, y el movimiento en el cual esta diferencia se asume, contrariamente la ciencia no contiene esta diferencia ni su asumir, sino que, al tener el momento la forma del concepto, reúne en unidad inmediata la forma objetual de la verdad y del sí mismo que sabe. El momento no entra en escena como este movimiento que va de la conciencia o la representación hacia la autoconciencia o, a la inversa, desde aquí hacía allá, sino que su figura liberada de su aparición en la conciencia, el concepto puro y su movimiento progresivo, depende únicamente de su pura *determinidad*. Y a la inversa, a cada momento abstracto de la ciencia, le corresponde, en general, una figura del espíritu que aparece” (PhG, GW 9: 432; trad. 917).

No debemos olvidar que la asunción del conocer finito es un acto de la ciencia, una transmisión hacia lo que ella (todavía) no es —la forma disponible de la racionalidad hegemónica en la *Bildung*— para reconocerse en ello, remitiéndolo hacia ella misma. Hemos visto que, con la concepción esencialmente reflexiva de la sustancia y la consecuente historización del enfoque relativo al desarrollo de la autoconciencia, el modelo de asunción fenomenológico presenta complejos matices que lo diferencian del lógico. *Mas ambos casos presentan esta transmisión de la ciencia a lo antecientífico, conectada con una forma específica de escepticismo.* En tal sentido, hemos concluido el punto anterior subrayando que en el presente modelo sólo puede hablarse de un escepticismo en un sentido sistemático (vale decir, que se dirige hacia un fin a través de un procedimiento que involucra la conexión de figuras particulares) allí donde se lo ha puesto en conexión con un procedimiento racional. Pero a diferencia del enfoque lógico, aquí lo racional no se encuentra condicionado por una intuición absoluta sino que es una forma de reflexión que comporta en sí tanto la conexión positiva de sus determinaciones como la subsistencia de éstas en el todo; la dialéctica. Por tanto, el escepticismo se encuentra “montado” sobre un movimiento dialéctico que opera como esencia de la aparición y es propio del concepto. Desde este punto de vista, la transmisión de la ciencia a lo antecientífico, i.e. al estar inmediato del espíritu, es lo que hace posible que estos dos momentos, el dialéctico y el escéptico, se expongan en conexión con la experiencia de la conciencia natural, lo cual, ciertamente, *presenta una dificultad*: ¿la ciencia refiere exteriormente lo dialéctico a la experiencia de la conciencia natural?, ¿Cómo comprender el papel activo de la ciencia en la asunción del conocer finito allí donde —como hemos analizado detalladamente— el conocer finito mismo exhibe en sí una dinámica que lo lleva a ir más allá de cada una de sus posiciones finitas? La aclaración de este punto es de máxima importancia y nos permitirá transitar al examen de “La Operación fundamental de Hegel”, relativa a la asunción de la reflexión finita.

### 3.2. El recuerdo-interiorización del estar inmediato

Dado que la ciencia se encuentra libre del *Standpunkt* de la conciencia, ella puede aproximarse a su experiencia para ver *algo más* que la oposición entre el conocer y su objeto (ve la aparición en la apariencia). Hegel reconoce que es *esta* diferenciación aquello que se encuentra *disponible* para la ciencia: “en esta diferenciación que ya está a la mano [*vorhanden*] se basa el examen” (PhG, GW 9: 60; trad. 157). Interpretamos la idea del siguiente modo: la racionalidad históricamente dada, incluso antes de la constitución expresa de la ciencia, tiene el carácter de esta diferenciación, de manera que el examen del conocer debe basarse en ella, para remitirla a la especulación. Si tomamos en cuenta



la historización del enfoque, entonces el carácter de este examen adquiere inmediatamente el cariz de una *referencia al pasado* histórico de la ciencia, entendido como el estar inmediato del espíritu que alcanza en la ciencia su autoconsciencia. Pero no es eso lo que queremos subrayar en este momento, sino algo relacionado que nos permitirá abordar esa referencia de un modo más completo.

Debido a la diferencia en el *Standpunkt* que hemos aludido, para la ciencia la conciencia es *aparición* del espíritu, vale decir, un desdoblamiento del *concepto* que se encuentra esencialmente referido a los términos desdoblados. Desde aquí se explica por qué Hegel ofrece una definición de aparición extremadamente cercana a la que dio respecto de la reflexión esencial de la vida: “el surgir y perecer que ello mismo ni surge ni perece, sino que es en sí y constituye la efectividad y el movimiento de la vida universal” (Phä GW 9: 35; trad. 107). Tomadas así las cosas, sólo puede hablarse de una *fenomenología* del espíritu si se conecta el estar de la conciencia con este concepto esencial de aparición, pues éste, en definitiva, mienta la posibilidad de que la ciencia distinga y se apropie de las esencialidades, remitiendo su forma aparencial o representativa al pensamiento. En referencia al devenir figurativo, el suabo establece una diferencia crucial entre lo que las figuras son en tanto figuras y lo que son en tanto pensamientos: “las figuras del espíritu no subsisten como los pensamientos [*Gedanken*] determinados”. Podemos comprender esto desde el concepto de aparición que hemos puesto en juego por cuanto la figura es hundida por el concepto y lo que tiene de no-esencial, de estar contingente, es reducido en virtud de su dialéctica y su efecto escéptico en la superficie aparencial. Lo que queda, en cambio, es el pensamiento y en virtud de esta permanecía —consagrada en la exposición científica— es que las mismas figuras contienen un respecto positivo: “son también momentos positivos necesarios cuando son negativamente y van desapareciendo” (Phä, GW 9: 35; trad. 107), e.d., su desaparecer manifiesta ya el contenido categorial de la ciencia. Entre otras cosas, es por este motivo que *lo espiritual* puede considerarse como “el auto-conocerse *puro* en el absoluto ser-otro” de manera que “este éter *como tal* es el fundamento y suelo del *saber en general*” (Phä, GW 9: 23; trad. 83); y ello tanto en el sentido de que la conciencia reconoce *su* interior en la sustancia como —más fundamentalmente ahora— en el sentido de que *la ciencia reconoce sus conceptos en la experiencia de la conciencia*. Desde aquí podemos abordar directamente la referencia científica a ese “otro” en el que se reconoce, el pasado del “día espiritual del presente”.

Pues bien, debido a que eso “otro” en lo que la ciencia se reconoce no es sino el camino hacia ella misma —entendido como el largo recorrido del conocer finito por la extensión de la sustancia, no menos que como el regreso del espíritu a sí mismo desde su enajenación en lo sustancial—, su tarea es establecer un vínculo interno con eso otro, ya que eso otro exhibe, en tanto devenir en el tiempo del conocer (vid., GW 9: 433 trad. 919), el contenido que ella busca exponer en su ser para sí específico, en lo lógico. Ese vínculo entre ciencia y mundo, por decirlo así, se da en la tematización

científica de la historia de la autoconsciencia, y hace explícito que el presente de la ciencia es la *realización* de un movimiento de largo alcance, ella es el “destino de una tradición” en la que se *apercibe*, si nos valemos de una expresión de Duque, quien con justa razón ha llamado en otro lugar a esta forma peculiar de referencia “reflexión hermenéutica”.<sup>717</sup> En tal sentido, la ciencia se inscribe como una apropiación de su tiempo proyectado en el horizonte de la historia, mientras que ella misma se constituye como el punto histórico específico, el *kairós*, en que este movimiento reflexivo tiene su estar. Es esta operación la que opera la asunción del conocer finito, entendido como término medio entre la inmediatez de la conciencia natural y el interior da la ciencia. Atendamos el siguiente pasaje proveniente del Saber Absoluto, en el que Hegel se refiere a la naturaleza del devenir figurativo *situado en el final de su exposición*:

“Este devenir expone un lento movimiento y sucesión [*Aufeinanderfolge*] de espíritus, una galería de imágenes, cada una de las cuales se encuentra provista con la íntegra riqueza del espíritu, moviéndose así de lento precisamente porque el sí mismo debe atravesar y digerir esta entera riqueza de su sustancia. Dado que su compleción consiste en *saber* completamente lo que *él es*, su sustancia, entonces este saber es su *ir-hacia-sí* [*Insichgehen*], en el cual el espíritu abandona su estar y entrega su figura al recuerdo [*Erinnerung*]. En su *ir-hacia-sí* él se ha hundido en la noche de su autoconsciencia, pero su estar desaparecido se encuentra en ella conservado [*aufbewahrt*] como algo que se *recuerda* [agr. cur. S.M.]. [...] El *recuerdo* ha conservado la experiencia y es lo interno y la forma de la sustancia que, de hecho, es más alta” (Phä, GW 9: 433 trad. 919-920).

Parte de lo señalado debe resultarnos familiar desde los pasos anteriores, pues se caracteriza el movimiento del conocer como una asunción y espiritualización de la sustancia. Lo llamativo del pasaje, empero, es que introduce la facultad espiritual del *recuerdo-interiorización* como un *modo de presencia* (de conservación) que la ciencia le otorga al devenir figurativo, considerado como la historia de “aquello que se diferencia en sí mismo al darse un estar particular [i.e. que se finitiza en una conciencia enfrentada a un objeto]” (Phä, GW 9: 433 trad. 920), vale decir, del espíritu. Sin esta forma de presencia, el saber no puede tener lugar debido a que él no consiste sino en la conservación asumida de lo que hay y ha habido en la realidad. Esto nos alerta de un sentido *recuperativo* de la asunción del conocer finito que se relaciona directamente con la transmisión de la ciencia a lo antecientífico y que, por consiguiente, se conecta con la *skepsis* a la finitud y también con la organización dialéctica de la experiencia de la conciencia, pues lo recuperado es el estar en tanto se da *en ella misma* algo esencial (i.e. como aparición), mientras que la exposición fenomenológica, en virtud de su naturaleza “híbrida”, tematiza eso esencial conservado en la forma misma de su inmediatez, tal

---

<sup>717</sup> Agradezco al profesor Duque el que me haya facilitado las notas a su traducción de WdL, de pronta aparición por Abada. Además, vid. W. Marx, *Hegels Phänomenologie*, op. cit., p. 94ss. F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit., pp. 512 ss.; De la Maza, *Lógica, Metafísica, Fenomenología*, pp. 19ss.

como es-ahí. Precisamente en este sentido, Hegel señala que la experiencia de la conciencia se conserva en la exposición fenomenológica tanto “según el lado de su estar que aparece libre en la forma de la contingencia” como “según el lado de su organización conceptual” o en cuanto “ciencia del saber que aparece”. Sólo ambos forman la *historia concebida*, entendida como el “recuerdo y el calvario del espíritu absoluto” en su lucha por reconocerse a sí mismo como “concepto absoluto”, la “revelación de lo profundo” de la sustancia. En cierto sentido, la exposición fenomenológica ha recordado la tragedia de la finitud, el desaparecer de lo finito, tanto para dar cuenta allí de la actividad del concepto, como para interiorizarla en el saber, por cuanto éste constituye su verdad *pensada*.

Desde lo que hemos señalado se entiende el sentido de esta referencia de la ciencia a su pasado, que se da por medio del recuerdo y se inscribe en una peculiar forma de exposición científica. Con la emergencia de la ciencia se trata, en definitiva, de una posibilidad hermenéutica que surge en un tiempo histórico específico, posibilidad que se propulsa asumiendo el pasado y lo ex-pone. Cabe preguntarse desde aquí cómo esto se consiga en el texto mismo. Una tentativa de respuesta debería considerar la estructura doble del capítulo dedicado al Saber Absoluto<sup>718</sup>, particularmente el primero de sus aspectos.

Allí, Hegel sostiene que en su última figura, el espíritu *entrega su estar al recuerdo* (Phä, GW 9: 433; trad. 919), lo cual, desde lo que hemos señalado, puede entenderse en un sentido muy concreto: la figura correspondiente a la ciencia contiene en sí *tanto* el devenir figurativo, *como* el devenir conceptual. Ella es el presente *desde* donde se recuerda y *en él* se interiorizan las esencialidades espirituales. En cierto modo, es *una figura de transición hacia el desarrollo de la ciencia misma* y su función es discriminar entre la figura y la esencialidad que se “extrae” de ésta. Por ello es que estructuralmente contiene tal diferenciación entre lo figurativo y lo conceptual. ¿Cómo sucede esto? Abordamos ahora el aspecto figurativo, con lo cual bastará para clarificar el interrogante.

Pues bien, por el lado del devenir figurativo el Saber Absoluto exhibe un breve *recuento* de los principales pasos dados, pues, como ya se ha indicado, ese devenir puede comprenderse como un “ir hacia sí” del espíritu a partir de un extrañamiento en la sustancia, movimiento que desemboca en la ciencia, la cual resulta de la unión de dos “extremos” en el interior de la experiencia de la conciencia: por un lado, se encuentra el final del desarrollo de la *conciencia del espíritu inmediato* (la sección Espíritu), donde el espíritu acontece como autoconciencia o certeza de sí; por el otro, se

---

<sup>718</sup> Tanto Cubo (O. Cubo Ugarte, *Actualidad hermenéutica del ‘Saber Absoluto’*. Una lectura de la *Fenomenología del Espíritu de Hegel* (Madrid: Dykinson, 2010), p. 165ss.) como Baptist (G. Baptist, ‘Das absolute Wissen. Zeit, Geschichte, Wissenschaft.’, en *Hegel: Phänomenologie des Geistes*, ed. O. Pöggler and Köhler (Berlin: Akademie Verlag, 1998), pp. 243–59) han insistido en este aspecto.

encuentra el final de la sección Religión en cuanto primera forma de autoconsciencia del espíritu, donde éste acontece como conciencia o contenido sustancial. Abordaremos ahora sólo el recorrido que va de la conciencia al espíritu inmediato y su realización, ya que el problema de la Sección Religión será abordado posteriormente.<sup>719</sup> En este sentido, el Saber Absoluto no es sino la unificación conceptual de ambas dimensiones o, como lo señala Hegel, la unificación de los dos lados de la reconciliación de la autoconsciencia con la conciencia del espíritu (vid. Phä, GW 9: 425).

En lo relativo a la primera de estas formas de reconciliación de la autoconsciencia con la conciencia del espíritu, llama poderosamente la atención que el filósofo acuda, en una suerte de epistemología absoluta,<sup>720</sup> al “juicio infinito” pronunciado en la sección Razón por la figura fenomenológica del saber sapiente a propósito de la experiencia de la ciencia frenológica y su tosco instinto (vid. Phä, GW 9: 181SS; trad. 405ss.): “el *ser* del yo es una cosa [*Dinge*]”. De acuerdo con esto, habría buenas razones para sostener que existe una continuidad entre aquello que se juega en la primera parte de la sección Razón y la dedicada al Saber Absoluto, de modo que aquello que inició su desarrollo con el comportamiento *idealista* inmediato de la conciencia (Yo=Yo en el sentido formal fichteano) encontraría en el saber absoluto su plenificación (Yo=Yo en sentido especulativo). Pues bien, esto nos lleva a subrayar otro punto, a saber, que tal plenificación sólo puede acontecer allí donde i) la conciencia ha enriquecido su objeto por medio de su trato histórico e intersubjetivo con la sustancia y ii) allí donde ella misma, en virtud de su propia experiencia, ha “flexibilizado” la dureza de su ser para sí y se encuentra en condiciones tanto de comprender a lo otro en general, como de renunciar a una parte de sí (justamente aquella que excluye y asevera). La plenificación del juicio infinito comprende el movimiento fenomenológico en su conjunto (o al menos hasta la religión, que vendría a repetirlo desde una perspectiva totalizante), y lo hace desde dos caras de una misma moneda: por el lado del sujeto de la proposición (el ser del Yo) y por el lado del predicado (de la cosa o lo objetivo). Se trata pues de verificar la correspondencia de estas dos caras de la “epistemología absoluta”.

En lo relativo a la primera de estas caras, Hegel esboza un esquema muy apretado en el que se explicitan los rendimientos que la figura de la sección Conciencia tienen en el contexto del saber absoluto, pues si la conciencia debe relacionarse con el objeto “según la totalidad de sus determinaciones” (Phä, GW 9: 422; trad. 897), entonces las figuras de la sección Conciencia se concentran en la conciencia que se relaciona (digamos, su estructuras cognitivas básicas), mientras

---

<sup>719</sup> Tal como sostiene Jaeschke (W. Jaeschke, ‘Das absolute Wissen.’, en *Hegels ‘Phänomenologie des Geistes’* (Berlin: Akademie-Verlag, 2004), pp. 194–214 (p. 199), el contenido figurativo del Saber Absoluto manifiesta aspectos de orden teórico y práctico, de modo que se constituye como una realización de las diversas dimensiones del movimiento figurativo en su conjunto.

<sup>720</sup> Cf. Jaeschke, op.cit. (2004), pp. 200ss.

que para el lado del objeto y su modos de determinación, Hegel acudirá a figuras que se presentan sólo a partir de la sección Razón con exclusión de la Religión, que viene a instaurar la primera forma de captación total de la experiencia de la conciencia. Atendamos brevemente al movimiento del juicio infinito, que Hegel describe, de manera más consecuente, como un silogismo. El movimiento total de la experiencia de la conciencia, es considerado como “el silogismo o el movimiento de lo universal a lo singular a través de la determinación, así como a la inversa, de la singularidad a la universalidad a través de la singularidad asumida o determinación” (Phä, GW 9, 423; trad. 899). Desde aquí es posible sostener que, por el lado de la conciencia, los tres momentos corresponden al “ser inmediato” o “cosa [*Dinge*] en general” de la conciencia sensible, a la “relación” de la percepción (cosa y propiedades) y la esencia universal del entendimiento (la ley de la aparición). De esta manera, se sugiere que las operaciones de determinación categorial, ejecutadas “psicológicamente” por facultades de la conciencia, corresponden con el movimiento de autodeterminación del absoluto mismo (el yo *es* la cosa); pero, desde el modo como Hegel determina aquí el asunto, esto debería verificarse por el lado del objeto —la sustancia— de la conciencia, que debería también encontrar en sí mismo el movimiento del silogismo. Como cabe esperar, es en este punto donde entran en escena las figuras de la Razón y el Espíritu, las cuales, desarrollándose en el médium de la vida se elevan al conocer infinito. Hegel inicia el despliegue de los momentos de la sustancia desde la posición inmediata de la conciencia sapiente, la cual pronuncia el juicio infinito que ya se ha localizado: “el *ser* del yo es una cosa”.

Ahora bien, apreciar la correspondencia de ese punto con los términos del silogismo exige una descomposición de la proposición en sus momentos; de esta forma, la proposición, considerada inmediatamente, da con la aseveración de la frenología, que busca la universalidad de la razón en la singularidad de la cosa en tanto que cosa, y mantiene así lo racional como un puro interior que no aparece. El segundo de los momentos corresponde al acto de determinación relativo al yo, y reza: “la cosa es yo”. El suabo lo sitúa en la intelección pura de la Ilustración y el reino de la utilidad, donde la cosa sólo vale en la medida en que sirve a los propósitos del yo: “la cosa *esencialmente* es sólo *ser para otro*” (Phä, GW 9, 424; trad. 901), con lo que asume su carácter de subsistencia independiente. No obstante, la plenificación del silogismo sucede sólo en la *autoconsciencia moral* en la medida en que en tal figura, inspirada en la filosofía práctica kantiana y su extremo romántico, se presenta la unidad de los momentos del ser en sí y del ser para otro: en ambos casos, como sí mismo y como espíritu; es ella la figura que se descubrirá como universalidad que determina y se pone en el objeto mediante el *obrar*, que corresponde a la unidad de yo y efectividad, del concepto en el estar. Hegel sostiene que “el obrar es el primer [acto de] separar que es en sí, [propio] de la simplicidad del

concepto y el regreso desde esta separación”. Como sabemos, Hegel comprende la actividad del concepto como negatividad esencial que se pone en el estar bajo determinaciones contrapuestas.

Ahora bien, la figura de la conciencia puesta de relieve presenta precisamente tal estructura, aunque dentro de la finitud de la autoconsciencia que obra, en un principio, sólo según su ser para sí abstracto. Será la propia experiencia de la conciencia moral —la salida de sí que es un regreso a sí— aquello que expandirá el estrecho marco de su certeza, de manera que el sí mismo devenga espíritu universal. Ahora, el obrar es el concepto que se pone en la determinidad de acuerdo al *bien*, se reconoce pues a sí mismo “como saber simple del deber”. Sin embargo, al ponerse en la determinidad o, más bien, situarse en un estar determinado, el obrar encuentra aquello que es más bien el no-ser del bien, su diferencia y la escisión de sí mismo: una resistencia férrea por parte de la efectividad que corresponde, en el lenguaje propio de la conciencia que se sabe como el bien, al *mal*. Como puede apreciarse, la acción voluntaria de la conciencia moral no sólo produce efectos que escapan a su voluntad, sino que ella misma, en cuanto estar concreto, es la diferencia del deber simple; de acuerdo con esto, ella es, en parte, el concepto simple (la esencialidad) que *ofrece* su esencia eterna, que *está* ahí actuando y modificando el mundo, pero, al mismo tiempo, hay algo que se encuentra contrapuesto a su actividad y muestra la limitación ante la cual la esencialidad se revela como impotente: *la sustancia*. En este lugar, la autoconsciencia moral se encuentra ante la disyuntiva de tener que replegarse hacia la pureza de su intención no contaminada, al modo de un alma bella que, consciente de su propia esencialidad, renuncia a la sustancia y se regocija en la autocontemplación de un sí mismo amenazado por un mundo hostil, o, más bien, de tener que entregarse a la sustancia misma, primero endureciendo su corazón para condenar el mal, y luego recuperándola y recuperándose a sí en ella. Naturalmente, es el segundo de los caminos aquél que a Hegel le interesa por cuanto es en la dialéctica reconciliatoria de la confesión y el perdón donde acontece la plenificación del silogismo desde la perspectiva del sí mismo espiritual que acoge en sí a lo otro, al mal, en tanto obrar y bien supremo.

De acuerdo con tal dialéctica, el obrar no sólo se escinde en una buena y una mala obra, sino que se releja en el sí mismo como *saber* del bien y del mal. Pero este conflicto entre la autoconsciencia que juzga y excluye a la autoconsciencia *otra*, la que ha obrado mal, provee, a los ojos del suabo, la ocasión para que cada una de las autoconsciencias implicadas en el conflicto asuman la limitación que, en tanto conciencias, les resulta constitutiva, y que es, más bien, una escisión interna del espíritu. De esta manera, el concepto debe renunciar a su unilateralidad abstracta y perdonar al sí mismo que no actúa conforme a su determinidad, reconociéndolo como parte de un bien superior y más *determinado*; mientras que el “ser-en-sí-en-su-singularidad” debe confesar el mal en su obra, y por tanto en su interior, reconociendo así la universalidad frente a la cual se



encontraba abstractamente; tal como puede desprenderse del Prólogo, el mal, que no es tan malo como el diablo, no es sino la determinación y diferencia de lo universal (la posición particular que media su singularidad con el extremo universal del silogismo). Por este motivo, Hegel ve en la figura del perdón la preparación de un saber que soporta la *otredad* general de la sustancia, reconociéndola como *actividad de un sí mismo* que es capaz de reconciliarse con su contenido, reconociéndose en él: “En el perdón vimos cómo esta dureza desiste de sí misma y se extraña. La efectividad no tiene entonces, para la autoconsciencia, al igual que para el *estar inmediato*, ninguna significación más que la de ser el puro saber” (Phä, GW 9: 424-425; trad. 901-903).de manera que el movimiento de la certeza sensible a la dialéctica del perdón y de la dialéctica del perdón hasta la comunidad espiritual es unificado en una sola figura.

Es más, podría verse en esta unificación una exigencia sistemática que nos revela otra de mayor alcance: si el entero devenir figurativo se encuentra comprendido en el Saber Absoluto, entonces podría afirmarse con derecho que toda la sucesión de figuras de la exposición no fue sino una expansión de ese saber, que el libro fue en cierto sentido escrito desde el final, pues es una reflexión del espíritu hacia sí mismo en su aparecer finito. Y el objetivo de esta expansión es claro: interiorizar (*erinnern*) la figura. Así, encontramos en el resultado del devenir figurativo el momento en que la conciencia filosóficamente formada comprende la unidad de su experiencia (que en el Saber Absoluto es la unidad de su figura) como la historia de *su formación*. Si consideramos que la exposición fenomenológica ha venido acompañada de un escepticismo, entonces la última figura nos presenta algo muy peculiar: se trata de una *compleción y un vaciamiento simultáneos*, pues la conciencia comporta la *totalidad* de su experiencia, pero se encuentra *carente de presuposiciones*; es el recuerdo de la *totalidad* en tanto (aún) no-saber o ante-ciencia, pre-saber.

Pues bien, una vez que la conciencia se ha vaciado de presuposiciones, pero también una vez que, en tanto espíritu, se ha elevado a la totalidad de la sustancia, comprendiendo en sí las diversas opiniones de la conciencia como determinaciones que *deben ser pensadas* conforme a su verdad y objetividad, entonces —decíamos— se da lugar al segundo extremo estructural del Saber Absoluto: la forma conceptual pura, que ha sido discriminada de su unidad fenomenológica con la figura. No abordaremos ahora este extremo, que corresponde más propiamente a lo que de interiorización tiene el recuerdo ya que su objeto no es la figura sino su simplificación en cuanto tal. En Phä esto sólo es consignado y descrito en su sentido general, pues, como salta a la vista, la exposición de la forma simple del concepto es una tarea que a realizar por el pensamiento lógico.

Pese a que lo anterior nos ilumina acerca del sentido del recuerdo entendido como una peculiar forma de referencia de la ciencia a su otro, que se expone como devenir figurativo y como devenir conceptual simplificado, esto no aclara satisfactoriamente qué clase de acción específica

ejerce la ciencia al recordar los momentos del espíritu, cómo es que ella interviene en la experiencia de la conciencia. Sabemos que Hegel ha seguido el *dictum* metódico de la proposición especulativa: dejar que el objeto se mueva por sí mismo sin intervenir en él desde el exterior. Por tanto, debemos compatibilizar la actividad del recuerdo y su rendimiento metódico (dialéctico y escéptico) con esta negativa a intervenir exteriormente en el examen del objeto. Sólo después podremos abordar el tránsito a lo lógico propiamente tal.

### 3.2.1. El recuerdo como “reines Zusehen”

La ciencia da cuenta de su posibilidad exponiendo la experiencia de la finitud que, como la sombra sigue al cuerpo, acompaña cada uno de los posicionamientos limitados de la conciencia. Precisamente porque la conciencia es limitada exhibe la *skepsis* de su saber, mas esto no basta para que se constituya como un escepticismo, o al menos no en el sentido sistemático con que Hegel busca proponerlo; menos aún para considerar que el cúmulo de desventuras que la conciencia exhibe en el tiempo exhiben ya el curso del concepto. Es por esto que debe esperarse a que en la historia se dé la posibilidad de llevar a cabo la asunción del conocer finito, esperar que la elevación a la ciencia esté en el tiempo. Y es que, desde nuestra perspectiva, sólo puede comprenderse consecuentemente el papel de la ciencia en la experiencia de la conciencia si atendemos al carácter *expositivo* de la asunción científica del conocer finito: situada en una coyuntura específica en la que ha emergido su posibilidad, la ciencia *expone* esa referencia hacia el “afuera” mediante la cual ella se abre camino, apropiándose de él al inscribirlo y reconocerlo como *su* pasado, i.e. al *recordarlo*. Sólo en ese recuerdo que es expuesto puede la experiencia de la conciencia organizarse conceptualmente, vale decir, *ser aparición del espíritu*; y sólo así el escepticismo puede tener un sentido racional. El punto ahora es que nada de eso pertenece a la *vivencia singular de la figura*, pero tampoco altera lo que en ella acontece, ni pone otra cosa, sino que *cambia la forma en que esa experiencia es comprendida*.

En este sentido, Hegel distingue expresamente en la experiencia de la conciencia un momento del “ser en sí” que es “para nosotros” y no para la conciencia misma, debido a que ella se encuentra afectada por la condición óptica de su objeto. Tal momento, que es sólo “para nosotros” se corresponde, precisamente, con la consideración de la conciencia como forma del objeto mismo, como reflexión esencial que *lo pone* o la forma del contenido mismo (de lo en sí); en definitiva, el concepto:

“A través de esto entra en el movimiento de la conciencia un momento del *ser en sí* o del *ser para nosotros* que no se expone para la conciencia que está concebida en la experiencia misma. Pero el

*contenido* de eso que nos surge es *para ella* [es la sustancia con la que ella se relaciona, y que se le presenta como algo extraño cada vez], y nosotros concebimos sólo lo formal de ello o su surgir puro [i.e. la transformación categorial que lo pone]; *para ella* esto surgido es sólo un objeto [*Gegenstand*: un ente que subyace enfrentado], *para nosotros* es al mismo tiempo movimiento y devenir” (Phä, GW 9: 61; trad. 159).

La diferencia entre la experiencia del “en sí” tal como es “para la conciencia” y del “en sí” tal como es “para nosotros” se vincula con el nivel que el pensamiento ha alcanzado en la ciencia. Consideramos que esto es un punto que distingue el segundo modelo de asunción del conocer finito, pues en el primero es la intuición aquello que condicionaba y determinaba el tratamiento racional de la reflexión finita, no se trataba abiertamente de un nivel al que llega al pensamiento y desde el cual la ciencia concibe racionalmente su historia. Podríamos decir que la mirada científica ve —discierne— en lo recordado de la experiencia de la conciencia al método entre la niebla, se ve existiendo en un elemento que no es el suyo, enajenada en la sustancia y el conocer determinado por lo sustancial. Si puede hacerlo es porque es capaz de penetrarla por el nivel o la altura desde donde contempla, pero también porque el desesperado movimiento de la conciencia, sin saberlo, va despejando la niebla paulatinamente. Ambas instancias se entrecruzan en la exposición, y sólo por esto es la ciencia de la *aparición* del espíritu, vale decir, la ciencia que *reconoce en la figura y el estar una forma de existencia de la esencia y el concepto*. Esto nos lleva a constatar lo siguiente: la referencia científica, el recuerdo, lo es sólo en la medida en que *no añade al movimiento del contenido nada tomado de una representación previa, nada tomado de una reflexión exterior a la cosa*. Pero al mismo tiempo, precisamente porque está liberada del modo finito de conocer, la mirada científica puede *reconocer* en su *pasado* el contenido según su “concepto y esencia”, i.e. en su “*necesidad lógica*”, siendo “sólo ella [...] lo racional y el ritmo del todo orgánico [...] sólo ella lo *especulativo*” (Phä, GW 9: 40; trad. 119). Este “modo de recordar”, denominado por Hegel como un “contemplar puro” (*reines Zusehen*) de la aparición, es una manera de ver que *no opina* sino que, en el movimiento inmanente de su objeto, atiende al concepto y a la esencia, traspasando con ello los límites impuestos por la opinión. Veremos que esto presenta el siguiente problema: el contemplar puro de la esencia requiere no tan sólo haber vivenciado el escepticismo en su profundidad, sino que también *presupone el conocimiento* de la esencialidades puras que reconoce entre nieblas al contemplar puramente la aparición. Este problema exhibe una dificultad para la concepción sistemática de una introducción a la lógica que deberemos al menos aclarar en su sentido general al finalizar este capítulo. Más importante ahora es, empero, lo siguiente: sólo gracias a esta referencia del recuerdo que *reconoce* lo especulativo es que la experiencia de la conciencia adquiere la condición sistemática que hemos venido caracterizando. Este “añadido” (*Zutat*), esta “aparente

inactividad” (GW 9: 431; trad. 915), como la llama Hegel, es lo “único” que aporta la ciencia; añadido que no consiste en poner algo nuevo, sino más bien en contemplar lo que ya se ofrece desde otro *Standpunkt*, posibilitado por la propia historia rememorada en la contemplación:

“Esta observación de la cosa [*Sache*] mediante la que la serie de experiencias de la conciencia se eleva a curso científico, es nuestro añadido; no es para la conciencia que nosotros observamos. [...] Sólo la necesidad misma o el *surgimiento* del nuevo objeto que se le ofrece a la conciencia, sin que ésta sepa cómo esto ocurre, es lo que acontece para nosotros, y lo hace, en cierto modo, a sus espaldas. [...] A través de esta necesidad el propio camino hacia la ciencia es ya *ciencia* y, de acuerdo a su contenido, es ciencia de la *experiencia de la conciencia*” (Phä, GW 9: 61; trad. 160-1).

### 3.2.2. El objeto reflexivo absoluto, o el libro de la ciencia

Como adelantamos, el segundo aspecto del Saber Absoluto proporciona una descripción de la naturaleza de la ciencia. En cierto sentido, es esta descripción lo que cumple su función propiamente transitiva, vale decir, la de ser una especie de gozne entre la exposición fenomenológica y lo lógico. No se trata, entonces, de que el final de la *Fenomenología* consista en una suerte de fin del movimiento, sino más bien, del fin del movimiento *figurativo*, ya que la figura ha sido reducida y simplificada. Por tanto, si por el lado del devenir figurativo encontramos aquello que, en cierto sentido, debe quedar *fuera* de la ciencia, entonces hemos llegado a la posibilidad de *ingresar en ella*. El Saber Absoluto presenta *indicado*, no *realizado*, la naturaleza del *automovimiento conceptual*, lo que, representativamente, podemos entender como una especie de salto al interior de la ciencia misma. El punto es que en ambos casos se trata de un mismo contenido, pero una vez que se ha llegado a su concepto éste se expone en su forma esencial.<sup>721</sup> A favor de esta idea no sólo habla la caracterización del espíritu como aquello que se encuentra “cabe sí en su ser-otro” (Phä, GW 9: 422; trad. 897), de manera que su fuerza “es más bien la de permanecer igual a sí mismo en su enajenación”, sino también, y ello ahora es más significativo para nosotros, el hecho de que se caracterice a la ciencia en su relación con la conciencia del siguiente modo:

“La *verdad* no es sólo *en sí* completamente igual a la *certeza*, sino también tiene la *figura* de la certeza de sí mismo, o es ella [la certeza] en su estar, i.e. es *para el espíritu que sabe* [agr. cur. S.M.] en la *forma* del saber de sí mismo. La verdad es el *contenido* que en la religión [presa de la representación] aún es desigual a su certeza. Pero esta igualdad radica en que el contenido obtiene la figura del sí mismo. Así, éste [el sí mismo] lo que es la esencia misma ha llegado a ser el elemento

---

<sup>721</sup>“Esta última figura del espíritu, el espíritu que otorga a su contenido completo y verdadero al mismo tiempo la forma del sí mismo, realizando por medio de esto su concepto, y permaneciendo en su concepto en esta realización, es el saber absoluto; es el espíritu que se sabe en la figura del espíritu o el *saber concipiente*” (Phä, GW 9: 427; trad. 907).

del estar o la *forma de la objetualidad* para la conciencia, a saber, el *concepto*. *El espíritu que va apareciendo a la conciencia en este elemento o, lo que es lo mismo, que es producido por ella en él* [agr. cur. S.M.], *es la ciencia*” (Phä, GW 9, 427-428).

Es importante complementar este pasaje con el siguiente, proveniente del Prólogo:

“En la medida en que [el espíritu] es *para sí* también para sí mismo [no sólo para nosotros], este autoproducir, el concepto puro, es entonces al mismo tiempo el elemento objetual en el que tiene su estar, y es de este modo para sí mismo en su estar, *objeto reflexionado en sí* [agr. cur. S.M.] —el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu es la *ciencia*. Ella es su efectividad y el reino que el espíritu se construye en su propio elemento” (Phä, GW 9: 22).

Frente a la obra de arte de Schelling, frente a la prédica de Schleiermacher y la creencia de Jacobi, Hegel propone como *acontecer* de la verdad un *peculiar objeto*, que lejos de exigir el abandono del pensar en la intuición o el sentimiento, *contiene* —más bien *exige*— la *reflexión* del “yo que es *este* yo y ningún otro yo, que es igualmente de modo inmediato *mediado* o es el yo *universal* asumido” (Phä, GW 9: 428; trad. 909), reflexionado de modo inmanente: “el ser para sí de la autoconsciencia”. El punto es central. Hegel caracteriza la *figura* de la ciencia a partir de la relación del “espíritu que sabe” con un objeto en el que debe reconocer *su propia reflexión* no como algo *exterior*, sino como reflexión de la cosa misma, en cuanto espíritu universal. La reflexión finita se reconoce entonces como *pensar objetivo*. En este mismo sentido, como anunciamos, Hegel señalará años después, a propósito del tiempo histórico en que emerge su filosofía, que “la lucha de la autoconsciencia finita con la autoconsciencia absoluta, que *apareció* [agr. cur. S.M.] fuera de ella, ha terminado. La autoconsciencia finita ha terminado de ser finita; y, del otro lado, por esto la autoconsciencia absoluta obtiene la realidad efectiva de la que antes careció” (Werke 20: 460). Esto es precisamente lo que hemos venido mencionando desde el marco general de la investigación, i.e. la asunción de la reflexión finita que la ciencia *en cuanto tal* exige para darse estar y existencia. Pero en un sentido más específico, ¿qué significa que la autoconsciencia finita ya no sea finita y que la absoluta tenga realidad efectiva? Desde lo expuesto podemos sostener que, una vez que se ha reducido la apariencia de exterioridad entre ella y la sustancia, la conciencia puede reconocer su interior como concepto, como forma del contenido absoluto mismo. Tal sería la interioridad suprema del espíritu, pues el hiato entre la ciencia y la conciencia se ha asumido, de manera que la conciencia puede exponer su hacer en la objetividad, pues su aparición en el estar es idéntica con su interior en tanto esencia. Pero debemos precisar aún más esta idea, pues con esto sólo tenemos un lado del asunto, faltando el de la efectividad de la autoconsciencia absoluta.

Si bien es cierto que el conocer finito encuentra su verdad en la autoconsciencia del espíritu, no es menos cierto que la autoconsciencia del espíritu se encuentra *condicionada* por la experiencia que la conciencia ha hecho. Esto es así tanto en el sentido que la ciencia es el *resultado* de la formación del conocer, como en el sentido que la ciencia reconoce que sólo existe en la conciencia finita, ya sea en el modo inmediato de su estar como conciencia natural —y entonces la conciencia en la que la ciencia existe no se sabe a sí misma como espíritu—, ya sea en el modo desarrollado de su aparición, que es lo que, propiamente cabría de calificar como existencia (*Existenz*), como estar esencial. El modo concreto de esta existencia no es sino el objeto reflexivo que hemos mencionado. La ciencia se ha referido a su condicionamiento histórico hasta llegar al punto en que ha interiorizado el contenido de la sustancia que en la historia aparece como inmediatez no asumida, opuesta al conocer finito. Sólo al trasponer el contenido absoluto se encuentra en *condición* de aparecer en su propia figura: como libro o exposición (*Vortrag*) científica. Este es el motivo por el que el Saber Absoluto no contiene la deducción categorial sino que, en cuanto tránsito, se limita a conservar el devenir figurativo y caracterizar el contenido general de la ciencia desde una perspectiva aún marcada por la presencia del conocer finito. Se trata de que el horizonte de fundamentación especulativa desarrollado en la ciencia exhiba la totalidad de sus condiciones, y que a partir de esas condiciones se prepare la emergencia de su propio elemento. Sólo en la exposición lógica las categorías meramente opinadas y aseveradas por la conciencia adquirirán un sentido especulativo puro, mostrando su carácter racional y su orden deductivo necesario, su movimiento inmanente puro. Esto es así porque, como señalamos, quien realiza esa exposición no es sino la conciencia una vez que se la liberado de su propia finitud. No se trata, entonces, de una desaparición de la conciencia, su asunción exhibe la posibilidad de que sea ella misma quien produzca y engendre la ciencia en el tiempo: su interior (la esencia) es idéntico a la aparición, ya que el objeto en el que se refleja contiene la forma del concepto, es el depósito objetivo de su propio pensar purificado.<sup>722</sup> En este mismo sentido, el pasaje seleccionado es claro en señalar que, una vez que la conciencia se ha elevado al espíritu, ella misma debe producirse a sí misma en el estar y ello equivale a decir que el espíritu le

---

<sup>722</sup> Cabe preguntarse si esta identidad entre la esencia y la aparición puede darse del todo, tal como lo exige el concepto de realidad efectiva. Pues bien, en este punto cabe atender al carácter material de la escritura en que la exposición científica es depositada. En cierto sentido, este depósito material de la esencia del espíritu ancla su idealidad en un punto temporal que entra en tensión con la naturaleza atemporal de lo lógico mismo, pues indica tanto que la exposición, y con ello la asunción del conocer finito, se ejecuta en un “aquí y un ahora” como el hecho de que ella se presta para ser reinterpretada y transformada a la luz de nuevos acontecimientos. Por este motivo, se trata de una tensión productiva: sólo porque la ciencia se ancla “mínimamente” en el tiempo (a través del resto escritural en el que su exposición es depositada) es que ella puede actualizarse cada vez, vale decir, referir esencialmente al mundo en el que emerge. Lo que detectamos en esta tensión no es sino el carácter históricamente *condicionado* de la ciencia, pero ella es entendida como fundamento incondicionado, vale decir, aquél que ha recorrido la totalidad de sus condiciones hasta liberarlas. Al respecto, vid. F. Duque, ‘El tiempo del lógos. Consideraciones sobre el lugar sistemático de la historia de la filosofía en Kant y Hegel.’, op cit. (2002), pp. 7–19.



aparece a la conciencia en un *determinado objeto* que contiene en sí la forma de la objetividad, el ser-sujeto de la sustancia. En tal sentido, a la conciencia le aparece lo que ella misma hace, su propio hacer, en el *libro de la ciencia especulativa, el cual debe ser escrito, objetivado*. Recientemente, Förster<sup>723</sup> ha destacado —a propósito del fragmento *C. Wissenschaft* (GW 9: 438ss., trad. 927ss)— la necesidad de “una última reflexión” *que debe ser realizada por la conciencia misma*; pues bien, precisamente esta “última reflexión” corresponde al contenido de la ciencia misma, que la conciencia, liberada de su oposición, debe producir *al pensar libremente y con pureza*; tal reflexión no sino al automovimiento del concepto, una suerte de “*poema*” *de la esencialidades espirituales*.

No entraremos en la discusión relativa al movimiento deductivo allí donde el conocer se ha liberado de la oposición de la conciencia, pues a esto deberemos dedicar algunas palabras posteriormente. Nos interesa ahora establecer un último matiz: si en la caracterización del recuerdo que hemos realizado localizamos por el lado del “pasado” el movimiento purificador, lo que cabría esperar del lado del “presente” sería el movimiento del concepto *desprovisto de un escepticismo, ya que el saber ha sido purificado y la conciencia opinante ha sido refutada los diversos modos de su opinar*. De acuerdo con esto, aquello que a lo largo de toda la experiencia de la conciencia operó casi de un modo indiscernible, la dialéctica y el escepticismo, en esta última figura encuentra un criterio más concreto de diferenciación:<sup>724</sup> al exponer la dialéctica de la conciencia entendida como saber que aparece, la ciencia constata y hace suyo un componente escéptico dirigido a la finitud del saber. Por este motivo, una introducción inmanente (científica) a la ciencia puede ser comprendida, en su

<sup>723</sup> E. Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie*, op. cit., pp. 348ss.

<sup>724</sup> Varnier ha conectado esta diferencia con “die Gelegenheit, die zersetzende Erfahrung der Zeitlichkeit und die Selbsttätigkeit der freien Vernunft als zwei Seiten desselben Geistbegriffes anzuerkennen und wahrzunehmen” (G. Varnier, op. cit. (1996), p. 330). En este contexto, Varnier ha destacado uno de los lugares en el interior del *corpus* que más expresamente da cuenta de la diferencia entre dialéctica y escepticismo: “Wenn übrigens der Skeptizismus noch heutzutage häufig als ein unwiderstehlicher Feind alles positiven Wissens überhaupt und somit auch der Philosophie, insofern es bei dieser um positive Erkenntnis zu tun ist, betrachtet wird, so ist dagegen zu bemerken, daß es in der Tat bloß das endliche, abstrakt verständige Denken ist, welches den Skeptizismus zu fürchten hat und demselben nicht zu widerstehen vermag, wohingegen die Philosophie das Skeptische als ein Moment in sich enthält, nämlich als das Dialektische. Die Philosophie bleibt dann aber bei dem bloß negativen Resultat der Dialektik nicht stehen, wie dies mit dem Skeptizismus der Fall ist. Dieser erkennt sein Resultat, indem er dasselbe als bloße, d.h. als abstrakte Negation festhält. Indem die Dialektik zu ihrem Resultat das Negative hat, so ist dieses, eben als Resultat, zugleich das Positive, denn es enthält dasjenige, woraus es resultiert, als aufgehoben in sich und ist nicht ohne dasselbe. Dies aber ist die Grundbestimmung der dritten Form des Logischen, nämlich des *Spekulativen* oder Positiv-Vernünftigen” (Enz §81 Z.2). Podríamos decir, siguiendo la interpretación de Varnier, que, mientras que la dialéctica es lo negativo de la especulación, i.e. la diferencia puesta y asumida en cuanto actividad propia del pensar, el escepticismo consiste meramente en la aniquilación de toda determinación finita (*muestra* una contradicción, pero no es capaz de reconocer las conexiones sistemáticas que afloran en ella), motivo por el que, en el caso específico de la ciencia del saber que aparece, ha de ser puesto en conexión con la dialéctica de los conceptos para alcanzar el nivel de una exposición científica. Al mismo tiempo, esta diferencia apunta hacia otra más profunda, hacia la que, según entendemos, apunta Varnier (vid. op. cit. (1996), p. 327) al vincular el escepticismo con un momento “ante-científico” (que no obstante pasa a la ciencia como dialéctica): el escepticismo es apto para liberar la apariencia del saber que aparece de manera tal que la reducción devela la dialéctica que ya opera en éste. Por tanto, el escepticismo cumpliría la función sistemática de introducir a la filosofía *a partir* de la experiencia histórica, mientras que la dialéctica sería más bien su consideración especulativa.

sentido general, como un *escepticismo*. Pero una vez reducida la finitud del saber, las categorías puestas en juego por el pensar finito encuentran lugar en la exposición científica, la cual no contiene en sí ni la abstracción y arbitrariedad del representar, ni la contingencia y exterioridad del intuir, pues en ella el *pensamiento se ordena u organiza según su propio orden*, y ese orden es el orden de los conceptos fundamentales de la objetividad entendidos como predicados esenciales de lo absoluto. Por tal motivo, Hegel señala respecto del escepticismo lógico, que “el conjunto de las formas del pensar finito tendrá su lugar en el curso del desarrollo lógico y, ciertamente tal como entran en escena según su necesidad: aquí (en la introducción) deberían ser tomadas por lo pronto de un modo no-científico, como algo dado. En el tratamiento científico mismo no sólo se muestra el lado negativo de estas formas, sino también el lado positivo de las mismas” (Enz §24 Z3). En cierto sentido, el desarrollo de esta dialéctica corresponde al lado “presente” del recuerdo-interiorización, y ello en un doble sentido: tanto porque sus conceptos son parte integral del “presente” a-temporal de “lo lógico”, como porque la ciencia —ese agujero atemporal en el tiempo— es producida en un presente histórico determinado.

Para concluir esta segunda Sección podemos sintetizar el movimiento general que hemos buscado caracterizar acudiendo a la segunda edición de WdL. Allí, Hegel sostiene, por un lado, que “cada filosofía es *esencialmente* [agr. cur.] idealismo o por lo menos tiene a éste por su principio, la pregunta es entonces sólo ésta: en qué medida este principio es efectivamente realizado” (WdL, GW 21: 142). Además, señala concretamente qué entender por “idealismo” en este contexto: “El idealismo de la filosofía no consiste en nada diferente de esto: no reconocer lo finito como algo que es verdaderamente [*ein wahrhaft Seiendes*]” (WdL, GW 21: 142), motivo por el cual “la oposición entre una filosofía idealista y una realista no tiene significación. Una filosofía que suscriba al estar finito en cuanto tal ser absoluto, último y verdadero no merece el nombre de filosofía” (WdL, GW 21: 142). Pues bien, desde aquí cabe caracterizar el proceso que media entre la inmediatez del conocer finito, enfrentado y determinado por la sustancialidad del ente, al conocer científico como un acto básico de *idealización* por cuanto la forma intuida y representada en que lo absoluto aparece en el estar es *transpuesta* a una forma —el concepto— que comporta la posibilidad de su asunción inmanente, de manera que el proceso de elevación sobre lo finito puede ser examinado directamente, sin intervención de la opinión fundada en el raciocinar. Tal como en el período de Frankfurt, Hegel se enfrenta al problema de *vivificar* lo perecedero en la vida infinita del espíritu, pero su posición ha variado sustancialmente: al depurar el saber de toda sustancialidad, al acceder al reino de las esencialidades espirituales (el *a priori* en la cosa misma), se accede a una forma de reflexión, por tanto de *saber*, en la que las determinaciones del entendimiento (el lado *abstracto* de lo lógico §80 [Enz]) son desarrolladas según la necesidad dialéctica del concepto, siendo puestas en conexión y

unificadas en la totalidad concreta de la idea, donde subsisten en su desaparecer inexorable. El filósofo concibe la conciencia como una *fisura* instalada en la sustancia y, al reducirse el “espacio” que tal fisura posibilita (i.e. el mundo empírico del yo, digamos) no elimina la fisura misma, la finitud, si no que esta se conserva en la ciencia en cuanto es movimiento inmanente del concepto, la actividad que pone y asume toda determinación del contenido “mostrando su tránsito y su no-verdad [relatividad]” (WdL, GW 21: 137). Desde aquí, la actividad conspiciente del filosofar podría consistir en una recomposición o reconstrucción pensante del absoluto a partir de sus trazos “rescatados” del mundo de la conciencia, lo cual se vincula directamente con un punto nuclear de nuestra investigación, a saber, la naturaleza de la reflexión del contenido mismo. Por tanto, el escepticismo extrae la “savia” de la desesperación de la conciencia, la tragedia de su finitud, para exponerla según su sentido racional; la huella de esta tragedia se conserva bajo el nombre de *lo dialéctico* que, en tanto *alma que mueve el avance científico*, la disciplina absoluta del pensar, (re)construye aquella totalidad que en el estar ha pasado siempre ya a un modo sustancial de ser, siendo por tanto, al mismo tiempo, la proferencia positiva de la razón misma.

## Recapitulación

A lo largo del capítulo buscamos caracterizar el sentido de Phä como un escepticismo, con lo cual concluimos la tematización del segundo modelo de asunción de la reflexión finita. El sentido escéptico de Phä se encuentra estrechamente vinculado tanto con la función sistemática de una introducción como con la formación del conocer finito, su elevación al *Standpunkt* de la autoconciencia espiritual. Por este motivo, el concepto de “escepticismo que se consume a sí mismo” es complejo y rico en matices, atravesando la exposición fenomenológica hasta consumarse en el Saber Absoluto. Para dar cuenta de estos numerosos matices intentamos:

1. En primer lugar, contextualizar el concepto de apariencia dentro de la exposición fenomenológica. La experiencia de la conciencia se reveló como un proceso de liberación del conocer, en el sentido específico de que la reflexión finita se encuentra fijada en su oposición frente al objeto y ello determina su modo habitual de representarse lo verdadero. Sin embargo, en su inmediatez, lo verdadero sólo puede aparecer cubierto de apariencia, ella es algo esencial a la esencia porque ella se pone en la apariencia (parece) para estar-ahí de un modo inmediato frente a la conciencia. Esto nos llevó a contrastar el enfoque hegeliano con el kantiano, de modo que la unidad de aparición y apariencia se constituyó, en definitiva, como el objeto de la exposición. Luego de esto procuramos caracterizar al conocer que no puede ir más allá de la

fijación aparential de su objeto, manteniéndose con ello determinado por la apariencia al aseverar su opinión contingente. Finalmente la conciencia se mostró como una estructura de trascendencia consistente tanto en ir siempre más allá de sí misma, como en un asumir ese más allá en un regreso a sí. El sentido de esta trascendencia de toda posición limitada es llegar al saber verdadero, donde el conocer no se encuentra determinado por su oposición frente al objeto, y la reflexión es reflexión inmanente al contenido absoluto mismo. La conciencia se dirige —a tientas— a la ciencia.

2. En segundo lugar intentamos emprender un análisis pormenorizado del núcleo de la reducción escéptica de la finitud del conocer. Para ello nos enfocamos principalmente en pasajes de la Introducción de Phä, tan ampliamente conocidos como oscuros en su elaboración detallada. Esto nos brindó la ocasión para establecer una diferencia concreta entre el escepticismo lógico y el fenomenológico: mientras que el primero se dirige a los conceptos del entendimiento finito, el segundo tiene como objeto la figura de la conciencia en tanto aparición desdoblada de la esencia y el concepto. Además, esto nos sirvió para comprender la doble naturaleza de la exposición fenomenológica, que contiene tanto un aspecto conceptual como un aspecto meramente figurativo. Esto marca la peculiaridad de esta clase de exposición, pero también su dificultad pues exige distinguir dos planos que operan conjuntamente y que obedecen a un principio de organización diferente: el parecer en el tiempo o la experiencia y el auto-determinarse del concepto. En ambos casos, se trata de una misma exposición operativa en dos niveles, y por esto intentamos descubrir su sentido metódico a partir del *dictum* de la Doctrina de la Proposición Especulativa, vale decir, el contemplar el movimiento inmanente del objeto que se investiga. Este examen inmanente nos presentó la *skepsis* del conocer en la constitución de la experiencia misma: la conciencia es la referencia del saber a la verdad que pone lo referido como presupuesto, de manera que se mantiene fuera de ello, su propio hacer le parece en un principio algo dado o *intuido*. Mas ella no tan sólo presupone lo en sí sino que lo compara con su saber. Este acto de comparación nos llevó a considerar el parecer exterior de la verdad entendida como una sustancialización del espíritu y como una representación de esa sustancia por parte de la reflexión finita. Es aquí donde propiamente localizamos el núcleo de la *skepsis* del conocer por cuanto la comparación exhibe cierta mediación recíproca entre concepto e intuición que tiene como resultado la reducción de lo finito de la limitación del intuir y, sobre todo, del representar. Finalmente, comprendimos este acto de comparación desde su aspecto conceptual, i.e. como acto trascendental de determinación de la experiencia.

3. En tercer lugar, intentamos abordar el sentido general del escepticismo fenomenológico en cuanto sistema de asunción de la reflexión finita. A tal efecto, verificamos

la existencia conjunta en la exposición fenomenológica del desarrollo dialéctico del concepto y un proceso de reducción escéptica que acontece en la superficie aparential, reduciendo la figura que se mueve, en la exposición, según el curso del concepto. En este mismo sentido, tuvimos la ocasión de examinar la conexión entre el concepto dialéctico de negación determinada y la experiencia negativa mediante la cual es revelada a la conciencia la no-verdad de su opinar. Así, mientras que la conciencia avanza necesariamente hacia el reconocimiento de sí misma como espíritu y de su experiencia como experiencia puesta por el concepto, ella misma sufre una especie de vaciamiento de su saber limitado, ya que descubre la nulidad de sus presuposiciones insuficientemente fundadas. Por el lado de la ciencia, en cambio, ocurre lo opuesto: la exposición de la experiencia de la conciencia es una forma de referir a su “pasado esencial”, que en términos sistemáticos corresponde a lo que anteriormente fue la reflexión filosófica. Mas el enfoque ha cambiado notablemente: ha sido historizado y puesto en conexión con un proceso formativo de desarrollo de grados del conocer, motivo por el cual se trata de una referencia que el pensamiento ejecuta desde el nivel que ha alcanzado en un presente específico. Por este motivo, la transmisión de la ciencia a lo antecientífico es comprendida como el *recuerdo* y la *interiorización* de su pasado esencial: la ciencia contempla puramente la experiencia recordada y detecta allí lo esencial en la aparición, lo cual hace posible que ella la exponga en un orden conceptual. Tal camino rememorado e interiorizado es la exposición que la ciencia hace de su propia *condición* histórica, tanto en el sentido de “naturaleza” como de “condicionamiento”. Esto es así porque al recordar el contenido tal como aparece para el conocer finito, mostrando la nulidad de su finitud, la ciencia transpone a su interior el contenido absoluto de la sustancia intuita y representada, hasta llegar al punto en se hace posible la emergencia histórica del saber en un libro que contiene al concepto como concepto. Entonces la conciencia, liberada, se “enfrenta” a (más bien engendra) su propia reflexión puesta como la reflexión de la objetividad en sí misma, se reconoce como hacer universal del concepto. Esta reconciliación entre la autoconciencia finita y la absoluta, que hace posible un ejercicio radical de fundamentación especulativa de la experiencia en general, corresponde con la posibilidad del *inicio lógico* en tendido como absoluto pensar: la reconstrucción del contenido absoluto en el plano del pensar puro.

## Tránsito. Problemas con la posición sistemática de la Introducción

Tras la primera edición de WdL, la concepción sistemática de Hegel sufre una modificación importante. En HEnz podemos localizar esta transformación en el sistema. En efecto, en el §32 el filósofo plantea que “la ciencia no presupone nada más que el que ella quiere ser pensar puro”, lo cual presenta la exigencia de renunciar a las presuposiciones tomadas de la “representación” y de “lo inmediato, i.e. al pensar inhibido por lo inmediato, a la opinión”. Sin embargo, el mismo pasaje subraya que para justificar esta renuncia no se puede argumentar que estas presuposiciones son simplemente falsas, “ya que la ciencia en la que las determinaciones mencionadas tienen que advenir debe primero mostrarlo en ellas mismas”. Por tanto, no se trata de aseverar que la opinión es falsa debido a que con ello se permanece en el mismo comportamiento cognitivo. Pero Hegel está dando una razón algo diferente a la que tuvo para anteponer a la lógica un escepticismo a modo de ciencia introductoria y primera parte del sistema: la falsedad de las determinaciones que el conocer finito exhibe debe mostrarse en la ciencia en la que ella son traspuestas, no antes. Esto no es sino el tratamiento científico de las determinaciones del entendimiento, vale decir, el desarrollo de su dialéctica especulativa. La razón para esta renuncia consiste simplemente en que estas presuposiciones son previas a la ciencia y nada científico puede fundarse antes de la ciencia misma. Por tanto, la necesidad de pensar puramente es el *limen* situado entre la ciencia y su afuera, no el tratamiento científico del conocer finito en cuanto tal.

En este mismo sentido, en HEnz§78 Hegel recuerda los dos intentos sistemáticos por hacer un tratamiento científico reductivo del conocer finito a modo de primera parte del sistema. Con respecto a Phä, sostiene:

“He tratado anteriormente a la Fenomenología del Espíritu, a la historia científica de la conciencia, como una primera parte de la filosofía en el sentido de que ella debería preceder a la ciencia pura debido a que es la producción de su concepto. Pero al mismo tiempo la conciencia y su historia al igual que toda otra ciencia filosófica, no es un inicio absoluto, sino miembro en el círculo de la filosofía”

Con respecto al escepticismo aplicado a los conceptos del entendimiento, sostiene:

“Él no sólo sería un camino insatisfactorio, sino también algo superfluo, porque lo dialéctico mismo es un momento esencial de la ciencia positiva, como se dijo arriba. Pero además el escepticismo tendría que encontrar a las formas finitas sólo empírica y no-científicamente, recogerlas como algo dado. La exigencia de un tal escepticismo consumado es la misma que aquella que establece que a la ciencia debe precederle el dudar en todo, o más bien, la desesperación en todo, i.e. la total carencia de presuposiciones.”



En ambos casos, Hegel hace ver que previamente a la constitución de la lógica *nada* puede haber fundado en términos científicos. Habíamos notado que la cientificidad de Phä suponía el conocimiento objetivo de las categorías del pensar puro, pese a que ella misma expone el camino por el que se llega a él. Algo parecido sucedía con la suposición de una intuición para el tratamiento racional de las determinaciones del entendimiento en la primera lógica. Llama la atención que Hegel se refiera ahora no a un escepticismo que se consuma, sino a uno *ya consumado*, lo que abiertamente nos pone en el otro extremo del campo sistemático abierto por la introducción. Con todo, desprovisto de un soporte categorial, el escepticismo es simplemente la negación contingente de toda posible afirmación contingente, motivo por el cual carece de un sentido deductivo que sólo la exposición científica es capaz de proveer. Y es que Hegel parece no conformarse con el círculo implicado en la posición sistemática de una introducción al radicalizar la exigencia de conocer el sentido racional de las categorías como base de toda posible ciencia filosófica, de todo examen racional de un determinado objeto. A tal punto esto es así, que en el texto equipara a la filosofía kantiana “la exigencia [...] de que antes del conocer efectivo sea investigada críticamente la facultad de conocer” y con ello se está refiriendo no a Reinhold, sino al propio examen crítico de la conciencia que él mismo pretendió realizar. El único examen crítico válido para el pensar especulativo sería la ciencia misma por cuanto expone la elevación inmanente sobre todas las categorías finitas: “la lógica es también aquella investigación exigida, pero de un modo más verdadero que el proceder crítico, el cual antes había tenido”. Este diagnóstico será radicalizado en el § 415 de Enz, donde Hegel excluye de la filosofía (i) tanto a la filosofía kantiana como a la fenomenología: “Del modo más determinado, la filosofía kantiana puede ser contemplada así: que ella ha captado al espíritu como conciencia, tendiendo solamente determinaciones de la fenomenología, no de la filosofía del mismo”. Desde nuestra perspectiva, Hegel sólo validará el tratamiento científico del conocer finito *después de haber fundado las categorías del conocer, así como el concepto de conocer*, en la lógica. Mas, dentro del sistema, la fenomenología ya no conservará su función escéptica introductoria, ni tampoco su conexión con la historicidad del espíritu.

¿Qué sucede entonces con los proyectos introductorios? No debemos exagerar el alcance de la decisión hegeliana. No se trata de que Hegel reniegue de la función introductoria del plan lógico que esbozó en Jena, ni la introducción realizada en Phä. Sigue siendo necesario que el conocer contingente se eleve al *Standpunkt* de la ciencia, e incluso que *pueda* hacerlo de un modo científico. Pero este proceso de elevación no puede tener una posición sistemática como primera parte. Esto posibilita cierta flexibilización del concepto mismo de una introducción a la filosofía, pues, por el lado subjetivo, Phä representa un modo entre otros posibles de elevar a la conciencia sobre la finitud

del conocer. Mientras que por el lado del objeto absoluto que debe conocerse en WdL, una introducción debe reconocer su carácter antepuesto y racionante (i.e. no científico), como Hegel lo hace al referirse a los tres posicionamientos del pensar relativos a la objetividad que antepone a la lógica a modo de “introducción”.

Ahora bien, desde esta pérdida de posición sistemática de la introducción destinada a asumir el conocer finito cabe preguntarse por lo que sucede ya no con la necesidad que el conocer tiene de asumir su finitud para acceder a la ciencia, sea del lado sujeto o del lado objeto de la relación entre él y el objeto, sino con la ciencia misma: ¿Sigue siendo necesaria para la constitución de la ciencia esta referencia hacia el afuera cuyo sentido es la remisión del contenido tal como aparece en la inmediatez?, ¿Cómo es que esto tendría una posición sistemáticamente necesaria “antes” del inicio lógico si ello es enfáticamente negado ahora por Hegel?, ¿Cómo se fundaría lógicamente esta supuesta posición del acto de asunción del conocer finito?. Esto equivale a la siguiente pregunta, fundamental para nosotros: ¿cómo es que nuestro problema se expresa *desde* la lógica? ¿No será que en ella pierde más bien su pertinencia?

### SECCION 3. LA OPERACIÓN FUNDAMENTAL DE HEGEL: LA ASUNCIÓN DE LA REFLEXIÓN FINITA EN LA CIENCIA DE LA LÓGICA

En las dos primeras Secciones hemos procurado explorar detalladamente dos modelos de asunción del conocer finito, considerados como cierta expansión que la ciencia realiza hacia “fuera” de sí misma con el objeto de captar la finitud y transponer sus determinaciones a su propia interioridad. Esta operación de *introducción* a la filosofía fue, además, puesta en conexión con un concepto hegeliano de escepticismo, el cual, a grandes rasgos, se nos mostró, en su dos concreciones bien determinadas (lógica y fenomenológica), como una estrategia de referencia reductiva dirigida hacia un conocer inmerso-en y fijado-por la apariencia de separación entre él y su objeto, e igualmente entre sus propias determinidades. Esta estrategia utiliza a su favor el derrumbe de los intentos limitados por captar lo verdadero, en la medida en que considera que éstos no culminan en el vacío de la nada, sino que más bien muestra la plausibilidad y necesidad de otra forma de saber, identificada como “ciencia”. Junto con esto vimos, a propósito del giro que da Hegel desde el primer modelo hacia el segundo, que esta reducción es condición de posibilidad para el desarrollo del conocer científico, pues el carácter *exterior* de la reflexión finita es el obstáculo principal para reconocer el objeto absoluto de la filosofía, así como para atender su reflexión inmanente. Mas, los conceptos de la ciencia tienen, por lo pronto, su *estar* en la reflexión finita, aparecen en el mundo de la finitud (aquel “habitado” y trabajado por el entendimiento) o, más específicamente, en la historia, entendida como una forma de enajenación del espíritu en su otro: la contingencia y la exterioridad de la sustancia, que *para la conciencia* cuenta con una prioridad temporal en lo relativo a la pregunta por la verdad. Por tanto, la operación de asunción del conocer finito es también cierto “anclaje negativo” de la ciencia al propio mundo en el que ella tiene lugar, lo cual, por un lado, señala cierta *irreductibilidad* del mundo de la finitud, pero también, por el otro, nos muestra que el *contenido* de la filosofía se encuentra en una conexión negativa, transformadora, tanto con las formas hegemónicas de la cultura, como con los acontecimientos e indicios que indican un vuelco en el espíritu de la época, el advenir de un nuevo principio; pues su tarea es precisamente determinar *críticamente* el sentido de lo que (nos) ocurre, vale decir, exponer cómo las formas y sucesos presentes en la realidad se desarrollan en el *pensar libre*, como pensamientos objetivos que asumen inmanentemente su propia finitud y determinidad.

Entonces, la operación de asunción no sólo es vital para que el conocer finito pueda comprender el sentido, la verdad y necesidad del modo filosófico de conocer; esta operación comporta algo esencial para la propia ciencia que, como dijimos, encuentra en el individuo histórico

la posibilidad de su propia *efectividad*. En este sentido, Fulda ha señalado dos ideas que nos parecen fundamentales para lo que buscaremos pensar en esta determinación final de nuestro problema. En primer lugar, sostiene que para la ciencia no es un “hecho contingente” el que exista la conciencia no-científica (i.e. es algo necesario el que se dé una conciencia inmersa en la contingencia), por lo que la “introducción debe ser algo necesario, sin que por ello se hagan suposiciones ocasionales exteriores al concepto de la ciencia”, de manera que “aquí la justificación del *Standpunkt* de la ciencia ante la conciencia no-científica es al mismo tiempo una justificación necesaria de la ciencia ante sí misma. [Pues] la introducción es una prueba de lo especulativo en la que éste se prueba a sí mismo —una automediación de la ciencia en su otro.”<sup>725</sup> En el segundo pasaje Fulda nos ofrece mayor concreción relativa al sentido en que la justificación de la ciencia ante lo otro (la conciencia no-científica) es una justificación de la ciencia ante sí misma *en lo otro*: “Pero ella [la filosofía] no debe hacer esto [un tratamiento especulativo y reductivo de las “dudas” propias de la conciencia natural] solamente en favor de la conciencia o para su justificación, sino que también en virtud de su propia verdad. Ella no es —precisamente en cuanto filosofía especulativa— “contemplativa”, no es un examen de lo divino separado de todo lo mundano; y no es esto particularmente en la medida en que ella tiene su propio modo de conocimiento sólo cuando acepta-a o se ocupa-de [*eingeht auf*] la conciencia que está fuera de ella.”<sup>726</sup> Ambos pasajes nos sugieren que, en cuanto pensamiento libre, la propia ciencia necesita *liberarse* de las formas finitas del conocer para probarse ella misma en cuanto tal. Si seguimos a Hegel y consideramos que la conciencia comprende el entero reino del espíritu, entonces cabría decir que la ciencia debe liberarse del modo en que ese reino es para la conciencia *pero precisamente porque ese mundo es su propio contenido, el cual sólo puede aparecer científicamente (i.e. como ser para sí del espíritu) en la efectividad (configurarse como un libro que contiene la verdad en sus conceptos más elementales) si es que ha remitido la reflexión finita a sí misma*. Por tanto, se trata, en parte, de arrebatarle el contenido a la conciencia —aquello que la conciencia experimenta en el tiempo como sustancia, espíritu ético o representación religiosa—, pero también de hacer que la propia conciencia reconozca en ella —en la ciencia y el concepto— *su* propio contenido, i.e. de que la reflexión de la conciencia sea la “reflexión que el contenido se da a sí mismo” (WdL, GW 11: 7; trad. 185). A eso nos hemos venido refiriendo con el concepto de una “asunción de la reflexión finita”. Pero la aparente certeza a la que hemos llegado encubre, al menos, tres dificultades que debemos consignar en este planteamiento dado que son importantes para la articulación de lo que sigue.

<sup>725</sup> H. F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung*, op. cit., p. 80.

<sup>726</sup> H. F. Fulda, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* (München: C.H.Beck, 2003), p. 84.

En primer lugar debemos referirnos al propio recorrido que hemos llevado a cabo, i) si bien ambos modelos han sido determinados como modelos de asunción del conocer finito, y ambos, aunque de manera diferente, se conectan con un momento escéptico vinculado con el saber especulativo, no podemos afirmar que la “asunción de la reflexión” valga en el mismo sentido para ambos, lo cual no parece ser conciliable con el punto por el que partimos en esta determinación final del problema. Ello en el siguiente sentido: mientras que el segundo modelo de asunción nos ofrece el concepto de asunción con el que partimos ahora, el primer modelo no parece corresponder a este concepto, pues, en rigor, allí no se trató de una transposición de la reflexión, sino más bien de una aniquilación de ésta como condición de ingreso en el lado positivo de lo racional. ¿Cómo podría entonces hablarse en propiedad de una transposición de la reflexión finita allí donde la esencia absoluta no era pensada como reflexión esencial?

En segundo lugar, ii) nosotros mismos hemos llegado —hacia el final de la segunda Sección— a sugerir un criterio para distinguir el escepticismo de la dialéctica entendida como lo negativo de lo racional, que es al mismo tiempo especulación (Enz §81), de modo que el escepticismo podría quedar exclusivamente relegado al momento en que la ciencia se dirige reductivamente hacia el “afuera”, mientras que su reflexión inmanente corresponde a un movimiento de carácter dialéctico, marcado por la necesidad y la conexión de las determinidades. Vimos, igualmente, que una peculiaridad exhibida por el concepto de introducción hegeliano se conecta, precisamente, con el intento de “disciplinar” (i.e. dotar de científicidad) el escepticismo al relacionarlo, en un caso, con una forma *filosófica* de reflexión y, en el otro, con una *estructura lógica* que subyace al conocer finito en cuanto aparición del espíritu. Por tanto, en ambos casos, si bien de un modo diferente, la intención sería reducir el conocer finito, pero al mismo tiempo otorgarle un tratamiento especulativo, pues para Hegel introducir a la filosofía sólo puede significar hacer *ya* filosofía en un sentido especulativo, no un ejercicio previo o una antesala cuyo carácter sería raciocinante. Sin embargo, como vimos en el Tránsito a esta última parte, la pérdida de la posición sistemática de Phä, i.e. de la introducción como *primera parte del sistema*, parece indicar que la pretensión de realizar un tratamiento especulativo *previo* a la acreditación lógica de los conceptos de la ciencia fue desechada precisamente porque requiere *presuponer* tales conceptos sin acreditarlos, con lo cual el inicio absoluto del sistema de la ciencia corresponde directamente a la Lógica. Con ello, el escepticismo parece haber perdido toda *necesidad sistemática*, pues la ciencia se inicia directamente con la dialéctica de los conceptos, mientras que a) el escepticismo es algo superfluo y a-científico ya que la ciencia, al incorporar el entendimiento, contiene en sí el momento de la finitud, así como la elevación dialéctica sobre lo finito; b) Phä se mantiene, simplificada, como un momento dentro del sistema

(i.e. post acreditación lógica de los conceptos) y en cuanto introducción científica sólo conserva una validez subjetiva pero no sistemática, i.e. se la considera como un presupuesto de la ciencia cuya necesidad radica en el individuo pero no en la ciencia en cuanto tal (precisamente porque su científicidad presupone una lógica y depende de ella); c) la posición de la Introducción a la Lógica en Enz es ocupada por el Concepto Previo, que el propio Hegel comprende como una discusión “histórica y racionante” (Enz § 25n) que *no* corresponde a una exposición especulativa. ¿Pero ha desaparecido realmente la necesidad científica de reducción escéptica del conocer finito? ¿Ha desaparecido el movimiento de asunción que hemos venido caracterizando? ¿Carece la ciencia de una necesidad *interna* de referencia-negativa hacia el afuera?

La tercera dificultad parte asumiendo el carácter esencial de la conexión de la ciencia con su afuera, por tanto la *necesidad* de la asunción de éste, y se pregunta por su *posibilidad*: iii) pues si lo que se ha venido estableciendo puede ser aceptado, y la ciencia debe reflexionar hacia fuera de sí misma para darse un contenido a través de la asunción del conocer finito y su reconstrucción en el elemento del pensar puro, entonces cabría considerar al escepticismo como una *expansión de su propia libertad*. Pero si la ciencia es el pensar libre, y tal necesidad no es sino la necesidad de “conquistar” su propia libertad a partir de lo otro, entonces la ciencia no solamente debe contener en sí misma la determinación de su propia reflexión, sino que también debe contener la posibilidad de salir de sí misma, de aparecer en la reflexión finita. ¿Cómo es que tal posibilidad puede fundarse a partir de la propia reflexión inmanente a la ciencia? ¿No será esta posibilidad una suerte de huella que ha quedado en la ciencia de un acto más originario del espíritu en virtud del cual éste puede ponerse en la inmediatez del estar, enajenarse en la sustancia, entrando en pugna con su propia interioridad?

Pues bien, de las tres dificultades mencionadas sólo contamos con los elementos para despejar la primera, mientras que las otras dos nos señalarán el sentido de lo que debemos desarrollar en lo que sigue, el último paso que daremos en esta investigación.

¿Cómo podemos hablar de una “asunción de la reflexión” en el primer modelo de asunción? ¿Cómo puede ser válido para este primer modelo lo que desarrollaremos en esta determinación final? Para responder esta pregunta debemos partir por recordar que ambos modelos pertenecen a un pensamiento en gestación —como probablemente el pensamiento de Hegel jamás dejó de serlo hasta su muerte—, por tanto, es el segundo aquél que nos entrega la posición que consideramos como más acabada para lo que estamos intentando pensar. Sin embargo, debemos tener en cuenta tres factores que nos permiten establecer cierta continuidad entre ambos modelos, lo cual es necesario para poder pensarlos bajo una concepción unívoca. Por un lado, i) hemos reconocido —siguiendo los análisis



de Düsing, Jaeschke y Zimmerli entre otros— que, además de la reflexión filosófica, es posible asignar cierta función reflexiva (aunque auxiliar) dentro de lo que en el primer modelo de asunción se entiende como metafísica, específicamente en lo que respecta al proceso de subsunción recíproca de intuición y concepto, que no obstante culminaría en una intuición de la sustancia que no se escinde en sí y por tanto no es, esencialmente, reflexiva. Por otro lado, ii) a pesar de que la distinción entre el lado negativo y el positivo de la razón es, en el primer modelo, demasiado rígida e incluso algo rudimentaria, nosotros hemos llegado a reconocer un atisbo de lo que será posteriormente una reflexión inmanente a la sustancia, la reflexión especulativa, aun cuando ésta fuese todavía comprendida como un desdoblamiento de la intuición trascendental (en objetiva y subjetiva). De acuerdo con esto, podríamos ver en el propio desarrollo del primer modelo un camino que nos conduce hacia el segundo, que es donde llegamos a formular el problema en términos, para nosotros, definitivos. Por lo demás, iii) esto queda evidenciado en el propio desarrollo del pensamiento hegeliano que va desde los años 1803/04 hasta el año 1807. iv) Finalmente, ambas estrategias de reducción de la finitud tiene el mismo objeto, aunque la forma del tratamiento difiera: se trata de una reducción (y una apropiación) del entendimiento, sea en sus formas y prestaciones puras (primer modelo), sea en su aparición como conocer finito, la conciencia (segundo modelo).

Pero, ¿por qué nos interesa pensar ahora los dos modelos en términos unitarios? Esto se conecta con las otras dos dificultades recién señaladas.

En esta última sección procuraremos llegar a la *formulación lógica* del movimiento especulativo implicado en la asunción de la reflexión finita, vale decir, procuraremos pensar la estructura del movimiento que exploramos a través de dos modelos según determinadas formas lógicas. Por tanto, si anteriormente caracterizamos el movimiento de introducción tomando en consideración la *prioridad temporal de la sustancia* —el hecho de que la ciencia es el resultado del devenir histórico que recuerda-interioriza—, lo que corresponde ahora es resaltar el acto libre por medio del cual aquella transpone el conocer finito, e.d, tomando en consideración la *prioridad esencial de la ciencia o del concepto*.

Para llegar a esta formulación lógica, despejando con ello las dificultades que surgieron en este planteamiento, acudiremos a pasajes de WdL, principalmente provenientes de los capítulos primero y tercero de la Doctrina de la Esencia, que contienen, entre otras cosas, la así llamada “lógica de la reflexión” y el tratamiento del concepto de fundamento, y finalmente el paso a la existencia y la aparición.

Ahora bien, acudir a WdL en el contexto de nuestro problema requiere cierta justificación. No tanto por el hecho de que nos desviamos del período estudiado, pues podríamos decir que una

vez que la reflexión ha sido remitida a la ciencia, le corresponde a ésta determinar los momentos de aquélla, i.e. caracterizar cuál es la forma más básica de la reflexión que “el contenido se da a sí mismo”, que es precisamente uno de los objetivos que nos planteamos en la Construcción de la Pregunta a propósito de WdL. Una justificación es requerida, más bien, por la conocida y radical modificación de la lógica que Hegel lleva a cabo en Nuremberg tras haber “desmontado” la *Fenomenología* en los diversos cursos que dictó para el *Gymnasium*. Nosotros no pretendemos establecer una correspondencia entre WdL y los modelos de asunción tematizados, lo cual resulta evidente si tomamos en cuenta que, por un lado, propusimos una caracterización de lo que podría haber sido la lógica temprana, mientras, que por el otro, mencionamos explícitamente el esbozo lógico que con alta probabilidad subyace al desarrollo fenomenológico. No entraremos, por tanto, en la discusión acerca de la continuidad de una arquitectónica lógica a través de los diversos periodos del pensamiento hegeliano, pues resulta más o menos obvio que adscribimos a la tesis de la no correspondencia. El hecho de que Hegel haya modificado la arquitectura de su lógica representa, sin duda, un problema para la propia tesis sostenida, según vimos, hacia el final de Phä, donde se asigna a cada momento lógico una figura de la conciencia. Pero ese no es *nuestro* problema, pues no impide que exista cierta continuidad en la concepción general de lo que es el método, ni tampoco que existan estructuras conceptuales particulares que, debido a que han sido elaboradas detalladamente en WdL, permitan pensar operaciones complejas pertenecientes a otros textos e incluso otras arquitectónicas; y ello tanto porque lo que se expone en WdL proviene de un desarrollo anterior, como porque allí son pensados los actos básicos del espíritu, que bien pueden trascender un determinado esquema categorial.<sup>727</sup> Por tal motivo, procuraremos pensar *nuestro* problema a partir de ciertas estructuras conceptuales tematizadas en WdL, con lo cual nos abstendremos, al menos en general, de entrar en consideraciones o comentarios detallados sobre el papel que tales estructuras juegan dentro de la exposición, pues ello requeriría una investigación específicamente dedicada al tema.

A tal efecto, las dificultades mencionadas podrían darnos un indicio de los pasos que vienen:

1. En primer lugar, sintetizaremos, completaremos y unificaremos el tratamiento de los dos modelos de asunción tematizados a través de la conexión entre *tiempo* y *concepto*, para lo cual acudiremos todavía a sectores de Phä.

---

<sup>727</sup> Un caso paradigmático de esta “trascendencia” es ofrecido por el concepto de unidad de apercepción, que abre la lógica subjetiva al referir a sí el entero movimiento de la esencia que se ha identificado con su manifestación, el ser; la estructura autoreferencial de la unidad de apercepción no sólo tiene lugar también dentro del espíritu subjetivo, sino que se encuentra presente en diversos pasajes de Phä e incluso se la menciona su sentido especulativo expresamente en GuW desprovisto de todo orden deductivo. Naturalmente, en todos estos lugares la estructura no se encuentra inmersa en una arquitectónica análoga a la de WdL.

2. En segundo lugar, buscaremos hacernos cargo del problema del escepticismo, considerando que, lejos de desaparecer de la concepción metódica hegeliana, éste fue *comprimido* y *antepuesto* como condición del inicio lógico.
3. En tercer lugar, conectaremos el problema de la reducción de la apariencia con la estructura lógica apariencia-esencia tal como es expuesta en WdL. Este será la forma más básica en que puede pensarse nuestro problema desde la Lógica por cuanto hace visible la diferencia que existe entre el estar tal como parece situados en un nivel inmediato, y el estar tal como (no) es desde un nivel esencial.
4. En cuarto lugar, procuraremos establecer el sentido y los momentos estructurales básicos de la así llamada “reflexión que el contenido se da a sí mismo” en tanto reflexión absoluta de la esencia, para localizar allí: i) los momentos básicos involucrados en los actos de determinación y asunción propios de la esencia y, en general, de todo movimiento conceptual. Con ello, se mostrara a su vez ii) cómo desde estos momentos puede pensarse el hecho básico del conocer finito, a saber, que éste experimente inmediatamente como dado algo que es en realidad puesto por él (i.e. cómo él está-ahí en un nivel inmediato). Además, iii) la exploración de las determinaciones de la reflexión nos permitirá conectar el concepto de “oposición” con el problema del conocer finito.
5. Finalmente abordaremos la lógica del fundamento, entendiéndola como la estructura lógica que nos permite pensar nuestro problema con mayor profundidad y determinación, puesto que en ella encontramos el problema de la oposición entre la esencia y su modo de estar-ahí desdoblada y enfrentada ser en el interior de un proceso de asunción de la apariencia de la esencia, que produce un giro en el nivel desde donde se contempla su reflexión.



## Capítulo 1. La asunción del conocer finito desde la conexión entre tiempo y concepto

El primer capítulo, dedicado a la “Operación fundamental de Hegel: la asunción de la reflexión finita”, es, en cierto sentido, un pequeño brinco hacia atrás que nos permitirá dirigirnos a la Lógica con mayor propulsión. Por este motivo, la pregunta con la que hicimos el tránsito a esta tercera Sección, a saber, aquella que interroga por la posibilidad, el sentido y la necesidad de la asunción del conocer finito allí donde la introducción al sistema ha perdido una posición sistemática como primera parte; esta pregunta —decíamos— será brevemente suspendida, sin que por esto el contenido del presente capítulo deje de ser pertinente para comprender su significación.

Ahora bien, existen tres motivos básicos para llevar a cabo este capítulo, dos de los cuales se conectan con el modo en que ha sido presentado nuestro problema en el texto, mientras que el restante obedece a una cuestión de fondo. El primero de ellos guarda relación con lo siguiente: i) a menudo el concepto de tiempo (y otros afines) ha sido mencionado, aludido e incluso utilizado en referencia a nuestro problema, especialmente en conexión con la intuición, que es el modo en que el conocer representativo experimenta inmediatamente su objeto. Si no nos hacemos cargo de profundizar en este concepto, la investigación presentará una inconsistencia difícilmente justificable, ya que es claro que hemos pensado el problema en estos términos y ello nos ha servido para desarrollar lo demás. El segundo motivo consiste en lo siguiente: ii) debido a que el problema que hemos venido desarrollado es extenso y cuenta con numerosos matices, se hace necesario sintetizarlo por medio de una relación conceptual más simple. Precisamente esta relación viene dada por los conceptos de *tiempo* y *concepto*, de manera que nos encontramos también en una instancia en que la asunción del conocer finito se presentará simplemente como el paso del tiempo al concepto. Esto nos lleva al tercer motivo para este capítulo: iii) desde cierta perspectiva, el problema mismo de una asunción del conocer finito es comprendido por Hegel como una elevación del tiempo al concepto, lo que equivale a decir: una asunción del tiempo y lo finito en la eternidad.<sup>728</sup> Así expresadas las cosas, la idea podría despertar variadas suspicacias, íntimamente relacionadas con el proyecto ontoteológico que Heidegger identifica con la Historia de la Metafísica occidental. Mas, como veremos, si los textos se examinan nos encontramos con que, en tales términos, Hegel comprende al menos dos cosas muy concretas: por un lado, que en la historia se ha hecho *posible* comprender el sentido histórico de la verdad y,

---

<sup>728</sup> Cabe adelantar desde ahora que para Hegel la eternidad no es algo exterior al tiempo, sino su *concepto*, i.e. la forma conceptual de aquello que en la inmediatez del estar aparece como tiempo, o negatividad que está-ahí. Al respecto, vid. Enz §258.

por tanto, la necesaria comprensión histórica de lo verdadero, de modo que sólo en su referencia a lo que la historia manifiesta en el tiempo es que el pensar libre tiene “algo” por pensar, lo que equivale a decir: “algo” en lo que reconocer su actividad libre. Por otro lado, el pensar es precisamente lo “otro” del tiempo ya que consiste en la negación del modo en que las cosas aparecen temporalmente, en la negación de su (des)“organización” inmediata o contingente. Por tanto, Hegel no tan sólo detecta un núcleo temporal en que la referencia a lo temporal se hace partícipe de la verdad, sino que también detecta el poder que el pensamiento tiene para la elevación de eso temporal a una forma acorde con la forma de lo verdadero, vale decir, del paso de la representación al concepto, en el sentido en que lo hemos venido señalando. Si lo intentamos resumir en una idea, cabría decir que Hegel *constata que ha llegado el tiempo de escribir WdL, que es precisamente la exposición conceptual de aquello que, de otra forma, se encuentra en el tiempo, sin una clarificación suficiente de su sentido, vale decir, cubierto aún de apariencia.*

Pues bien, sobre la relación tiempo-concepto debemos aclarar previamente dos cosas. En primer lugar, que, a pesar de su complejidad y profundidad, el propio Hegel no otorga en Phä demasiadas claves respecto a ella, abordándola expresamente sólo al final de texto, donde, como se sabe, el filósofo experimentó apuros fácticos en la redacción debido a que las tropas napoleónicas hacían su ingreso a Jena, lo cual ha revestido de un aire enigmático a ideas que en sí mismas son difíciles y en un lenguaje como el de Hegel, que ya exige esfuerzo. Sin embargo, consideramos que hay un sentido por el que se habla de la relación de tiempo y concepto sólo al final de la experiencia de la conciencia, en el Saber Absoluto, y para ayudarnos a descifrar tal sentido acudiremos, entre otros lados, a la sección Religión, donde Hegel es mucho más explícito respecto a su función sistemática en cuanto primera forma de totalización de la experiencia de la conciencia. En segundo lugar, debemos mencionar que el tema es complejo y rico en detalles y posibilidades hermenéuticas, por lo que un tratamiento detallado exigiría una investigación propia. Debido a eso procuraremos enfocar el asunto hacia nuestro problema específico, a saber, la relación entre el conocer finito (particularmente el representativo) y la ciencia o el conocer conceptual.

Con este objetivo nos dirigiremos:

1. En primer lugar a la determinación del conocer finito como un conocer que se da *en el tiempo*.
2. En según lugar, acudiremos al sentido sistemático de la sección Religión, entendida como una *compleción o plenificación del tiempo en el tiempo*, i.e. como un conocer cuyo objeto ya no tiene el modo de ser de lo intratempóreo aunque, en cuanto conocer, conserva aún una forma temporal-representativa.



3. En tercer lugar, indagaremos el sentido de la *asunción del tiempo en su otro*: el concepto.

### 1. Tiempo, intuición sensible y experiencia

Como hemos visto ya, Hegel comprende el problema de la asunción del conocer finito en términos de un desarrollo histórico, vale decir, acontecido en el tiempo. A través de este desarrollo el espíritu no sólo aparece inmediatamente, sino también llega a captar lo que él mismo es: sabe de sí en lo que es. Esta comprensión del problema tiene, al menos, dos implicancias en este momento. En primer lugar, i) que los modos finitos del conocer se muestran como formas incompletas o deficientes del conocer científicamente *formado*, ya que tales formas incompletas no alcanzan aún el “saber de sí” del espíritu, que es lo que define a la forma científica de conocimiento espiritual. Debido a esta falta de formación, el conocer exhibe un límite absoluto que lo fija en su posición particular, viéndose llevada al hundimiento en su “otro”, lo cual también presenta cierta menesterosidad de un tratamiento que eleve su forma a la del concepto, pues allí los límites que para el conocer finito son absolutos se encuentran asumidos en cuanto actividad del sí mismo.

Pero, en segundo lugar, ii) esto implica también que la *posibilidad* de este tratamiento filosófico del conocer finito, su hundimiento comprendido como actividad conceptual, ya ha *acontecido en el tiempo*<sup>729</sup>, aun cuando este acontecimiento todavía no se refleje en una transformación profunda de la *Bildung* (ni por tanto en la realidad efectiva del espíritu: en las diversas instituciones sociales, en los individuos, en las ciencias, etc.). En conexión con esto, el filósofo sostiene algo que es clave:

“Tenemos que estar convencidos de que lo verdadero tiene la naturaleza de abrirse paso (*durchzudringen*) cuando ha llegado su tiempo y que [en cuanto tal] sólo aparece cuando éste ha llegado” (Phä, GW 9: 49; trad. 137).

Entre otras cosas, el pasaje nos indica que la asunción del conocer finito en la ciencia sólo se da allí donde *ha llegado el tiempo para ello*, i.e. donde el contenido de la ciencia ha emergido desde lo profundo a la superficie del estar: el concepto expone su reflexión en un objeto, de modo que su

---

<sup>729</sup> “Mostrar que la elevación de la filosofía a la ciencia está en el tiempo, sería por esto la única justificación verdadera de los intentos dirigidos a ese fin, pues ella expondría su necesidad e incluso al mismo tiempo la realizaría” (Phä, GW 9: 12; trad. 91).

interior se *manifiesta* en la exterioridad. En cierto sentido, esta asunción del conocer finito es una *posibilidad* (*Ansichsein*) ínsita en lo finito mismo, pues el mismo hecho de su finitud es ya la determinación de su hundimiento, así como el germen de su elevación sobre él. Por tal motivo, se trata de poner al conocer finito a la altura de sus propias posibilidades, lo cual empero requiere de una transformación (el paso de la potencia al acto), que es precisamente el sentido que hemos dado al acto esencial de transponer, remitir o transmitir propio de la ciencia emergente. Ante todo, se trata de una asunción del modo en que la verdad aparece para el conocer finito, que no es sino la *datitud de la sustancia* en la *experiencia* o la *forma temporal de su aparición*.

Hemos sugerido antes que Hegel vincula el inmediato “darse” del objeto en la experiencia con el aparecer del espíritu en una forma (aún) sustancial. Tal como lo expresa un pasaje que ya hemos citado, un concepto amplio de experiencia es definido, precisamente, como el hecho de “que el contenido —y éste es espíritu— *en sí* es sustancia, y entonces *objeto* [*Gegenstand*] de la conciencia” (Phä, GW 9: 429; trad. 911). Pero junto con ello —y esto es lo más relevante ahora— Hegel establece una referencia necesaria del *saber* (en el sentido fuerte, como ciencia) a la experiencia y, además, *especifica tres formas del “inmediato darse” de lo absoluto en ella*.

“Nada es *sabido* que no esté en la experiencia o, como también se expresa lo mismo, que no esté presente (*vorhanden*) como una verdad sentida (*gefühlte Wahrheit*) como lo eterno *interiamente revelado* o como lo sagrado *creído* y otras expresiones que se usen” (Phä, GW 9: 429; trad. 911).

Este pasaje se encuentra inmediatamente antes que aquel en el que la experiencia es definida como el espíritu en sí, que es objeto de la conciencia. Lo que quisiéramos subrayar ahora es que Hegel vincula el *contenido único* del espíritu con las diversas formas de su aparición para la conciencia, a las cuales llama “experiencia” en un sentido amplio, para luego especificar tres formas de captación *inmediata* del contenido como un *todo*: el sentimiento, la intuición interior y la creencia. Se trata, naturalmente, de una alusión a la doctrina del saber inmediato de lo absoluto, sostenida por Schleiermacher, Jacobi o el Schelling de la filosofía de la identidad: son formas de experimentar el todo. Mas, precisamente porque se trata de formas inmediatas de captación *del todo*, el sentimiento, la creencia o la intuición interior se diferencian de otras formas de experiencia en las que no se revela el todo en cuanto tal, sino que éste aparece “fragmentado”, vale decir, en una multiplicidad de entes: la intuición empírica. Entonces nos preguntamos en qué sentido podemos llamar experiencia *tanto* a estas formas inmediatas de la captación del todo *como* a las formas inmediatas en que el todo aparece “en trozos”; afirmando a su vez que en ambos casos se trata de una relación de la conciencia con el objeto, vale decir, del conocer finito con la sustancia en tanto espíritu en potencia. ¿Podemos

identificar simplemente la intuición empírica con aquellas otras formas de captación inmediata del contenido único? Consideramos que no, precisamente porque la *intuición sensible capta el contenido en el tiempo y el espacio sin totalizarlo*, mientras que las formas de captación del contenido único, pese a estar ellas mismas *frente* a un objeto, contienen la peculiaridad de elevarse al todo, como algo inmediato que parece. Desde esa diferencia podremos sumergirnos en el argumento de Hegel.

A pesar de que, en cuanto formas inmediatas de captación, intuición empírica, intuición interior, sentimiento y creencia comparten el hecho de presentar el contenido en contraposición a la mediación, no se sitúan del mismo lado: mientras que la intuición empírica recorre el contenido completamente “atomizado” en el tiempo y el espacio, las otras formas de captación inmediata se constituyen como la captación inmediata del todo de las mismas (la identidad inmediata de lo singular y lo universal). De esta manera, nos hallamos ante dos extremos complementarios presentes en la experiencia, que sin embargo se mantienen separados. Desde nuestra perspectiva esta diferencia nos permitirá entender por qué, como ha sostenido Duque<sup>730</sup>, la sección Religión constituye un nuevo inicio del proceso en Phä. La idea, puesta en general, es la siguiente: sólo una vez que el conocer ha recorrido (i.e. los haya trasladado a un patrimonio *representado*), erráticamente, las determinaciones particulares de la sustancia extendidas en el tiempo y el espacio es posible que acontezca una *forma de captación de carácter totalizador* tal como las que Hegel describió en el pasaje. Es precisamente esta totalización aquello que permite que la sucesión lineal de la intuición empírica se combe en círculo y deje de dirigirse a un mal infinito. Es posible localizar estos dos puntos extremos (el inicio y el fin del recorrido por la sustancia) en el interior de la experiencia de la conciencia (tal vez como *sus* extremos): el primero en la sección Autoconciencia a propósito de la “vida” y en la sección Religión. Suspendaremos el tratamiento de la Religión hasta el punto 2 y comenzaremos el presente argumento con el primero.

### 1.1. La conciencia está-ahí: en el tiempo y el espacio

Anteriormente hemos considerado que el concepto de “vida” exhibe por primera vez, en la experiencia de la conciencia, el todo del espíritu bajo la condición general de la *inmediatez sustancial*, de manera que el vínculo negativo (la mediación) entre el todo de la vida y sus determinaciones particulares es considerado como apetencia o deseo. Junto con eso, localizamos en dicho concepto el plano esencial a partir del cual el conocer finito (determinado como

---

<sup>730</sup> F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit., p. 524.

autoconsciencia individual) se escinde para comenzar su camino de regreso hacia la propia vida, ahora considerada como espíritu, i.e. como naturaleza espiritualizada por la acción del conocer (el *trabajo* del espíritu). Ahora interesa retomar el concepto enfatizando el punto en que la vida es determinada como *esencia infinita* (i.e. como reflexión en sí) *a partir de la cual surge el conocer*. Detengámonos en el siguiente pasaje, donde Hegel define a la *vida* del siguiente modo:

“La *esencia* es la infinitud en tanto *ser-asumido* de todas las diferencias, el movimiento puro que gira en su propio eje, la quietud de sí mismo en tanto infinitud absolutamente inquieta; la *autosubsistencia* misma, en la cual las diferencias del movimiento son disueltas; *la esencia simple del tiempo que en su igualdad consigo misma tiene la sólida figura [gediegene Gestalt] del espacio*” (Phä, GW 9: 105; trad. 249, agr. cursivas)

El pasaje es clave para nosotros debido a lo que *inaugura* (el recorrido que el conocer realiza a través de la totalidad del sustancia), y no tanto por lo que viene a “concluir” (a saber, la figura fenomenológica del entendimiento, que se revela como *esencia y vida*).<sup>731</sup> El conocer se escinde (o des-organiza) y se *enfrenta* a un objeto que, como él mismo, es un viviente, aunque no del mismo modo, pues no es vida autoconsciente sino inmediata. Ahora bien, lo que buscamos subrayar en este punto es *el médium* en que tal enfrentamiento tiene lugar y que escapa a la experiencia de la conciencia misma (es pues “*für uns*”): la vida misma. El conocer se desorganiza y se sabe a sí mismo como un ser para sí, sin embargo esto acontece en el seno de la propia vida, que se constituye desde esta perspectiva como el trasfondo de su experiencia: “el contenido *en sí* es sustancia, y entonces *objeto [Gegenstand]* de la conciencia”. Pues bien, debido a que el conocer se ha desorganizado y, en cuanto autoconsciencia, se sabe como independiente del proceso general de la vida, intuye y se representa sus objetos dentro de la oposición de la conciencia, como una *reflexión* que buscará reconocerse a sí misma dentro de un mundo extraño, de la sustancia, cuya verdad es devenir autoconsciencia. Lo más significativo para el punto que desarrollamos es que Hegel determina el movimiento de la vida —i.e. del mundo en el que se halla extrañado el conocer— no sólo en términos de diferenciación y disolución de las diferencias (como reflexión esencial que pone y disuelve los términos puestos) sino que también en términos de *tiempo y espacio*. El recorrido de la conciencia

---

<sup>731</sup> Para este asunto ha sido muy importante los enfoques desarrollados por O. Pöggeler (*Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, op. cit., pp. 231ss y H. Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, op. cit., pp. 225ss.

es su estar en la vida (como vida autoconsciente), i.e. dentro del tiempo y el espacio. ¿Cómo entender esta conexión?<sup>732</sup>

Para responder esta pregunta debemos desatender momentáneamente el hecho de que la vida es el objeto y el trasfondo general del *conocer*, y además el propio hecho de que estamos considerando a la vida como *esencia infinita* cuya reflexión ya podría considerarse como cierta actividad del espíritu.<sup>733</sup> Si abstraemos de estos dos aspectos podemos considerar la sustancia en su constitución exclusivamente como *naturaleza*, i.e. como *exterioridad* o *ser-otro* de la idea (Enz §247).<sup>734</sup>

## 1.2. Consideración del tiempo y espacio como formas abstractas de la naturaleza

En Enz §248, Hegel considera que las determinaciones conceptuales que surgen en la naturaleza *tienen la apariencia* de una consistencia indiferente (*gleichgültigen Bestehens*) y del aislamiento (*Vereinzelung*) mutuo, de manera que el ente natural se encuentra, en general, o bien determinado por leyes exteriores a él (hay necesidad ciega, pero no libertad) o bien por situaciones y relaciones absolutamente contingentes, que emergen precisamente debido al aislamiento y la indiferencia que los diversos entes guardan entre sí y al carácter exterior de las leyes que organizan la diversidad de aspectos involucrados en su estar particular. Pues bien, este carácter de la naturaleza o, más bien, el hecho mismo de esta apariencia con la que surgen las determinaciones del concepto en ella, es relacionado por el suabo con el carácter espacio-temporal del estar natural, pues, en cuanto “formas puras de la sensibilidad” o del “intuir”, el tiempo y el espacio son “lo sensible no sensible” (Enz §258), i.e. aquello que determina toda existencia sensible y, por tanto, el estar inmediato del ente natural; su *modo de existencia* en cuanto *estar*. Por tal motivo ellas mismas no son un contenido, sino más bien la forma de aparición objetiva del contenido. Ambas formas son comprendidas como un “continuo” en el que todo está separado, pero no son simplemente equivalentes: el espacio es comprendido en este contexto como la “universalidad abstracta del ser-fuera-de-sí (*Außersichsein*)” en la que cada determinación-aquí se encuentra “una-junto-a-otra” (*Nebeneinander*) de manera continua y fija, motivo por el cual es una exterioridad “pasiva”, por decirlo de algún modo. Por el

---

<sup>732</sup> Este punto se conecta con lo expuesto en NTr: 66, donde tiempo y espacio fueron determinados como “abstracciones supremas de la finitud”.

<sup>733</sup> Hemos subrayado más arriba el pasaje en el que Hegel sostiene que la filosofía comprende lo no-esencial sólo en cuanto que es esencial. Pues bien, ahora debemos comprender lo no-esencial en su no-esencialidad.

<sup>734</sup> Para la diferencia y la relación entre “vida”, “sustancia” y “naturaleza”, vid. K. Düsing, ‘Die Idee des Lebens in Hegels Logik’, en op. cit. (1986), pp. 276–89..

lado de la “actividad”, en cambio, el tiempo es la *negación para sí* de las determinaciones de esta misma universalidad, y por ello niega la *quietud de los momentos espaciales* y es *devenir intuido o negatividad exterior y exteriorizante: sucesión* de instantes-ahora.<sup>735</sup> En términos más claros, el punto a destacar consiste en que, en el interior de la naturaleza, la diversidad del ente se encuentra dispersa en el tiempo y en el espacio, motivo por el que la multiplicidad de relaciones a las cuales da *lugar* el *movimiento*<sup>736</sup> son, en su exterioridad, o bien absolutamente contingentes (puede pasar cualquier cosa, digamos), o bien ciegamente necesarias (la piedra cae una y otra vez, luego, ella *debe* caer).

Ahora bien, por el lado de la contingencia no se trata simplemente de que ésta suceda *en* la exterioridad del tiempo y el espacio, sino que son estas propias formas puras de la sensibilidad aquello en virtud de lo cual el ente aparece cubierto de exterioridad (el contenido único aparece como una multiplicidad de elementos aislados e indiferentes) y *por eso* es que en lo sensible *debe haber necesariamente contingencia*, siendo pues *irreductible* en la naturaleza, así como también en todo aquello que tiene un comportamiento natural. De otra manera: no es que se encuentren relaciones contingentes en el interior del tiempo y el espacio, sino que el ente mismo, en la medida en que aparece en el tiempo y el espacio es contingente en sí mismo, o al menos tiene una *base irreductible de contingencia*. Mas *a partir de este trasfondo contingente* harán su entrada aspectos necesarios en la naturaleza, lo cual requiere, al menos, dos cosas interconectadas: i) un proceso de generalización que abstraiga parte de los aspectos singulares de cada ente (i.e. que suspenda en mayor o menor medida el carácter contingente de *cada* ente) y ii) un cambio en el modo en que el contenido único aparece, de manera que el movimiento de los entes en el tiempo y en el espacio va siendo considerado de acuerdo a *leyes y representaciones* (y más profundamente *pensamientos*). Como ya sabemos, Hegel cifrará en este proceso la irrupción paulatina del concepto en la naturaleza, proceso que avanzará hacia el fin de lo natural o su muerte, que es el nacimiento del espíritu.

---

<sup>735</sup> Podemos comprender en estos mismos términos un panorama mucho más complejo pues involucra ya la aparición del espíritu en culturas e individuos concretos, pero sin por eso dejar de referirse al lado *natural* de esta aparición. en Diff Hegel se refiere a los sistemas de la filosofía como formas de aparición y finitización de la razón que es una y la misma en toda época. Pero junto a la aparición de la razón en el tiempo, el suabo menciona la aparición de la razón en el espacio, e.d., la dimensión histórica de la filosofía se encuentra, al menos, acompañada de un desarrollo geográfico. Es más, allí tiempo y espacio son señalados como las formas de la contingencia (*Zufälligkeit*) de lo racional entendido como una totalidad objetiva (Diff, GW 4: 14), el cuándo y dónde que, junto con “proveerle” un estar, lo encubren y dispersan en una multiplicidad empírica de situaciones, individuos, épocas, lugares, etc. Pero, para nosotros, lo principal de este pasaje es atender a la distinción que se hace entre tiempo y espacio: mientras que la contingencia en la forma temporal es considerada como un “avanzar en el tiempo”, la contingencia en la forma espacial se considera, más bien, como una “yuxtaposición [*Nebenander*] en el espacio”. Para las posibilidades que este enfoque abre para una interpretación de la filosofía hegeliana desde una perspectiva intercultural, vid. H. Kimmerle, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel interkulturell gelesen* (Nordhausen: Traugott Bautz, 2005), pp. 23–39.

<sup>736</sup> En términos muy simplificados, aunque operativos para nosotros, podríamos decir que la acción del tiempo en el espacio da *lugar* al *movimiento* concreto del ente, como cuando decimos que “la flor no resiste el paso de tiempo”. Con ello acontece un paso de la idealidad de las formas puras de la intuición a la realidad de la mutación del ente en concreto.



### 1.3. Tiempo y experiencia de la finitud

Después de esta exploración sucinta de definiciones pertenecientes a la filosofía de la naturaleza debemos volver a nuestro asunto. ¿Cómo se conectan estas definiciones con lo que veníamos exponiendo? Para responder esta pregunta debemos integrar nuevamente al “conocer proveniente de la vida”, así como también al concepto mismo de “vida” en cuanto “esencia infinita” de aquello que, abstractamente considerado, es “naturaleza”. Partamos por lo segundo.

#### 1.3.1. El tiempo y el espacio como formas del parecer de la esencia infinita de la vida

En el pasaje anteriormente citado, donde se consideró a la vida como esencia e infinitud, el suabo establece expresamente que la vida en tanto esencia es “la esencia simple del tiempo que en su igualdad consigo mismo tiene la sólida figura del espacio”. Podemos comprender el pasaje desde dos perspectivas que son muy importantes para el paso que buscamos dar en la argumentación.

i) En primer lugar ensayamos una perspectiva general (más precisamente: lógica) para comprender la operación enunciada. La vida en cuanto *esencia* es lo interior de lo que aparece (más precisamente: parece), pero al mismo tiempo también es *reflexión en sí*: la autosubsistencia del poner y quitar lo puesto, que se mantiene *simplemente* en su movimiento. Decir que la vida es movimiento *simple* que se pone en sus configuraciones y que él mismo las disuelve, quiere decir que la esencia, lo interior, es *inmediatamente mediación de sí misma* (*se refiere a sí*) al parecer en el ser-otro o en sus configuración determinada (y ella parece *disolviéndola*, i.e. *poniendo otra*). Pero ¿qué es desde aquí este “ser-otro” o la “configuración”? Es precisamente aquello que *se encuentra fuera de esta interioridad* (lo que no tiene referencia a la esencia), al menos en *apariencia*: es lo negativo de la esencia o aquello que *parece ser un ente autosubsistente en sí mismo*: lo finito se fija y aísla en la medida en que “*resiste*” la negatividad de la esencia. Esto no es otra cosa que *el estar*: aquello que tiene el modo de ser de lo *óntico* en su inmediatez. Por tanto, la esencia se refiere a sí misma en la posición-disolución de lo óntico y esto es algo que escapa a lo óntico en su aislamiento y en su subsistencia finita, precisamente porque lo óntico es una especie de “olvido” de la operación de la esencia (recordemos lo dicho sobre la apariencia en lo sensible), un desconocimiento de su referencia a lo interior (su mediación), y por esto el estar se define por la contraposición, la exterioridad y el aislamiento no sólo frente a la esencia, sino también, y principalmente, frente a otra determinación presente en el mismo estar.

Ahora bien, esto nos instala en dos planos diferenciados de *lo mismo*: aquél que mira *el estar desde la esencia*, y aquél que mira *el estar desde el estar*, olvidando su conexión con la esencia. Es el segundo de estos planos el que nos interesa en este instante, con lo cual pasamos a la segunda perspectiva desde la que ensayamos comprender el pasaje seleccionado.

ii) La vida en cuanto esencia se pone en el *estar*, con lo cual, si nos quedamos en el lado del mero estar, acontece una suerte de *olvido* de la actividad de la esencia por el cual el ente queda, en su estar, presupuesto como algo que tiene subsistencia en su inmediatez. Es precisamente éste el lado en que la vida es *la esencia simple del tiempo cuya figura sólida es el espacio*, pues desde este lado inesencial la esencia parece *para perderse*, de modo que el ente queda en el *interior* de un mundo marcado por la exterioridad y la apariencia en el sentido preciso que hemos comprendido a la *naturaleza* como una totalidad sustancial: la *exteriorización de la idea* o *enajenación del espíritu*. Desde aquí el *estar cae dentro del tiempo y del espacio*, siendo estas formas puras lo determinante para el contenido único que aparece en ellas. Aquí, el concepto está dormido e impotente, pero despertará paulatinamente de su sueño...

Pues bien, cabría exigir que esta conexión fuera verificada, lo cual nos traslada al capítulo sobre el Saber Absoluto. En efecto, allí el filósofo sostiene que la naturaleza es el “devenir [o llegar a ser] viviente inmediato” del espíritu, es “espíritu exteriorizado”, el cual “en su *estar* [agr. cur.] no es sino esta exteriorización eterna de su *subsistir* [la autosubsistencia o autonomía de la esencia] y el movimiento que produce el *sujeto*” (Phä, GW 9: 433; trad. 919). Cabe preguntarse de qué modo sucede esta exteriorización concretamente, pues ya hemos visto que tiempo y espacio se diferencian a pesar de ser ambas formas puras de lo sensible. Al respecto Hegel agrega algo clave (Phä, GW 9: 433; trad. 919): el concepto, aquello que la vida en cuanto esencia sólo se exhibe inmediateamente, se exterioriza en lo negativo de sí mismo (en la aparición sensible de su contenido), y “esta negatividad que-es-en-sí de este yo [del concepto en tanto espíritu]” es su *sustancia* considerada como *extensión*, i.e. su espacio (objetividad abstracta, intuita). Junto con esto se encuentra lo negativo de este *en sí espacial sólido*, a saber, el *tiempo*: “la exteriorización de la exteriorización [del espacio]”, que Hegel ya considera como *la negatividad del concepto* y como *esencia* (subjetividad abstracta, intuita), pues es la negación del espacio (la negación de la negación del espíritu), el cual posee la fijación del ser. Por tanto, la esencia se pone en el *estar inconscientemente* [*bewußtlos*] como tiempo y espacio de un modo doble: como *ser* es extensión o espacio, mientras que como *concepto* es la negación de este ser: tiempo.<sup>737</sup> Como se aprecia, desde este lado es el tiempo aquello que más se ajusta a la naturaleza

---

<sup>737</sup> Hegel mantiene esta idea e incluso la expresa de un modo más claro en Enz §258: “Si estas determinaciones [subjetividad, objetividad] fueran aplicadas al espacio y el tiempo, entonces aquél sería la objetividad abstracta, en

del sí mismo, mientras que el espacio parece una suerte de detención y fijación de la negatividad del tiempo mismo.

Ahora bien, de acuerdo con lo señalado, tiempo y espacio podrían ser considerados, en términos generales, como la reflexión de la esencia desde el lado del estar, i.e. desde el lado de lo inesencial de la esencia, i.e. aquello que, de su movimiento infinito, pertenece a la *contingencia*. De este modo, lo que para una consideración esencial o de acuerdo con la forma del concepto aparece como esencialmente conectado, en el estar inmediato de la vida se encuentra desconectado e inmerso en relaciones exteriores. Es precisamente eso lo que diferencia a la vida —el todo tal como es de un modo inmediato— del espíritu autoconsciente, de la vida que se ha conocido a sí misma hasta saberse como esencia y actividad de autodeterminación.

Como sabemos, el tránsito de la vida al espíritu tiene lugar sólo con la *incorporación del conocer finito*, el cual observa la naturaleza y la transforma, la espiritualiza, hasta llegar a ser él mismo espíritu, que luego adquirirá, en sus formas cognitivas más altas, el saber de sí mismo en cuanto espíritu, realizando así el *telos inmanente de la vida*. Como este punto ya ha sido abordado no nos detendremos en su explicación sino que nos concentraremos en ver cómo se inscribe dentro del problema de la relación entre tiempo y concepto. Naturalmente, para ello deberemos incorporar el otro de los elementos suspendidos, a saber, el conocer proveniente de la vida; o, en otras palabras, debemos volver a la *experiencia de la conciencia*.

### 1.3.2. La conciencia ante la “furia de la desaparición”

Comencemos con la siguiente constatación: decíamos que la vida en cuanto esencia infinita o reflexión en sí aparece en el estar, pero ella misma queda oculta para el ente (ser viviente), el cual, por este motivo, queda nuevamente cubierto por el modo de ser de la inmediatez aunque, no obstante, sea posible reconocer (“para nosotros”) su pertenencia al todo genérico (*Gattung*) de la vida y, en un nivel instintivo, la apetencia “organice” negativamente el proceso vital.<sup>738</sup> En otras palabras: la esencia se pone como tiempo y espacio *dentro de los cuales el ente es*, y con ello su actividad queda encubierta. Pues bien, si la esencia se oculta ¿dónde queda? Naturalmente, no se trata simplemente de que ella desaparezca pues siempre está en lo patente; antes bien, se trata de que, en cuanto

---

cambio ésta sería la subjetividad abstracta. El tiempo es el mismo principio en tanto yo=yo de la pura autoconsciencia; pero es eso mismo, el concepto simple, aún en su completa exterioridad y abstracción”. Al respecto, vid. F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit. 544.

<sup>738</sup> vid. O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, op. cit., pp. 244-246.

reflexión, ella sale de su inmediatez y es consciente de sí, para lo cual se escinde en una *reflexión finita*, exterior y autoconsciente, *enfrentada a la sustancia*. De esta manera, el momento del parecer (en sí) se contrapone al momento de la reflexión (el ser para sí), de lo cual resulta un mundo tal como es *para la conciencia* que tiene la *certeza* de sí misma como la esencia de lo real y por eso quiere asimilarlo (partiendo de la forma más rudimentaria: devorárselo a pedazos). Tal es la contraposición entre conciencia y autoconsciencia que Hegel menciona a menudo en Phä. En tal sentido, podemos sostener que es en esa contraposición donde Hegel ve la *posibilidad* de que la propia vida se desarrolle y forme hasta la autoconsciencia del espíritu, pues con ello la reflexión se ha liberado de la *inmediatez* que exhibe en la vida. Por este motivo —y con esto avanzamos directamente al asunto—, el filósofo sostiene que el *factum* de la conciencia no es simplemente una aparición de la vida, sino que es una aparición de la vida *en cuanto espíritu*, i.e. en una forma más alta de desarrollo pues no sólo *intuye* sino que también puede *representarse y pensar* lo intuido, con lo cual ella misma, en su experiencia, es la encargada de transformar paulatinamente a la sustancia, de manera que revele su condición de sujeto.

Ahora bien, pese a lo anterior, la conciencia no es, en su aparición, espíritu libre y absoluto, y ello nos señala ya el sentido de su formación a través de la experiencia. Hegel define la conciencia como el “estar inmediato del espíritu” (Phä, GW 9: 29; trad. 95), lo cual indica que tal inmediatez debe ser desarrollada en el siguiente sentido: si la esencia o reflexión debe escindirse de la vida para alcanzar autosubistencia (libertad) y saber de sí como algo distinto al modo de ser del ente natural, en la misma medida ella debe volver a la vida misma, o más bien incorporarla dentro de sí en cuanto actividad de la autoconsciencia. Este camino no es sino la experiencia de la conciencia, cuyo análisis ya hemos realizado. Lo que interesa ahora es vislumbrar en qué sentido hablamos de “estar inmediato del espíritu” y además qué relación tiene esto con el problema del tiempo.

Pues bien, comencemos por subrayar algo evidenciado en la propia frase: no se trata de un estar inmediato cualquiera, sino del estar *del espíritu*, lo que nos indica que es el modo en que el espíritu aparece en su finitud o, de otro modo, el modo en que la interioridad del espíritu se exterioriza en la sustancia, se da su propia figura o configuración (Phä, GW 9: 30; trad., 97). Pero esta exteriorización, en la medida en que es ya “del *espíritu*”, no es simplemente la naturaleza o la sustancia, sino aquello que se le contrapone y para lo cual la sustancia es algo. Precisamente esto es la conciencia o el conocer finito: una interioridad que se diferencia de aquello frente a lo cual se encuentra y que se le aparece como algo extraño. Por tanto, el *estar inmediato del espíritu es ya una forma de mediación*, pues la *figura de la conciencia* comporta los “momentos del saber y de la objetualidad (*Gegenständlichkeit*) negativa al saber”, o sea, del mundo interior y exterior de la

conciencia o de lo intuitivo por ella en el tiempo y las representaciones y pensamientos que se hace de aquello que intuye. Pero ¿en qué sentido puedo entonces hablarse de inmediatez? Considerando lo expuesto hasta el momento, la respuesta es clara: el espíritu, en su finitud y estar inmediato, se halla *enajenado en el en sí que tiene por objeto*, lo cual implica, al menos, dos cosas: i) que, tal como hemos señalado anteriormente, su conocer tiene la *determinidad general de la sustancia* (la forma de lo *empírico*), a la que tiene por criterio pues se halla frente a algo inmediata y contingentemente dado en el tiempo y el espacio, presuponiendo que ese algo es lo verdadero; y ii) que el conocer se encuentra en el *interior* del mundo, del estar en general, aun cuando, en cuanto autoconciencia, se distinga de él.

Por ambos motivos, es la *intuición*, i.e. el tiempo y el espacio, la forma en la que su contenido, el en sí, le parece. Como advertimos ya, esta forma es conservada en la interioridad de la conciencia como *sucesión* y *exterioridad* de sus representaciones. Éstas conservan, por tanto, la determinidad, propia de estar, de la *intuición sensible del tiempo* y además pertenecen a individuos bajo el primado de “lo mío”. La idea es importante, pues quiere decir que el conocer finito se encuentra, en su experiencia, *sometido a que las cosas se le den tal como “el tiempo presenta el estar en sus momentos”*, es decir, bajo la determinidad general de la exterioridad, la sucesión y la *contingencia*. Esto equivale a decir lo siguiente: “estar inmediato del espíritu” significa *aparición del espíritu en el interior del tiempo*, como *conocer intratempóreo*.

En este mismo sentido hemos afirmado que la conciencia recorre su experiencia “a tientas”: ella debe esperar que llegue el tiempo en el que haya recorrido ya, de un modo empírico, “la extensión del mundo sensible” (Phä, GW 9: 104; trad. 247). Este tiempo sería aquel en que las condiciones para poder pensar al contenido absoluto como concepto se encuentran dadas; en tal medida, la *historia* de su formación consiste en este “paso por el tiempo” (por su mundo) en el cual el conocer va interiorizando paulatinamente a la sustancia hasta saberse a sí mismo en ella. Como vimos a propósito del “sistema de configuraciones de la conciencia”, esto no es sino el paso de las formas sensibles del conocer hasta la conceptual, cuyo término medio viene constituido por la *representación*, la cual incorpora los momentos de la interioridad “para la conciencia” y su referencia a lo “en sí” (lo intuitivo asumido en la representación). Dentro del camino hacia el conocimiento en su elemento propio, el concepto aparece desdoblado en la relación de la conciencia y la sustancia; esto es algo propio del método entendido *fenomenológicamente*. A favor de esto se encuentra el hecho de que Hegel denomina la ciencia de la experiencia de la conciencia también como “sistema de la experiencia del espíritu”, el verdadero *órgano* de éste por cuanto conecta el concepto puro con la intuición sensible, constituyendo así la tematización del conocer en el estar, en la historia de su

formación o “mundanidad de la conciencia”: “considerado como lo primero, el estar del espíritu no es otra cosa que lo inmediato o el inicio, [...] el *elemento del estar inmediato* es por tanto la determinación a través de la cual esta parte de la ciencia se diferencia de las otras” (Phä, GW 9: 29; trad. 95).

Antes de concluir este punto debemos referirnos, al menos para dejar planteado el sentido del problema, a la definición del tiempo ofrecida por Hegel en el contexto del Saber Absoluto: “El *tiempo* es el *concepto* mismo que *esta-ahí*” (Phä, GW 9: 429; trad. 911), i.e. el tiempo es el *estar* del *concepto*. En principio, podemos abordar el asunto continuando un enfoque ya abierto en la argumentación, a saber, el que la esencia se ponga en el estar como tiempo. Sin embargo, esto dejaría de lado el aspecto tal vez más profundo y más propio del modo en que Hegel plantea el problema, a saber, el hecho que el estar del espíritu sea una *relación*: la conciencia y el objeto, el conocer y la sustancia. Por este motivo, debemos esforzarnos por *pensar la relación de tiempo y concepto como relación entre conocer intratempóreo y el espíritu o la esencia*, a lo cual llegaremos en el tercer paso del presente capítulo. Mas es posible otorgar una primera clave al respecto, que se encuentra directamente relacionada con lo que se ha venido señalando: la esencia parece bajo la forma general del tiempo en la medida en que su reflexión queda “oculta” para la reflexión *exterior* del conocer finito o, de otra forma, en la medida en que se pone como oposición de la conciencia. Desde este punto de vista, lo que se da allí es precisamente la distancia entre concepto y ser, y tal distancia es lo que podemos entender como *tiempo*. La existencia de tal distancia, el no acabamiento o la no compleción del tiempo, implica que la conciencia se hace *representaciones* de lo *en sí*, con lo cual es un saber que aún acontece *como tiempo*, o que, al menos, se encuentra determinado por su dependencia de circunstancias contingentes (p.e. que haya sido el individuo Hegel y no Descartes a quién se le ocurrió plantear el problema en estos términos) y la conservación de las huellas de la intuición empírica en su saber representativo (p.ej. que el saber de un individuo se contrapone al del otro, vale decir: es un saber afectado de exterioridad).

Pues bien, la experiencia que la conciencia tiene *en el tiempo* es la experiencia de la “furia del desaparecer”<sup>739</sup> de todo cuanto es para ella, furia que la conciencia intuye como algo exterior, algo que aniquila cada una de sus certezas (de las opiniones fundadas en la libertad de su raciocinio), desbordando trágicamente a cada una de sus figuras y, en la misma medida, a ella misma, que se constituye como una conciencia del desaparecer, como *experiencia ontológico-existencial de la finitud*. Mas sabemos ya que esta “furia” no es sino *ella misma* pues es su reflexión la que pone,

---

<sup>739</sup> Para esta idea, vid. A. Luckner, *Genealogie der Zeit. Zu Herkunft und Umfang eines Rätsels dargestellt an Hegels Phänomenologie des Geistes* (Berlin: Akademie Verlag, 1994), p. 96ss.



presupone, y contrapone al objeto que parece. En tal sentido, la conciencia en este nivel no alcanza aún la libertad del concepto o la actividad pura del sí mismo universal que queda plasmada en la exposición científica de la lógica o, lo que es lo mismo decir, la reflexión que el propio contenido se da a sí mismo. De esta manera, el sentido que para nosotros tiene ahora la asunción del conocer finito es el de una revelación de la *negatividad exteriormente intuida* como la *negatividad esencial del concepto*: mientras que aquella primera negatividad, el tiempo, es un movimiento contingente que separa su contenido (en sí), la segunda negatividad corresponde al plano de la ciencia o saber, cuyo movimiento no sólo es negativo sino que conecta las determinaciones inmanentes del contenido absoluto mismo, considerándolas como actividad de la autoconciencia (para sí).

Ahora bien, como se dijo, llegar al punto en el que el concepto aparece en cuanto tal para el conocer, irrumpiendo así en el tiempo para revelarse como *poder* frente a él (volveremos sobre esto), requiere haber atravesado y plenificado el tiempo mismo, entendido como el propio mundo finito del espíritu. Sólo a partir de esta consumación de la experiencia de la conciencia es que el cúmulo de representaciones de la conciencia pueden ser reconocidas y tematizadas como pensamientos objetivos, con lo cual se abandona su propia forma representacional. Aproximémonos a este movimiento de plenificación, que corresponde a las formas de captación del todo que, asumiendo la fragmentación de lo empírico, siguen estando en el tiempo.

## **2. La función estructural de la religión: la consumación del espíritu del mundo o la plenificación en el tiempo del contenido espiritual**

Si en el punto anterior nos aproximamos a la intuición *empírica del todo*, corresponde aproximarnos ahora a otra forma de su captación inmediata, cuya característica consiste, precisamente, en no ser empírica por cuanto constituye su aprehensión inmediata en tanto *totalidad unificada*. En el contexto de la formación del conocer, esto sólo acontece en la esfera inaugurada por la Religión: “sólo en el tránsito del capítulo del espíritu al de la religión se hace en general posible que el espíritu se intuya como un todo en el tiempo, mientras que, en cierto sentido, hasta aquí él había aparecido sólo en siluetas”.<sup>740</sup> Por este motivo, deberemos aproximarnos a la función estructural de esta sección, a fin de desentrañar qué relación guarda con el problema específico de la relación tiempo-concepto. En cuanto momento del espíritu, la Religión prepara la asunción del tiempo en el marco de la formación

---

<sup>740</sup> L. M. De la Maza, *Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels 'Phänomenologie des Geistes'* (Bonn: Bouvier, 1998), p. 158.

del saber o de la experiencia de la conciencia, pero, como se sabe, su elemento es el de la representación, no el del concepto. En tal respecto, Hegel sostiene en el *Systementwürfe III*<sup>741</sup> que “*la religión absoluta* [i.e. la culminación del movimiento inmanente de la Religión] *es lo profundo* que sale a la luz del día —esta profundidad es el yo, es el concepto, el poder absoluto puro” (GW 8: 281; trad. 228).<sup>742</sup> Desde aquí nos preguntamos cómo se conecta la representación religiosa con la *intuición del todo*, así como con *su concepto*.<sup>743</sup> Para llevar a cabo esta tarea no nos adentraremos en el movimiento de cada una de las figuras de la sección, sino que nos concentraremos en la función que ésta tiene en la organización sistemática del texto, así como también en cómo esta función se relaciona con el sentido general de su movimiento figurativo interno.

En el Saber Absoluto, Hegel señala que “*en el tiempo* [agr. cursiva], el contenido de la religión profiere antes que la ciencia aquello que el *espíritu es*” (Phä, GW 9: 757; trad. 912), pues, tal como tuvimos la ocasión de ver a propósito de un texto temprano como el *Fragmento de Sistema*, en la esfera religiosa el ser humano (mejor dicho, los pueblos históricos) establecen una conexión *representativa* con el *todo* de la sustancia o, más bien, ésta es la captación representativa de la sustancia como el *todo*. Esta sustancia, al cabo del devenir del contenido de la religión, revelará *en* la autoconciencia su carácter espiritual y con ello su condición de sujeto absoluto autoconsciente. Debido a esto, la religión es, por una parte, el final del desarrollo de la experiencia de la conciencia *en el mundo*, e.d. del conocer proveniente de la sustancia o, en el mismo sentido, es la culminación del movimiento iniciado en la autoconciencia con la vida: el conocer que ha recorrido la totalidad de los momentos del todo, de modo que puede reconocerse como autoconciencia del espíritu. Pero, por otra parte, es un nuevo *comienzo* dentro del proceso fenomenológico ya que, como se dijo, es la primera forma en que la conciencia accede al *saber acerca de sí del espíritu como sustancia absoluta y espíritu*, vale decir, el todo se presenta ante la conciencia *en cuanto tal*. Mas debido a que la

---

<sup>741</sup> Vid. J.M. Ripalda, *Comentario*, op. cit. 84ss.

<sup>742</sup> Si nos orientamos por aquello que hemos denominado “esquema lógico de la formación del conocer” (GW 8: 286; trad.: 232) la Religión corresponde a la primera de las dos formas del “saber del espíritu acerca de sí”, la otra, naturalmente, es la filosofía, que traspone la representación religiosa a la forma del concepto. De igual modo, la meta de la *Fenomenología* es precisamente la figura de la ciencia en cuanto revelación de la profundidad del espíritu, la manifestación del concepto, primero, en la exposición lógica y, luego, en el sistema científico: “La meta de la secuencia de figuras [que constituyen el reino mundano del espíritu] es la revelación de la profundidad y ésta es el *concepto absoluto*” (Phä GW 9: 433; trad. 921).

<sup>743</sup> Cabe apuntar que ya “im Jenaer Systementwurf von 1805/06 thematisiert Hegel zum ersten Mal die Unterscheidung von Kunst, Religion und Wissenschaft aufgrund der verschiedenen Erkenntnisweisen des sich wissenden Geistes, der sich in Anschauung, Vorstellung und Begriff realisiert, In dieser Reihenfolge bilden die Erkenntnisweisen einer teleologisch fortschreitenden Geschichte als ein zusammenhängendes, sich differenzierendes Ganzes, das für sich selbst immer durchsichtiger wird”. L.M. De la Maza, *ibíd*, p. 152. Desde esta perspectiva, resulta sistemáticamente complicado el que Hegel no haya diferenciado arte y religión en Phä —lo que sí realiza en Enz—, pues esta diferenciación hubiese sido más coherente con la diferencia entre modos de conocimiento operativa en el texto, aunque esta vez aplicada al objeto del espíritu absoluto.

autoconsciencia es *finita* su captación del todo es aún parcial (por el lado del objeto aparece el todo, pero la captación del sujeto sigue siendo limitada) y en ese sentido es que se trata de una captación representativa. Por este motivo, la religión debe aún desarrollarse según sus momentos: debe ir de la sustancia divina al sujeto, de modo que *el objeto absoluto de la conciencia religiosa se unifique con el conocer*.<sup>744</sup>

En la Religión, lo absoluto, el espíritu, se le *aparece* al conocer finito una vez que éste asciende por sí mismo hasta ello; mientras que, al fin de su desarrollo, exhibirá que *la posibilidad* del saber absoluto se encuentra *presente en el tiempo*, en la *historia*. Tal posibilidad, en la medida en que aún conserva la forma religiosa, está presente, precisamente, como conocer *proveniente* del tiempo. Esto quiere decir que el conocer aún depende de cierta inmediatez intuita y por ello conserva algo de ella: el carácter finito de la representación. En tal sentido, la diferencia entre la ciencia y la religión no radicaría en el contenido de cada una, pues ambas comprenden, como su objeto, la totalidad de la sustancia como espíritu, sino en la forma de captación de ésta: mientras que la ciencia capta el contenido y el movimiento del espíritu como concepto (y entonces la conciencia que capta y el objeto son un mismo movimiento), la religión conserva una forma cognitiva propia del conocer finito, precisamente aquella que, según hemos visto, la filosofía debe traducir a su elemento. De acuerdo con esto, diremos que la religión se *relaciona explícitamente* con aquello que ya no está *dentro* del tiempo (no tiene el modo de ser del objeto empírico) porque en ella se encuentra asumida la *totalidad de la sustancia* (decíamos que a través de las figuras singulares de la conciencia se ha “escalado” hasta el todo, se ha ganado una *representación del todo de la sustancia*), pero lo hace aún de un modo temporal, con recursos y figuras tomados del estar y la forma de conocer que le es propia. Por este motivo, ella no “acaba” con el tiempo, ni con el conocer finito, aun cuando la naturaleza de su objeto ya lo “trasciende”: la religión deberá consumarse aún en su propio tiempo y elemento (la representación), en la *historia de lo sagrado*<sup>745</sup>, “ensanchar” el lado de la autoconsciencia limitada. Mas, a diferencia de los momentos anteriores del espíritu, ahora lo hará con la conciencia de estar captando, *como objeto* (i.e. como aquello que le llega de la experiencia), *la esencia absoluta* pues la religión es la *conciencia del espíritu que se unificará con su autoconsciencia absoluta*. Tal es el

---

<sup>744</sup> Duque señala esta idea de la siguiente forma: “En realidad debiera considerarse a este punto de inflexión como una «segunda parte» de la *Fenomenología*, contrapuesta a un primer bloque (como si dijéramos: antes hemos asistido a un verdadero *intinerarium mentis ad Deum*; ahora se trata de considerar las «figuras» en las que «Dios» —en lenguaje figurado; técnicamente: la «autoconsciencia absoluta»— se presenta a la conciencia hasta coincidir con ella en la figura *teándrica* del Cristo). En términos representativos: el «ascenso» del hombre (y a su través, del mundo por él conscientemente sabido) a lo divino se torna ahora en «descenso» de lo divino al mundo (y a su través, al hombre que acaba de saberlo como *su mundo*)” (F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit., p. 524).

<sup>745</sup> Cfr. F. Duque, *ibíd.*, p. 523.

último paso antes del ingreso en *lo otro del tiempo*, de la traslación de la sustancia y los productos del conocer finito a la reflexión inmanente del sí mismo.

Debemos ver a continuación cómo esto acontece en la argumentación hegeliana, para lo cual nos aproximaremos al planteamiento de la sección Religión.

## 2.1. La contraposición entre la esfera religiosa y la realidad efectiva libre

En primer lugar debemos aclarar la *limitación* de la religión, i.e. en qué sentido ella requiere ser desarrollada aún dentro de su elemento, en su propia *historia*, lo que guarda relación con el carácter representacional de su captación de lo absoluto. Pues bien, la religión es *un* aspecto particular de la vida humana en el cual acontece una relación con lo *sagrado*; en tal sentido, ella es *captación del todo* pero en una esfera delimitada. El sentido que le hemos dado a esta forma no empírica de intuición (i.e. de *datitud* inmediata de la experiencia) guarda relación con esto: la conciencia intuye un objeto en el que parece inmediatamente el todo, pese a que su modo de conocer sigue siendo representativo y, por tanto, adecuado sólo a lo empírico. Desde esta perspectiva, la religión sería una suerte de experiencia límite mediante la que el conocer capta, en una especie de espejo ideal (en Marx: ideología), un contenido para el que su forma de conocer es insuficiente, de manera que sigue siendo necesario un desarrollo temporal, que acompaña (tal como la historia de la filosofía) el devenir objetivo de los estados en el tiempo (vid. GW 8 277s.; trad. 226). Tal insuficiencia se expresa en el hecho de que la esfera religiosa se mantiene en *contraposición* a otros aspectos de la vida que Hegel denominará, en un sentido amplio, “realidad efectiva libre”, lo cual entendemos como la experiencia mundana de la conciencia en su mundo que cae *fuera* de la religión. Por lo tanto, ésta última “aparece como *una parte* de la existencia”, en la cual es *representada* la identidad de lo finito e infinito (la aparición *concreta*, que está-ahí, de lo divino), i.e. “el espíritu universal que contiene la esencia de sí y la efectividad dentro de sí”. Así, la religión presenta a la *conciencia* la autoconsciencia del espíritu (la identidad de lo absoluto y aquello concreto que lo representa), en una “porción” limitada de su experiencia, con lo cual la conciencia no logra identificarse por completo con la autoconsciencia del espíritu que es representada en la esfera religiosa. De otra forma: en ella el vínculo con lo divino es reservado tan sólo para un punto específico, el sagrado, de la vida, no se expande a la totalidad de lo óntico, con lo cual la conciencia entra en una contraposición entre ese punto específico y su experiencia mundana restante.

Pues bien, en esa misma medida, la conciencia religiosa se encuentra dentro de la oposición de la conciencia y su “representación no tiene aún la forma libre del ser-otro”, i.e. el poder especulativo de la religión no se expande al resto de la realidad efectiva del mundo, siendo así un saber de la *conciencia* que no se identifica con la objetividad en cuanto tal, con su mundo efectivo. En tal sentido, Hegel llama a la religión un “vestido” de lo verdadero (pone la autoconsciencia absoluta como un objeto exterior al conocer, que es *la* autoconsciencia), el cual cubre aún su existencia libre, impidiéndole “saltar” al estar en cuanto tal. Así, se ofrece para nosotros la siguiente contraposición: i) de un lado se encuentra el mundo efectivo de la conciencia, que Hegel vincula con *el espíritu en su mundo* (Phä, GW 9: 365; trad. 781), con el estar de la conciencia en su experiencia; en cuanto tal, este lado del mundo aparece sin el “vestido” de la representación divinizante. ii) De otro lado se encuentra el segmento de la realidad que ha sido *espiritualizado* por la acción de la religión o, más exactamente, de las *religiones* históricas: la unidad representada de la *esencia absoluta* y la *aparición* en la que acontece el espíritu que sabe de sí en cuanto tal. En cuanto representación, este lado se mantiene contrapuesto a la realidad efectiva del mundo<sup>746</sup>, pues, como dijimos, cada religión espiritualiza tan sólo un segmento de la esfera total de la efectividad del espíritu.

Si se atiende, lo anterior implica necesariamente otra cosa: si la religión es captación del todo, pero en una esfera limitada, entonces, en su aparición histórica, cada religión vincula el todo con un segmento determinado de la realidad efectiva, excluyendo al resto al modo de la representación, lo que no quiere decir sino que cada religión tiene *su propia representación de lo divino* (lo representa a *su* manera, en el sentido que hemos expuesto de “lo mío”), mientras que *el modo* de esta representación, así como el segmento particular de la realidad efectiva que cada religión *vincule* con el todo, depende de circunstancias *contingentes* acontecidas en la historia, lo que no obsta para considerar que una religión representa de mejor modo que otra la naturaleza del espíritu absoluto,

---

<sup>746</sup> Para ilustrar esta idea podemos imaginar la siguiente situación: en la vida cotidiana, el individuo vive en el mundo de acuerdo a lo que se entiende más o menos como el “sentido común”, a la habitualidad de la conciencia. Sin embargo, en la esfera reducida de su comunidad religiosa, y más específicamente, de su *experiencia* religiosa, acontece un modo diferente de captación de lo verdadero, vinculado directamente con el objeto, relato, culto etc. que, según su confesión, representa lo divino. Sin embargo, fuera de esa esfera, tal captación desaparece debido a que la acción espiritualizadora de la religión se concentra en un solo segmento de su experiencia y, aún más, en determinados y limitados objetos o situaciones que se reconocen, *según el credo* (según algo que acontece en la contingencia de la historia), como sagradas. Fuera de este ámbito de acción, la experiencia mundana se conserva tal como es, y el velo divino no alcanza a cubrir la carcasa dura de lo cotidiano. Precisamente contra esta tendencia es que emerge el principio protestante.

precisamente en la medida en que el espíritu se va manifestando en el tiempo cada vez más radicalmente, i.e. cada vez conforme a su *interioridad reflexiva*.<sup>747</sup>

Puestas así las cosas, la religión tendría por contenido al espíritu escindido en ambos extremos: la conciencia y la autoconciencia del espíritu absoluto. La tarea a desarrollar consistiría en la *expansión* del poder espiritualizador de la representación religiosa, de manera tal que ésta abarque la *totalidad del mundo del espíritu*, lo cual quiere propiamente decir:

“No sólo que la realidad efectiva del espíritu quede englobada por la religión, sino, a la inversa, que él llegue a ser efectivamente a sus propios ojos, como espíritu consciente de sí como espíritu, y *objeto de su propia conciencia*” (Phä, GW 9: 365; trad. 781).

Como se aprecia, el movimiento afecta a los dos extremos: mientras que el mundo efectivo de la conciencia se espiritualiza, la religión misma se expande a la totalidad del estar del espíritu. De este modo, el objeto de la conciencia religiosa ofrecerá en su movimiento inmanente la identidad de la conciencia y la autoconciencia del espíritu, con lo cual la conciencia del objeto religioso puede reconocerse a sí misma como el sí mismo representado en el objeto de la religión. La pregunta desde aquí es cómo, en términos estructurales, esto es posible, y qué consecuencias tiene para nuestro asunto.

## 2.2. El movimiento de autodeterminación del espíritu

Para dirigirnos a la pregunta señalada debemos, antes que nada, tener presente dos puntos importantes. i) en primer lugar, que la expansión del poder espiritualizador de la religión debe comprenderse como una *plenificación de su contenido*, i.e. como un movimiento inmanente del objeto de la conciencia religiosa, que es el *todo*. Por tanto, el todo debe alcanzar en sí las diversas determinidades de la realidad efectiva que permanecen contrapuesta a la esfera religiosa, precisamente en la medida en que la captación religiosa del todo es algo representado. ii) Para llevar a cabo esta tarea, en segundo lugar, debe mostrarse una suerte de *historia de las representaciones religiosas* debido a que cada una vincula un segmento particular de la realidad efectiva con el espíritu. Por tanto, el movimiento del contenido de la religión deberá ofrecer las diversas representaciones del

---

<sup>747</sup> Desde esta perspectiva, la ciencia absoluta hegeliana se erige como un espacio en el que sería posible realizar efectivamente el ideal de comunicabilidad universal propuesto por Lessing en *Nathan el Sabio* como clave para la reconciliación de las diversas religiones históricas mediante la revelación del sentido.



todo, de manera que cada segmento particular espiritualizado por un acto religioso específico se integre en el objeto de la conciencia religiosa, en lo divino o lo absoluto: “la determinidad única de la religión repasa atravesándolos todos los aspectos de su existencia efectivamente real [la existencia del espíritu] y les imprime este sello común [a saber, el que son representaciones de lo divino para la conciencia]” (Phä, GW 9: 366 ; trad. 783).<sup>748</sup>

Ahora bien, Hegel comprende el mundo del espíritu —digamos, el lado de su realidad objetiva que se encuentra contrapuesto a la esfera de la autoconsciencia religiosa, el segmento de la realidad que es espiritualizado— como *su historia*, como el estar del espíritu en el *tiempo*. Ya hemos hablado sobre el concepto de historia en Phä, de su carácter eminentemente *organizado* en función del *concepto*. Sin embargo, cabe diferenciar la historia del estar del espíritu de la “historia sagrada” que presenta la religión, y entendemos esta última como la consumación de la primera en el sentido específico de que viene a *organizarla* y *totalizarla* a través de un movimiento inmanente.

Como se sabe, el entero proceso de Phä expone la aparición del espíritu en el conocer finito, más precisamente, en el seno de la experiencia de la conciencia. Desde lo que hemos señalado a propósito de la relación entre experiencia y filosofía, y además entre lo sensible inmediato, la representación y el concepto, podemos admitir que, al menos desde cierta perspectiva, la experiencia de la conciencia recordada-interiorizada consiste en una traslación de lo dado a la forma de la representación y la negación de la representación misma, siendo la extensión de este movimiento el camino al elemento del concepto. Para lo que sigue tengamos en cuenta algo que hemos enfatizado anteriormente, a saber, el hecho de que, en general, las representaciones conservan el carácter exterior y sucesivo de la intuición sensible del tiempo, ahora como el objeto que es *para* la conciencia, motivo por el cual cada una se presenta de un modo aislado y en contraposición a otras.

Sin embargo, con la religión la conciencia llega a *otra clase de representación*<sup>749</sup>, y es por ello que la captación inmediata de su objeto no es meramente empírica sino que posee un poder

---

<sup>748</sup> De la Maza ha destacado este aspecto integrador de la sección Religión centrándose en las metáforas empleadas por Hegel para caracterizar el vínculo entre las secciones precedentes a la Religión y ésta: la religión sería una suerte de manojo (o enlace: *Bund*) que “ata” el contenido de las otras secciones (nudos, *Knoten*), imprimiéndoles un orden y conexión inmanente a las figuras del espíritu contenidas en cada sección. El autor subraya que el orden en el que las figuras del espíritu aparecen en la Religión no alteran la cronología histórica (Religión oriental, Religión griega, Cristianismo), tal como sí lo hace la organización conceptual del resto de la experiencia. Por otro lado, De la Maza subraya que no debemos pensar que el criterio de organización conceptual de la religión es unívoco, como si se repitieran simplemente en su interior la secuencia: ser, percepción, entendimiento, vida, autoconciencia, trabajo, razón, etc. Más bien, lo que ocurre es que los contenidos de las secciones se superponen en el devenir de la religión (p.ej. la percepción y el juego de fuerzas con la lucha por el reconocimiento, el entendimiento con el trabajo y la certeza de la razón, el espíritu y la religión del arte, la comedia, la conciencia desventurada y el estado de derecho, etc.) y se entremezclan siguiendo series sincrónicas y diacrónicas. Al respecto, vid. L. M. De la Maza, *Lógica, Metafísica, Fenomenología*, op. cit. p.p. 99-105, 149-157; *Knoten und Bund*, op. cit., pp. 152-162.

<sup>749</sup> Que a su vez debería provenir de *otra clase de intuición* que es precisamente la forma de intuición absoluta ligada al sentimiento religioso, como Hegel reconoció ya en Frankfurt. Si seguimos la distinción-relación entre “intuición”,

totalizador análogo a una “intuición interior”, “revelación sagrada” o de una “verdad sentida”. Esto otorga a la religión cierta capacidad de *totalización de un conjunto de representaciones* ya que, como dijimos, es la representación del *todo captado en cuanto tal, como objeto de la conciencia*. Es precisamente esta representación aquella que pronuncia antes en el tiempo la naturaleza de lo absoluto mismo pese a mantenerse dentro de la oposición de la conciencia. Veamos en qué sentido.

### 2.2.1. La representación absoluta

Para dirigirnos a la peculiaridad de la representación religiosa, debemos diferenciarla de aquellas que, en el contexto de la historia de la autoconsciencia, le preceden, conformando el espíritu en su mundo, como sostiene Hegel desde la Religión. Mientras que las representaciones provenientes de la experiencia mundana del espíritu carecen de un principio estructurador universal —a pesar de que *implícitamente* el concepto lo sea— y por este motivo su organización es exterior (veremos luego en qué sentido específico) y acontece, en la historia de su formación, como una especie de “andar a tientas” de la conciencia en medio de la noche de la sustancia; el objeto de la conciencia religiosa, en la medida en que es el espíritu absoluto, ofrecerá una representación unívocamente organizada, i.e. una representación que contiene en sí todas las representaciones anteriores en *conexión*, al modo de la “representación desarrollada” que Hegel adscribe a Carnéades (Werke 19: 356), la cual, en el contexto del escepticismo, es aquella representación que posee mayor verosimilitud. Como decíamos, es en este sentido que la representación de la conciencia religiosa o el movimiento del contenido de la religión puede considerarse como la primera forma de totalización de la entera experiencia de la conciencia y sólo acontece una vez que la conciencia ha recorrido “a tientas” tal totalidad en su existencia histórico-mundana inmediata.

Pues bien, en consonancia con esta idea, Hegel sostendrá que la religión “presupone las configuraciones del espíritu inmediato”, incorporándolas en ella misma por cuanto “es la realidad *simple* o el sí mismo [i.e. el sujeto] absoluto de ellas” (Phä GW 9: 365; trad. 781). De esta manera,

---

“representación” y “concepto”, que Hegel ya establece en el tercer esbozo sistemático de Jena (y además en conexión explícita con el arte, la religión y la filosofía; vid. GW 8 277s.; trad. 226), entonces la Religión correspondería al paso de la intuición absoluta a su representación, de modo que ella debe hacerse cargo del *factum* de la reflexión, tal como Hegel reconoce al señalar que la Religión griega contiene el germen de la desintegración de la eticidad y prepara el advenir del cristianismo, la religión reflexiva. Desde esta perspectiva, el arte es más sustancial y por ello se concentra en la *belleza del objeto*, más que en el significado espiritual que a éste se le conceda. Pero miradas las cosas desde este punto de vista, es extraño que Hegel no incluya al arte como antecedente fenomenológico de la religión, como sí lo hace, aunque en términos sistemáticos, en Enz. Pues la religión del arte no parece destinada a conectar el arte con la religión (ni siquiera es la primera forma de la conciencia religiosa, la inmediatez intuitiva de la esencia, como luz), sino a mostrar cómo la reflexividad disuelve la sustancia, cómo la belleza es menos potente que el espíritu.

el objeto de la conciencia religiosa deberá *repetir* la historia inmediata del espíritu, pero en su elemento propio, como *aparición* de lo divino ante el conocer finito. Si anteriormente, desde la vida, el conocer finito buscaba un encuentro con lo verdadero, ahora se trata más bien de que lo verdadero *sale al encuentro del conocer finito*, incorporando en sí, como parte de *su* desarrollo, los momentos anteriormente recorridos por el conocer, ahora explícitamente como figuras de lo absoluto, *como manifestaciones de la esencia*, o *autodeterminación del espíritu*. De acuerdo con esto, la religión presenta aún bajo un modo finito de conocer el contenido absoluto de la filosofía, pues presenta la entera experiencia mundana de la conciencia como un desarrollo inmanente. Debemos detenernos en la estructuración de este movimiento pues allí encontraremos valiosas referencias al problema de la temporalidad en su relación con la religión, pero también con el concepto.

### 2.2.2. Estructuración de los momentos del espíritu en la Religión

Significativamente, Hegel sostiene que los momentos del “espíritu en su mundo” (las secciones Conciencia, Autoconciencia, Razón y Espíritu inmediato), carecen de un principio estructurador común, motivo por el cual se encuentran “*disociados* [agr. cur. S.M.], cada uno para sí”. Entendemos esta condición de los momentos del espíritu como un reflejo de su emergencia *en el interior* de la inmediatez de la experiencia y la contingencia del tiempo; en suma, de la dependencia que la experiencia inmediata guarda respecto a la intuición empírica. Para intentar despejar este asunto, detengámonos en el siguiente pasaje:

“Todo el espíritu es sólo en el tiempo, y las figuras que son figuras de todo el *espíritu* como tal se exponen en una *serie sucesiva* [Aufeinanderfolge, agr. cur. S.M.]; pues sólo el todo tiene realidad efectiva propiamente dicha, y por tanto, la forma de la libertad pura frente a lo otro, forma que se expresa como tiempo” (Phä, GW 9: 365, trad. 781)

Si atendemos, Hegel identifica la sucesión temporal con una forma de *libertad propia del espíritu*: “la libertad pura frente a lo otro”. Esto nos indica que el “todo del espíritu” en su realidad efectiva posee un *aspecto temporal en el que expresa su libertad como intuición sensible* (y el conocer proveniente de ella, el representar), i.e. bajo la forma de la finitud y la exterioridad. Desde esta perspectiva, el tiempo es considerado como aparición de la *negatividad* del espíritu por cuanto disuelve todo contenido finito, en este caso, los momentos del espíritu, pero bajo la determinidad de la intuición sensible: *como una serie sucesiva*. En tal sentido, antes de la religión, los momentos del

espíritu son el todo “en el interior” del tiempo, (des)organizados por su acción negativa, la cual los deja en una sucesión en la que se mantienen exteriores (como *dimensiones del tiempo*: pasado, presente, futuro, Enz §259), pues en el tiempo los momentos no aparecen (no están-ahí) formando una totalidad, i.e. vinculadas por la necesidad, no según sus *conexiones necesarias*, sino según *circunstancias contingentes*. Si bien la *exposición* fenomenológica nos presenta cierta *organización conceptual* (necesaria) de aquella contingencia, el rasgo o la huella que esta organización ha conservado (precisamente como *presupuesto* de la religión y la filosofía) es la *sucesión* de la serie de momentos en que la propia organización conceptual ordena las figuras del espíritu en su mundo.

Junto con esto, Hegel añade algo clave para la comprensión de la organización sistemática del texto<sup>750</sup>: cada momento del espíritu (i.e. cada Sección de Phä) es una *determinación particular del espíritu universal*, la cual contiene en sí agrupados bajo un *mismo principio* (Conciencia, Autoconciencia, etc.), *figuras singulares* del espíritu (Certeza Sensible, Estoicismo, Conciencia Desventurada, etc.), donde aparecen, cada vez, diversos modos de la relación del conocer finito y la sustancia (vale decir: de la experiencia de la conciencia). Así, p. ej. el momento de la “conciencia” es una determinación particular del espíritu cuyo principio ordena las figuras singulares de la “certeza”, “percepción” y “entendimiento”. Dado que estas figuras singulares se encuentran bajo la determinidad general del tiempo (i.e. se encuentran desorganizadas y por sí mismas son una secuencia contingente), la organización conceptual del espíritu advierte “exteriormente” formas particulares del espíritu que puedan agrupar lo singular de acuerdo a un *principio específico o momento*, el cual se constituye como una suerte de término medio entre lo universal y lo singular. Ahora, como se dijo, estas determinaciones particulares no son tomadas directamente de la experiencia, y por eso permiten agrupar figuras que sí lo son. Sin embargo, estos momentos particulares aún se encuentran “afectados” (acaso como huella del origen de sus figuras) de sucesión y exterioridad<sup>751</sup>, motivo por el cual, sospechamos, Hegel se refiere a ellas como “momentos singulares del espíritu” (i.e. del mismo modo como las figuras singulares extraídas de la experiencia). Desde aquí ellas podrían incluso ser consideradas como una especie de modos provisionales (tal vez insuficientes) de síntesis, que organizan exteriormente la experiencia allí donde la conciencia aún no reconoce su devenir como contenido del todo.

<sup>750</sup> Sobre punto vid. De la Maza, *Lógica, Metafísica, Fenomenología*, op. cit., p. 99ss.

<sup>751</sup> Esto podría explicar por qué la secuencia de momentos no es algo que la conciencia comprenda en sí misma o como parte de un desarrollo serial, pues el paso de un momento a otro implica también un reinicio de la experiencia de la conciencia en el que ella “olvida” el momento anterior. Por otra parte, el inicio de cada Sección se realiza mediante párrafos “para nosotros”, vale decir, que no pertenecen a la experiencia de la conciencia, sino a la ciencia misma que se expande a ella, para organizarla. Esto indica que la agrupación que se realiza en torno a un principio particular no es inmanente sino que se ejecuta exteriormente. Sólo la Religión expone un orden figurativo inmanente y por eso es que unifica en una sección aquello que anteriormente estaba dividido en varias.

Sin embargo, al llegar al momento de la religión acontece algo que, en términos estructurales, es enteramente distinto, pues allí aparece *para la conciencia* la *esencia universal* de la cual los momentos particulares, así como las figuras singulares, son aparición.<sup>752</sup> Por tanto, se presenta aquí explícitamente (aunque aún “vestida” de apariencia representacional) la base (digamos también: el sujeto de la Proposición Especulativa) de la organización en la que la historia conceptual ordena la experiencia de la conciencia. Esta *esencia universal* que es *objeto* (*Gegenstand*) de la conciencia no se agrega simplemente a los momentos, a la manera de una sucesión temporal, pues ella misma no tiene el modo de ser de lo intratempóreo o de lo óntico, sino que los comprende. Atendamos ahora este importante pasaje:

“En la serie examinada, cada momento se formaba [*bildete*] hacia un todo en su principio peculiar ahondándose hacia sí mismo; y el conocer fue la profundidad o el espíritu en el que estos momentos, que de por sí carecen de subsistencia, tuvieron su sustancia. Pero a partir de ahora esta sustancia ha emergido; ella es la profundidad del espíritu cierto de sí mismo, la cual no permite que el principio singular se aisle y se transforme en el todo, sino que reuniendo y manteniendo juntos a todos estos momentos en sí misma, progresa en esta riqueza total de su espíritu efectivo, y todos sus momentos particulares toman y acogen en sí, conjuntamente, la misma determinidad del todo [se incorporan en el movimiento del objeto de la religión]” (Phä, GW 9: 367; trad. 785).

La idea básica expresada en el pasaje parece ser que, con el advenir de la religión, la sustancia aparece ante la conciencia en su plenitud, como *totalidad objetiva*, y, en cuanto es lo universal (la gravidez del espíritu), ejecuta una especie de repliegue en el movimiento de los momentos del espíritu (antes sólo fundados en el hecho de que iban apareciéndole “a tientas” a la conciencia o el conocer en su experiencia) al atraerlos hacia ella (los momentos del espíritu se “anclan” en el todo de la objetividad). De esta forma, estos momentos deberían aparecer ahora como momentos *inmanentes al espíritu que ha regresado al todo de la objetividad*, perdiendo así la disociación que tenían debido a que su contenido era simplemente recogido, contingentemente, del tiempo por el conocer. En este sentido, la religión indica, en el interior de la experiencia de la conciencia, una *compleción del tiempo*, de la sucesión temporal o de la exploración inmediata de la sustancia, pues los momentos que conforman la efectividad del espíritu *han regresado a su fundamento*, siendo interiorizados y recogidos en el espíritu autoconsciente: en el objeto de la conciencia religiosa. En otras palabras: la

---

<sup>752</sup> Phä, GW 9: 366; trad. 783: “Wenn daher die Religion die Vollendung des Geistes ist, worin die einzelnen Momente desselben, Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft und Geist, als in ihren *Grund zurückgehen* und *zurückgegangen* sind, so machen sie zusammen die *daseiende Wirklichkeit* des Ganzes Geistes aus, welcher nur *ist* als die unterscheidende und in sich zurückgehende Bewegung dieser seiner Seiten. Das Werden *der Religion überhaupt* ist in der Bewegung der allgemeinen Momente enthalten. [...] jene vollständigen Verläufe der *einzelnen* Seiten enthalten zugleich die *Bestimmtheiten der Religion selbst*”.

religión refiere, aún en el tiempo, los diversos momentos temporales del espíritu a *lo eterno*<sup>753</sup> en la medida en que ellos aparecen como representaciones de lo divino, entendido como una totalidad objetiva, que es espíritu. Aunque en un contexto filosófico y sistemático muy diferente, nuevamente nos encontramos con la idea de una antinomia entre tiempo y eternidad que vivimos a propósito del culto religioso en el *Fragmento*: la religión integra el contenido del tiempo remitiéndolo a lo *no temporal*, de modo que en ella los momentos no se encuentran disociados sino que configuran determinaciones particulares en que lo *eterno* (lo otro del tiempo) se pone a sí mismo a través de la representación religiosa que la conciencia tiene por objeto. Con ello, lo diferenciado por la negatividad del espíritu no aparece desconectado, sino permanece en la unidad de lo absoluto.

Ahora bien, desde aquí cabe retomar la idea de una compleción del desarrollo de la religión, entendido, como señala Duque, como un descenso de lo divino a la conciencia finita. Como cabe esperar a partir de lo señalado, la religión no viene a proporcionar algo *nuevo* a la experiencia, sino más bien aporta el primer modo de totalización de ella, motivo por el cual Hegel escribe en su anuncio a Phä que las apariciones del espíritu “encuentran, por lo pronto, la verdad última en la religión, y luego en la ciencia en cuanto resultado del todo” (GW 9: 446; trad. 937). Pero al mismo tiempo, y también en el sentido señalado, “los momentos universales [del espíritu en su mundo] contienen en sí el devenir de la religión”, y ello en un doble aspecto: i) retrospectivamente visto, cada momento es un avance hacia ella; ii) pero, a su vez, cada uno expone las determinidades del contenido de la religión misma. Por este motivo, la religión ha de comprender toda la efectividad del espíritu, todo el mundo o la extensión de la conciencia, de manera que, al final del desarrollo de la religión, la autoconciencia del espíritu (el objeto de la religión) se revele en su identidad con su conciencia (la conciencia finita)<sup>754</sup> o más bien que *acontezca en ella* en cuanto elevación de lo finito a la infinitud:

---

<sup>753</sup> En el *Zusatz* de Enz §258 Hegel aclara muy bien lo que entiende por eternidad diferenciando “lo eterno” de la “duración” (*Dauer*). Por su importancia reproducimos *in extenso*: “La absoluta carencia de tiempo (*Zeitlosigkeit*) se diferencia de la duración; ella es la *eternidad* que es sin el tiempo natural; pero el tiempo en su concepto es eterno; pues el tiempo, no algún tiempo ni un ahora, sino el tiempo como tiempo es su concepto; pero precisamente este concepto, al igual que cada concepto en general, es lo eterno y por eso es presente absoluto. La eternidad no será en el tiempo, no fue en el tiempo; sino que ella *es*. Entonces, la duración se diferencia de la eternidad en que ella es sólo una asunción relativa del tiempo [un segmento del tiempo, que remite a él por cuanto *dura* un tiempo y deja de durar]; la eternidad empero es la duración infinita; i.e. no relativa, sino reflexionada en sí. [...] Debemos diferenciar si algo es el entero proceso o si es sólo un momento del proceso. Lo universal como ley tiene también un proceso en sí mismo y vive sólo como proceso; pero no es parte del proceso, ni dentro del proceso, sino contiene los dos lados y es ella misma su proceso. Según el lado de la aparición entra la ley en el tiempo, por cuanto los momentos del concepto tienen la apariencia de autosubsistencia; pero en su concepto las diferencia que [en apariencia] se excluyen se comportan como reconciliadas, y como de vuelta a la paz. La idea, el espíritu está sobre el tiempo porque es el concepto mismo del tiempo; es lo eterno en y para sí, no se desgarran en el tiempo porque no se pierde en un lado del proceso”.

<sup>754</sup> En términos concretos, nos encontramos con la misma relación entre la conciencia científica y su objeto: la ciencia. Como tal, esta relación es alcanzada en la religión revelada, que culmina con el desarrollo de las figuras singulares de la religión: la comunidad se reconoce en la individualidad particular del mediador (su “objeto”) la identidad de la autoconciencia finita con el espíritu (Cristo expone la condición *subjetiva* de la sustancia), pero la comunidad es *ella misma* autoconciencia y espíritu. Esta identidad acontece simbólicamente en el sacramento de la eucaristía, donde la



“El espíritu entero, el espíritu de la religión, es nuevamente el movimiento de alcanzar desde su inmediatez el *saber* de aquello que *él es en sí* o inmediatamente, y de conseguir que la *figura* en la que él aparece para su conciencia se iguale completamente a su esencia y se intuya tal como él es. Entonces, en este devenir el espíritu mismo está en figuras *determinadas*, las cuales constituyen la diferencia de este movimiento; con esto, la religión determinada tiene igualmente un espíritu *efectivamente determinado*. Por tanto, si al espíritu que se sabe a sí mismo pertenecen en general conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, entonces a las figuras *determinadas* del espíritu que se sabe pertenecen las formas *determinadas* que se desarrollaron de modo particular en el interior de la conciencia, la autoconciencia, de la razón y del espíritu. La figura *determinada* de la religión entresaca de las figuras de cada uno de sus momentos, para su espíritu efectivo, aquellas que le corresponden” (Phä, GW 9: 366; trad. 783).

A pesar de que se trata de un mismo contenido, el movimiento de la religión no puede ser comprendido como algo análogo al del conocer finito pues en la religión la conciencia llega a representarse un tipo de movimiento autónomo o espontáneo (un automovimiento) en el que las determinidades anteriores se muestran como partes constitutivas; este movimiento sobrepasa la limitación de la conciencia a pesar de ser un objeto para ella: es un objeto que comprende la esencia absoluta y su manifestación, exponiendo por tanto el movimiento en que la esencia aparece en la diversidad de formas que anteriormente fueron encontradas azarosamente por la conciencia. La conciencia llega entonces a ver expresamente aquello que anteriormente sólo pudo apreciar de un modo difuso, p.ej. en la organización teleológica del organismo natural: un principio inmanente del movimiento del todo en virtud del cual lo universal se determina en lo particular o la figura se muestra como *ser-puesto* por la esencia, de manera que “ahora las figuras que hasta aquí entraron en escena se ordenan de un modo diferente a cómo aparecieron en su serie” (Phä, GW 9: 367; trad. 785). Este punto es de máxima importancia para nosotros, pues condensa el sentido del giro dado por la religión, entendida como primera forma de totalización de la experiencia del conocer finito, además de preparar el paso dado por la filosofía: la traslación de la forma representacional del contenido absoluto de la religión, del tiempo plenificado o remitido a la eternidad, al concepto.

Como se dijo, pese a que el devenir de la religión no tiene por contenido nada más que el estar efectivo del espíritu, la organización de este contenido acontece de un modo muy diferente. Debido a que los momentos del espíritu han ingresado en el objeto de la conciencia religiosa, como a su fundamento, éstos pierden su calidad de principio organizador de las diversas figuras singulares del conocer, calidad que tuvieron, decíamos, porque la conciencia aún no había recorrido la totalidad

---

conciencia incorpora para sí el objeto que contiene en sí la unidad de lo infinito e infinito. Como se aprecia, la relación expresa *representativamente* dos cuestiones: tanto la naturaleza del objeto científico (la unidad de lo finito e infinito) como la relación del conocer científico y la ciencia.

de la sustancia, de modo que los momentos del espíritu se encontraban aislados y era necesaria cierta articulación de su singularidad. Al perder su calidad de principio organizador, los momentos del espíritu entregan su contenido al movimiento de la religión, la cual exhibe las figuras singulares de la conciencia como manifestaciones de lo absoluto para la conciencia religiosa, recorriendo para ello el camino desde la certeza sensible hasta el saber de sí como espíritu. Sobre las diferencias *en el interior* del movimiento de la religión Hegel dice lo siguiente:

“Estas diferencias no deben aprehenderse como partes [i.e. según una forma espacial, como extensión], sino *esencialmente* [subrayo S.M.] sólo como momentos del devenir; en el espíritu efectivo [en el espíritu en su mundo] son estos momento atributos de su sustancia, pero en la religión son más bien sólo predicados del sujeto” (Phä, GW 9: 367; trad. 785).

Como se aprecia, precisamente en este punto la extensión sustancial de la conciencia, i.e. el hecho de que el conocer surgía desde una sustancia a la que encontraba dada y contrapuesta (y ello repercutía en la organización de sus momentos), *muestra su naturaleza subjetiva*<sup>755</sup>, o de otra forma: es el punto en que la sustancia se repliega en sí misma para exhibir su condición de sujeto del contenido, lo que al mismo tiempo presenta *representativamente* su identidad con la conciencia del sujeto que tiene este movimiento por objeto, hecho que acontece propiamente al final de la sección Religión. De esta manera, encontramos en la religión no sólo la primera forma de totalización de los momentos del espíritu, sino que también el reconocimiento de éstos como automovimiento del sí mismo en la objetividad. Sin embargo, pese a que se encuentran las condiciones para el reconocimiento del conocer finito en su objeto absoluto, este conserva aún, como dijimos, una forma *representativa* y en ese sentido, una forma finita de conocer que aún contiene la determinidad de la intuición sensible, del tiempo.<sup>756</sup> La representación religiosa, a pesar de comprender en sí la totalidad

---

<sup>755</sup> Podemos conectar este punto con lo señalado en el cuarto capítulo de la primera Sección a propósito de la proposición especulativa: nos encontramos con la vuelta al sujeto (*hypokeimenon*) entendido como *ousía*, pero ahora éste revela su condición de *morphé-eidos*, de manera que el saber sapiente debe reconocer un nuevo ordenamiento de los predicados, que es immanente al objeto en cuanto sujeto: conocer infinito. En términos de lo que hemos denominado como “lógica de formación del conocer” tendríamos que decir que sólo ahora el conocer se ha formado como tal para la conciencia o conocer finito, de modo que expone su despliegue abiertamente como proposición especulativa. Antes el conocer manifestaba su formación o sus momentos sólo “para nosotros” o como un “en sí”, y por este motivo aquellos momentos aparecían aún como sustancia y no como sujeto. Lo que resta aún, empero, es exponer abiertamente la identidad del conocer finito con la proposición especulativa, y esto es tarea de la ciencia.

<sup>756</sup> Hegel señala expresamente dos insuficiencias ligadas al carácter representativo de la religión: el carácter *relatado* y *testamentario* de la verdad que se revela, la cual sólo fue para aquellos que, en un tiempo, experimentaron el advenir de Dios, que hoy sólo es un “ser-sido” cuya restitución se desplaza desde el presente a un “por-venir” lejano. Esta alusión a la temporalidad da buena cuenta en qué sentido la representación religiosa conserva aún una dependencia de la intuición que debe ser asumida en el concepto, entendido como *parousía* del espíritu: “Pero el *pasado* y la *lejanía* son sólo la forma [*Form*] incompleta en que un modo inmediato está mediado o puesto universalmente [pues sus momentos se expanden como tiempo, su unidad se organiza según una forma intuitiva]; este modo se ha sumergido en el elemento del

del estar del espíritu, no logra aún expandirse al estar en cuanto tal (no tiene la forma del *pensamiento objetivo*: el concepto o más bien: los conceptos elementales de la experiencia), sino que se mantiene aún bajo el “vestido” puesto por la oposición de la conciencia. Mas bajo el velo de la representación ya no se encuentra una cosa en sí, sino más bien un reino de conceptos en el que se encuentra asumida la forma de lo sustancial, entendida como enajenación del espíritu en el tiempo.

### 3. La transposición del tiempo al concepto

Antes de continuar es conveniente ofrecer una recapitulación muy breve de los pasos dados. En primer lugar i) hemos determinado al tiempo como experiencia de la finitud en el sentido específico de que éste se constituye como la distancia que separa al conocer de la objetividad sustancial, de manera que, mientras “halla” tiempo para el conocer, el conocer se encontrará determinado por la forma del tiempo; ii) en segundo lugar, hemos considerado que, si la sección Religión da un giro en la experiencia de la conciencia por cuanto comienza a organizar los momentos del espíritu desde el sí mismo del espíritu, es porque ella tiene como *presupuesto* (o *condición*) el que la conciencia haya recorrido ya la experiencia mundana del espíritu, de modo tal que su objeto no es sino el absoluto mismo que se manifiesta para ella bajo los modos del ser inmediato, la percepción, el entendimiento, el trabajo, etc. En términos estructurales, esto implica que el contenido de la religión ofrece una primera forma de totalización de la experiencia de la conciencia, que además ofrece una organización de carácter inmanente. Sin embargo, debido a la forma en que el movimiento del silogismo especulativo aparece, “*vestido*” de representación para la conciencia, aún no es posible que la esencia del espíritu aparezca en su forma propia, lo cual hace necesaria una *última skepsis*.

Ahora bien, en este tercer punto nos concentraremos en el paso al Saber Absoluto exclusivamente desde la perspectiva de la relación tiempo-concepto, pues ya lo hemos tematizado desde otras pertinentes para nuestra investigación. Lo que buscamos ahora es dar al problema de la asunción del conocer finito la forma abreviada de un “paso del tiempo al concepto”. Para ingresar de lleno en el asunto detengámonos en el siguiente pasaje:

---

pensar sólo superficialmente, está conservado en este modo *como* un modo sensible, y no está puesto en unidad con la naturaleza del pensar mismo. Se ha elevado sólo en el *representar*, pues éste es la conexión sintética de la inmediatez sensible y su universalidad o pensar. / Esta *forma del representar* constituye la determinidad en la que el espíritu se sabe en su comunidad. No es aún la autoconciencia que ha madurado hasta su concepto en tanto que concepto; la mediación aún es incompleta” (trad. GW 9: 408; trad. 867).

“Pero en lo que concierne al estar de este concepto, la *ciencia* no aparece en el tiempo y la efectividad *antes* que el espíritu haya llegado a esta conciencia sobre sí. Como espíritu que sabe lo que es, no existe [*existiert*] antes —ni en ninguna parte, por lo demás— de que acabe la compleción de su trabajo, de haber derrocado su configuración incompleta, de haberse procurado para su conciencia la figura de su esencia y de este modo haber igualado su autoconsciencia con su esencia” (Phä, GW 9: 428; trad. 909).

En términos muy amplios, podríamos caracterizar del siguiente modo el paso al Saber Absoluto o la ciencia, la compleción del trabajo del espíritu: una vez que el conocer ha recorrido la “extensión del mundo sensible” y además lo ha interiorizado en una “representación desarrollada” (una “meta-representación” digamos), entonces ha llegado el tiempo en que el tiempo se desborde al encontrar su *límite*, de manera que irrumpe *en la experiencia de la conciencia su otro*: el concepto que aparece en la ciencia bajo su forma propia y en suprema intimidad.

Como ha subrayado Düsing<sup>757</sup>, Hegel formula la figura de la conciencia *científica* utilizando la formula fichteana  $Yo=Yo$ . Ciertamente, el sentido en el cual usa la expresión no corresponde al fichteano, e incluso podríamos considerarlo como una verdadera crítica al autor, pues retoma la formula con la cual, al inicio de la sección Razón, caracterizó al idealismo incompleto y aseverador, pero en un contexto en el que esta fórmula ha sido plenificada por la experiencia de la conciencia y el espíritu, casi como para sugerir que ha llevado a cabo lo que otros meramente enunciaron en un decir vacío. Pero más nos interesa aquello que  $Yo=Yo$  puede significar en nuestro contexto.

Al final del pasaje seleccionado, Hegel caracteriza al saber absoluto como una igualación de la conciencia y la autoconsciencia del espíritu, lo que quiere decir que la conciencia es idéntica a su objeto (reconoce *su mundo*, su *experiencia*, en él), el cual, a su vez expone el contenido del espíritu absoluto de una forma conceptual, i.e. en la figura del sí mismo o la autoconsciencia. Según hemos visto, esto corresponde al objetivo propio del pensar filosófico en su conexión esencial con la finitud: el conducir a la conciencia y su mundo a los *pensamientos objetivos* a través de la trasposición de las formas sensible y representativa del conocer a la conceptual; sin embargo, *a su vez implica una transformación radical de su propia experiencia del objeto, lo cual habría de reflejarse también en su comprensión de la realidad*. Es allí donde el problema del tiempo cumple un papel fundamental; debemos ver en qué sentido.

Pues bien, lo mismo que se establece en la primera parte del pasaje seleccionado se formula (Phä, GW 9: 428; trad. 909) también en los siguientes términos: *la sustancia que sabe está-ahí antes*

---

<sup>757</sup> K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit., p. 205.

que la forma o figura del concepto de la misma.<sup>758</sup> Esto nos conduce directamente a nuestro asunto, pues el filósofo se refiere al estar del espíritu como conciencia o conocer finito como una “sustancia que sabe”, enfantizando el hecho que, si bien conocer y objeto son *lo mismo*, aparecen en el estar escindidos, de manera que el conocer es aún “sustancial” (pues está subordinado a ese modo de ser). Desde nuestra perspectiva, este oscuro pasaje busca subrayar el hecho de que eso mismo que por lo pronto *parece* sustancia, revelará su *forma* y se mostrará en la ciencia como concepto o saber; se apunta pues a la transfiguración de la sustancia en el concepto. Mientras esto no ocurra, el objeto del conocer tendrá el modo de lo sustancial, la simplicidad inmóvil que aún no se revela como sujeto; será simplemente “la *interioridad* o el sí mismo del espíritu que aún se *esta-ahí* [e.d. el objeto es *interioridad enajenada en el afuera*]”, lo cual es comprendido como “lo simple aún no desarrollado y lo inmediato o el objeto de la conciencia que *representa* en general” (Phä, GW 9: 428; trad. 909). Pues bien, de acuerdo con lo señalado es posible sostener que el en sí es lo *interior* que se encuentra *enajenado* y sólo en tal medida *esta-ahí* como un “en sí” frente a la conciencia. Tal “en sí”, el objeto que se le aparece contingentemente a la conciencia en su experiencia es determinado por Hegel (Phä, GW 9: 429; trad. 911) como *tiempo*, como concepto que *está-ahí*, i.e. *intuido sensiblemente*, exteriormente; como algo que subyace para ser representado. En el mismo lugar, el filósofo sostiene que la conciencia se *representa* el tiempo como una “intuición vacía”, lo cual nos otorga una clave para comprender desde otra óptica el sendero que marca su experiencia: esa intuición vacía va llenándose de contenido a través de las diversas formas en que acontece la experiencia de la conciencia, cuyo devenir se constituye como un *devenir figurativo*<sup>759</sup> precisamente en la medida en que contiene un *componente sensible* unido a la forma conceptual: “el *tiempo* —sostiene Hegel en los *Systementwürfe III*— es el concepto puro —el *sí mismo* vacío intuido en su movimiento [...] antes de que el tiempo lleno sea, el tiempo no es de ningún modo. Su llenado es lo efectivo que ha regresado a sí desde el tiempo vacío; su intuir de sí mismo es el tiempo” (GW 8: 286; trad. 233).

<sup>758</sup> Phä, GW 9: 428; trad. 909: “*In der Wirklichkeit ist nun die wissende Substanz früher da als die Form oder Begriffsgestalt derselben*”. Debemos reconocer que la expresión de Hegel es equívoca, pues el pasaje nos puede llevar a interpretar que la sustancia es sapiente *qua tal*. Y esto no puede ser así pues la sustancia es, precisamente lo que no sabe, cuyas leyes no expresan sino una necesidad ciega. Consideramos que el pasaje quiere subrayar la transformación que acontece —en virtud de la experiencia del conocer— en el modo en que la sustancia aparece en la inmediatez y el modo en que se revela, en la ciencia, como sujeto y concepto. De otro modo: eso que inmediatamente *esta-ahí* en el modo de ser de la sustancia (como un en sí enfrentado al conocer) se revela en la ciencia en su conceptualidad. Y en ese sentido *antes* que la forma del concepto se da, como conocer finito, un saber de la sustancia como saber de algo otro (que sin embargo es, en realidad, sí mismo: sujeto).

<sup>759</sup> Un desarrollo de esta idea vinculado a la apropiación crítica del concepto de esquematismo kantiano por parte de Hegel (un esquematismo dinámico), que opera como clave para vincular el mundo de la finitud y contingencia con el de la necesidad conceptual del pensar, se encuentra en: G. Baptist, ‘Das absolute Wissen. Zeit, Geschichte, Wissenschaft.’, en *Hegel: Phänomenologie des Geistes*, ed. O. Pöggler and K. Köhler (Berlin: Akademie Verlag, 1998), pp. 243–59 (p. 25ss.); A. Luckner, *Genealogie der Zeit. Zu Herkunft und Umfang eines Rätsels dargestellt an Hegels Phänomenologie des Geistes* (Berlin: Akademie Verlag, 1994), pp. 79–90; 108–114.

Desde este punto de vista, la “intuición vacía” proporciona la *forma inmediata* en que la conciencia se relaciona con el *contenido*, motivo por el cual ella es condición de posibilidad de la *adquisición* del contenido por parte de la conciencia, precisamente allí donde a ésta *le falta*: “Por eso el espíritu aparece necesariamente en el tiempo, y aparece en el tiempo tan largamente como él no haya *captado* su concepto puro [...] el tiempo *aparece* [agr. cursiva] como el destino y la necesidad del espíritu que no está completo ” (Phä, GW 9: 429; trad. 911). Como puede apreciarse, Hegel comprende el transcurrir del conocer en el tiempo como una suerte de proceso de depuración de la sustancia (“la transformación de aquel *en sí* en el *para sí*, de la *sustancia* en el *sujeto*, del objeto de la *conciencia* al objeto de la *autoconsciencia*” Phä, GW 9: 429; trad. 913). El espíritu se da un estar y una existencia *finita*, i.e. intratempórea, para *ganarse a sí mismo* en ello, lo cual no quiere sino decir que su reflexividad capta y al mismo tiempo disuelve (digamos: asume) paulatinamente el componente *sensible* del estar o la aparición (el No-Yo) hasta que, en la plenificación máxima del contenido figurativo (digamos: del conocer finito), éste se muestra como *concepto puro*, como el extremo plenificado de la *intuición vacía*, de manera que Yo=Yo: la conciencia concibe su *experiencia* y su *historia* como el *desarrollo conceptual del sí mismo* o, de otro modo, la autoconsciencia se ha enriquecido al tomar en sí la parte de la conciencia o ponerse a sí misma como su objeto. En ambos casos se consigue “poner en movimiento [conceptual, no sensible] la *inmediatez del en sí*, que es la forma en la que la sustancia es en la conciencia” (Phä, GW 9: 429; trad. 911).

En este punto Hegel acude a una famosa formulación según la cual la captación del concepto puro del espíritu equivale a *borrar* (*tilgen*) el tiempo, pues éste es “sí mismo puro *no captado*, intuido [como algo] *externo* por el sí mismo, el concepto sólo intuido” (Phä, GW 9: 429; trad. 911). Consideramos que desde lo expuesto el pasaje no debiera resultar oscuro. Sin embargo, debemos tomar una posición respecto de él debido a que es un texto controvertido: ¿Significa que Hegel pretende *finalizar* el tiempo, la historia?, ¿Cómo podrían no seguir sucediendo acontecimientos en el tiempo si la propia ciencia se inscribe en él? Consideramos que el texto debe interpretarse desde un sentido estrictamente *metódico*, acaso como una metodología hermenéutica *avant la lettre*: no se trata de que Hegel considere que nada más va pasar, o que nada significativo va acontecer, se trata de que, *a partir de lo que ya ha acontecido es posible llegar* al resultado al que Hegel llega en Phä (que por lo demás comprende como lo característico del *idealismo*), a saber, el reconocimiento de la identidad de saber y objeto, la condición *objetiva del pensar*. En otras palabras: a partir de lo que ha acontecido en el tiempo es posible pensar el tiempo, la historia, como el lugar en que lo verdadero está-ahí, pero sólo inmediatamente, vale decir, sin una dilucidación pensante. Esta dilucidación pensante no es sino la exposición *lógica*, pues en ella lo que aparece inmediatamente como tiempo



es pensada, según su sentido conceptual, traducida a la forma pensante. En tal sentido, el hecho de que la posibilidad de la ciencia emerja en el tiempo no quiere sino decir que es posible pensar el contenido intuitivo como concepto, de manera que éste se organice según su movimiento necesario en tanto pensar libre, su dialéctica inmanente, y no según la contingencia del intuir ni el subjetivismo y la arbitrariedad del representar. Pero junto con esto expresa también la historicidad esencial del absoluto o, más precisamente, de la forma en la que éste se da una existencia concreta, un estar: y ello *tanto* porque la ciencia está referida al tiempo, *como* porque ella misma se sitúa en un punto temporal para llevar a cabo su asunción, su inscripción en el sentido *desde el cual lo piensa*, transformando con ello la mera forma de su inmediatez y ofreciendo la posibilidad de una *reconfiguración* de esa misma realidad que piensa, su re-constitución de acuerdo al sentido en que es pensada. Tal vez por este motivo, Hegel sostiene que las configuraciones temporales “vuelven a darse configuración; pero en su nuevo elemento, desarrollado así en el sentido devenido [i.e. conceptual]” (Phä, GW 9: 15; trad.), vale decir, en la forma científica y en la re-constitución de la efectividad que *puede* acontecer gracias al estudio de la ciencia misma.

Hegel parece pensar que la compleja idea de asumir el tiempo en el concepto ya es *formulable* y debe ser *formulada*. La fórmula sería la *autoconsciencia*: yo=yo: pensar es experiencia, concepto es ser, lo verdadero aparece en la historia. En caso contrario, sería imposible afirmar que la asunción de la forma temporal-óptica del espíritu es “*intuir concebido y concipiente*” (Phä, GW 9: 429; trad. 911), i.e. que la *sustancia misma* sea aquello que *se sabe en el concepto*. Como puede apreciarse, esto coincide con la estructura general de nuestro problema, ya del modo en que fue anunciada en el marco general: el contenido temporal, que la reflexión finita contiene y expresa como *representación*, es transpuesto a su forma conceptual y asumido en la ciencia: con ello encuentra su *fundamentación especulativa*. Sin embargo, nos queda un aspecto más del problema (el *condicionamiento fáctico* del espíritu), pues nos hemos aproximado a un sentido posible de la relación tiempo-concepto desde el lado del tiempo que se revela en su conceptualidad, pero no desde el lado del concepto que se pone en el tiempo, vale decir, del lado en que la esencia debe necesariamente enajenarse —en rigor: haberse-enajenado-ya, pasado esencial— en el tiempo, de manera que el acto científico de transposición es más bien un “re-cogerse” del sí mismo a partir de su ser otro.

### 3.1. El sacrificio del concepto: su poder como temporización

Hemos comprendido el camino de formación del conocer, la experiencia de la conciencia, como un movimiento en el que intervienen paralelamente dos operaciones: i) el contenido aparece para la conciencia bajo la forma general del tiempo; ii) el contenido es paulatinamente incorporado en la forma fija de la representación, el “saber del tiempo”, hasta el punto en el que se alcanza la representación del todo en la totalidad de sus momentos. Esta doble operación está dentro de la *oposición de la conciencia*, que Hegel comprende hacia el final de Phä como el *estar del espíritu en el tiempo*. Antes de proseguir subrayemos lo siguiente: la palabra tiempo no mienta aquí meramente lo sensible, sino la relación de lo sensible con la conciencia finita, la experiencia misma de su finitud. Ella, en primer lugar, busca “apresar” el tiempo en la representación, pero su intento se ve constantemente frustrado porque el tiempo “sigue pasando”, mientras que la representación ofrece, como contenido inteligible, algo que ya no está-ahí, pero es fijo y exterior al estar desde el que proviene. La clave consistía, según vimos, es que lo fijo del “en sí” *tal como es para la conciencia* (i.e. la representación que tiene de la negatividad y contingencia del tiempo) sea reconocido como negatividad del concepto, con lo cual la representación “regresa” a la posición de la objetividad, no para mostrarse como contenido intuitivo sino más bien para mostrarse como negatividad conceptual, la reflexión esencial del contenido mismo, el sujeto.

Ahora bien, tal como señalamos a propósito de la posibilidad del tratamiento filosófico de las formas finitas del conocer, la comprensión conceptual de la experiencia sólo es posible porque el concepto mismo ha hecho su *irrupción en el estar a través de ella*, porque lo “absoluto quiere estar cabe nosotros”, y por tanto *está y siempre ha estado en el tiempo*, en la experiencia inmediata. La diferencia —y para ello debió transcurrir largamente el tiempo— es que ahora esto *se sabe* (ya no es un más allá, al modo del ente de razón de la metafísica), y con ello el espíritu es *consciente* de su relación esencial con la finitud (aquí: con el *factum* de la conciencia y la precariedad de su conocer); de igual forma, el conocer finito llega a ser consciente de su relación esencial con lo absoluto (aquí: el hecho de que su experiencia puede ser *pensada en el concepto*). Pero ¿cómo entender *aquí* está peculiar presencia de lo absoluto en lo finito, en el tiempo?<sup>760</sup>

---

<sup>760</sup> Para una posición crítica respecto a este problema, vid. Heidegger, *Ser y Tiempo* §82, quién, por lo demás, no distingue suficientemente entre una comprensión *esencial* del tiempo y una comprensión *física* de éste, lo que no le permite visualizar en el espíritu mismo un potencial temporizador (y por tanto un momento de radical *finitud*), tal como le asigna a la unidad extática de la temporeidad de la existencia (*Dasein*). Tal unidad es, en Hegel, intersubjetiva, y corresponde al momento del “aban-donarse” del espíritu en su otro: la presuposición condicionante de la ciencia en tanto fundamento incondicionado.

A partir de lo que ha sido expuesto deberían asomarse luces sobre el asunto. No obstante, una aclaración más precisa debe acudir al modo en que el propio Hegel explícitamente considera el asunto. Para ello, además de valiosos pasajes provenientes del Saber Absoluto, acudiremos también a los *Systementwürfe III*.

Tomando en consideración los pasos dados, sería posible interpretar la fórmula de la autoconsciencia Yo=Yo como una especie de proposición especulativa: ‘el pensar es el tiempo’ o, con mayor detalle: ‘la negatividad interna y esencial del concepto es la negatividad exterior y aparente de la sensibilidad’. Pues bien, se trata de comprender ahora *cómo esto es así para el concepto mismo, para el espíritu*, pues ya hemos visto que, recorrida la extensión del mundo sensible, llega el tiempo en que el tiempo mismo se desborda, reflexionado hacia su otro, aquello que se ubica *en su propio límite*. Lo sorprendente es que esta es *la naturaleza misma del espíritu y el saber*: encontrarse y ser libre en aquello que *le limita*. Sólo esta libertad del espíritu puede empujar al tiempo más allá de sí mismo, de manera que salga a la luz (se manifieste) su hacer esencial en lo otro de él mismo, ser consciente de sí en lo otro, la autoconsciencia del espíritu en la sustancia.<sup>761</sup> En tal sentido, el suabo sostiene que “el saber no sólo se conoce, sino también conoce lo negativo de sí mismo o su límite”, caracterizando a esta forma de presencialidad en lo otro como un “sacrificarse”, lo cual, como es obvio, incorpora en sí la experiencia infinitamente dolorosa de la finitud humana, a saber, el hecho mismo de que Dios ha muerto en nosotros, para usar la expresión de GuW. Tal vez una característica del pensar hegeliano consiste en considerar que el saber del límite, el sacrificio, es ya una asunción del límite (primero manifiesta en el sentimiento como *dolor*) por cuanto aquello que se encuentra más allá queda referido al sí mismo que se experimenta como limitado, con lo cual encuentra algo *del sí mismo* en lo otro (la cuestión, entonces, es descubrir qué hay del sí mismo en la sustancia: precisamente el poder de la limitación, el determinar). Sin embargo, el espíritu no es simplemente el movimiento de tomar algo de sí en lo otro sino el de *ponerse a sí mismo esencialmente en eso otro*, y sólo entonces reconocerse o recogerse en su interioridad desde aquello. Esto no quiere decir sino que

“Este sacrificio es la exteriorización en la que el espíritu expone su devenir hacia el espíritu [el camino hacia su autoconsciencia] en la forma del *libre acontecer contingente*” (Phä, GW 9: 433; trad. 949).

---

<sup>761</sup> En otro lugar, Hegel señala esta misma idea en conexión directa con el representar de un en sí: “Porque es lo abstracto, el elemento del pensar puro es él mismo más bien lo *otro* de su simplicidad, y transita por ello al elemento propio del *representar* —el elemento en el que los momentos del concepto puro obtienen, uno frente a otro, un estar *sustancial* del mismo modo en que son en tanto *sujetos* que no tienen para un tercero la indiferencia del ser, sino que, reflejados en sí mismos recíprocamente se particularizan y contraponen” (GW 9: 412 ; trad. 875).

Podemos interpretar el pasaje desde lo expuesto. Si el conocer finito es “atravesado”, trágicamente marcado, por la experiencia de la finitud, del error, del mal etc. ello es precisamente porque se encuentra *condicionado* por la forma del tiempo, que desde aquí debemos considerar como el fenómeno fundamental de la *contingencia* i.e. como el hecho mismo de que nuestro saber es *impotente* ante el acaecer de la mundo, y sólo se organiza *a partir de tal precariedad y menesterosidad*. Sin embargo, la suprema libertad (el carácter *incondicionado* del espíritu) consiste en habitar y reconocerse en esta precariedad, existiendo o dándose aparición sólo en ella: *lo incondicionado es lo que pone su propia condición y por eso asume cada una de sus condiciones*. No entraremos ahora en análisis de los conceptos de “condición” o “incondicionado”. Antes bien, interesa ahora comprender que esta relación esencial puede entenderse también así: es el concepto mismo el que habita fuera de sí mismo, tiene su *estar* en el *tiempo*; la esencia es la reflexión del concepto que *se pone a sí mismo como tiempo*, adopta la forma de la contingencia y la exterioridad, enajenando así su necesidad y su interioridad, acaso como el sacrificio exigido, el precio a pagar, para existir. El paso del concepto a la experiencia finita del conocer, la temporización del concepto en la *figura*, puede entenderse, entonces, como un gesto de radical *indisciplina* proveniente del concepto mismo, que *reflexiona hacia el exterior de sí*, gesto en virtud del cual él se pierde a sí mismo y sólo desde el cual vuelve a sí: *tal es el gesto esencial mediante el cual el espíritu se aparece originariamente a la conciencia y como conciencia*. Pero el propio concepto, sostiene Hegel, es “lo otro del *tiempo*” e inmediatamente aclara: “no otro *tiempo* [no un “antes” o “después” del tiempo] sino la eternidad, el pensamiento del tiempo [...] precisamente lo pensante, lo reflexionado en sí”, i.e. la negatividad pura del espíritu en su presencia para sí. Ya en Diff —contra Fichte— el filósofo había conectado esta idea con la asunción de la finitud en la eternidad, dejando además claro que la infinitud del tiempo no consiste en la prolongación indefinida de su carácter empírico:

“Si, en cuanto tiempo infinito, el tiempo debe ser totalidad, entonces el tiempo mismo está asumido, con lo que no era necesario refugiarse en su nombre o en un progreso del estar prolongado. El verdadero superar del tiempo es el presente carente de tiempo, i.e. la eternidad; y en éste caen fuera tanto el aspirar [*Streben*] como el subsistir de la contraposición absoluta. Este estar prolongado sólo disimula la contraposición en la síntesis del tiempo, cuya insuficiencia no se ve remediada por esta conexión disimulada con una infinitud que se le contrapone absolutamente, sino que se vuelve más notoria” (Diff, GW 4: 47).

Desde aquí, la tarea de la ciencia es recuperar la intimidad del espíritu consigo valiéndose de la experiencia del conocer finito y del carácter limitado de su reflexión. Esto debe entenderse como

propiciar cierto acceso al plano del concepto. Por tal motivo, es necesario “trascender este tiempo, cada período —pero en el pensamiento del tiempo” (GW 8: 286; trad. 233), el cual no tiene la forma receptiva del estar (lo sensible) ni de la representación (el conocer determinado por la sustancia). Como vemos, no se trata de “salir” del tiempo, sino de *pensarlo puramente*, i.e. con independencia de lo dado por la intuición sensible. Sólo de esta forma podemos llegar a lo que hay de conceptual *en lo suministrado por la intuición sensible* misma o, lo que quiere decir lo mismo, comprender lo necesario de nuestras intuiciones y representaciones, del conocer finito en general. Como se desprende de lo que hemos venido señalando, se trata, ante todo, de *fundamentar especulativamente* la *experiencia* en la ciencia u organizarla de acuerdo al movimiento conceptual puro. Por este motivo, y con ello concluimos el asunto del capítulo, la “trascendencia del tiempo” tiene, para nosotros, el siguiente sentido *metódico*: se trata de establecer los conceptos básicos de la experiencia desde la asunción del *Standpunkt* de la conciencia, tomando en cuenta que el concepto hace aparecer el mismo contenido que la conciencia se representa como algo “en sí” pero en la forma libre del pensar, como reflexión esencial del absoluto mismo desprovista de la exterioridad y la fijación propia del intuir y el representar. Si, en definitiva, es el tiempo aquello que da al contenido la cualidad de algo en sí exterior a la reflexión finita, el pensamiento del tiempo concibe la unidad de esta oposición como una determinidad conceptual, de manera que *en el lugar de lo en sí* debe conocerse la *categoría* (forma), considerada como lo interior del objeto (*Objekt*) mismo, el “pasado” esencial, carente de tiempo, del estar... la temporeidad del tiempo mismo entendida como supremo hacer del espíritu.

## Recapitulación

Al abordar la relación tiempo-concepto no sólo hemos dado un paso más en la caracterización general de nuestro problema, sino que también hemos logrado sintetizar su sentido en una relación simple: la asunción del conocer finito puede ser vistas como un procedimiento metódico por medio del cual el tiempo es remitido al concepto. Y a su vez, el *factum* del conocer finito, la oposición de la conciencia, puede ser visto como el hecho mismo de que el espíritu “ha pasado ya” al tiempo, para darse un estar.

Hemos avanzado dando los siguientes pasos:

1. En primer lugar, nos concentramos en la determinación del “conocer intratempóreo” entendiéndolo como *aparición del saber en cuanto tal o experiencia*. Según vimos, tal conocer implica tanto el momento de la aparición sensible del contenido para la conciencia (intuición) como

también —y tal vez más fundamentalmente— el momento del saber respecto de esta por la reflexión exterior de la conciencia (representación). Ya que, en cuanto aparición de la reflexión esencial, el conocer intratempóreo fue comprendido como una suerte de “exploración (ciega)” de la sustancia por parte del conocer, el sentido del desarrollo del conocer fue determinado como un avance desde la superficie aparential a la esencia del tiempo mismo. Esto nos llevó a los conceptos de tiempo y espacio en la naturaleza o reino de la exterioridad del espíritu, para posteriormente acudir al conocer que se enfrenta a esta, entendida ahora como el *en sí* de la sustancia que se da como tiempo y se interioriza desde él. Debido a que la relación entre la conciencia y lo en sí es, aparentemente, algo *exterior*, tanto las circunstancias en que esta relación se da como también el tipo de representación que el conocer se hace de la sustancia resultaron ser algo meramente *contingente*. Desde aquí se entrevió la necesidad de asumir esta forma del conocer, el *Standpunkt* de la conciencia.

2. Pero la asunción del conocer finito, de la forma temporal del conocer, requiere que *llegue su tiempo*. Por este motivo acudimos, en segundo lugar, a la función sistemático-estructural de la Religión en la experiencia de la conciencia, pues es en ella donde se “cumple” el tiempo de la exploración de la sustancia. Allí procuramos delinear su sentido como una asunción representativa de la representación (representación desarrollada) o una primera asunción del conjunto de figuras singulares que constituye la experiencia mundana del espíritu. Asimismo, esta asunción se mostró como una primera aparición del objeto absoluto de la ciencia, al cual entendimos como el movimiento del sujeto en el sentido de la proposición especulativa.

3. Finalmente nos aproximamos al sentido de la asunción del tiempo en su otro, i.e. en el concepto. Allí procuramos esbozar el sentido de la fórmula “Yo=Yo” presente en el Saber Absoluto, entendiéndola desde la proposición: ‘Pensar es tiempo’. Asimismo subrayamos el carácter preferentemente metódico de la asunción del tiempo en la eternidad del pensar, de manera que ésta coincide con la asunción del conocer determinado por lo sustancial en la forma del concepto libre, que constituye el contenido de la ciencia. Finalmente exploramos la relación tiempo-concepto desde el lado inverso: el concepto como temporización, como poder que se da estar al aparecer y presuponerse en una forma temporal. De este modo, es tan necesario que el contenido sensible muestre su necesidad conceptual (fundamento especulativo) para el conocer, como que el concepto mismo aparezca en medio de la contingencia y la finitud (se ponga en la totalidad de sus condiciones). Lo que liga a ambos extremos es el movimiento de la esencia del espíritu mismo, lo incondicionado.



## Tránsito

Una vez que hemos alcanzado claridad con respecto al problema del tiempo, y éste se ha mostrado como una reformulación de nuestro problema y además como una forma esencial del mismo, corresponde retomar el problema con que finalizamos la Primera Parte. Si el paso del tiempo al concepto corresponde a *la condición* de emergencia de la ciencia misma, y exhibe la necesidad de la asunción del conocer finito, entonces esta conexión no muestra sino el problema que Hegel intentó desarrollar en conexión con el escepticismo como primera parte de su sistemática. Podríamos decir, quizás radicalizando el asunto, que *es necesario un escepticismo allí donde el saber se encuentra afectado por el tiempo*, vale decir, se organiza por el modo en que lo absoluto aparece a la intuición. El problema, entonces, es el siguiente: ¿qué ocurre con la necesidad de esta purificación del saber allí donde Hegel renuncia a considerar el escepticismo como una primera parte del sistema, como una especie de satélite de la Lógica? En el próximo capítulo deberemos desarrollar la cuestión de la posibilidad del inicio lógico, entendido ahora como un inicio absoluto de la ciencia. Ello nos hará ver que la necesidad de una asunción del conocer finito sigue estando presente ya que la ciencia misma está condicionada por aquello a lo que viene a “liberar” al inscribirlo en el sentido. E incluso es más: se mostrará que en cierto sentido la operación escéptica se encuentra comprimida en el inicio lógico, y que lo lógico mismo contiene las estructuras conceptuales fundamentales que permiten pensar, puramente, lo que ha sido nuestro problema.



## Capítulo 2. Compresión del escepticismo: la *resolución de querer pensar puramente*

Luego de haber comprendido el problema general de la asunción de la reflexión finita a través de la conexión entre tiempo y concepto, corresponde retomar el problema que planteamos al finalizar la segunda Sección. La pérdida de la posición sistemática de Phä, i.e. de una introducción como *primera parte* del sistema de la filosofía, sumada al criterio de distinción entre dialéctica y escepticismo que hemos propuesto, nos llevó a preguntarnos por la necesidad *para la ciencia* de una forma de referencia negativa dirigida a lo “antecientífico”, referencia que identificamos como un *escepticismo*. Tanto más pregnante es este asunto si recordamos que el propio filósofo declara al escepticismo como un “camino superfluo” debido a que “lo dialéctico mismo es un *momento esencial* de la ciencia afirmativa” (Enz §78n). Esta inclusión de lo dialéctico como una forma de reflexión necesaria y esencial para el contenido de la ciencia se encuentra íntimamente conectada con la inclusión del entendimiento en lo lógico, lo cual no acontece como una especie de división dentro de la exposición cuyo objeto fuera tematizar al entendimiento, sino más bien constituye una especie de “material disponible”<sup>762</sup> para la acción del pensar en cuanto elevación sobre lo finito, su *movimiento dialéctico*. Dado que “la visión [*Einsicht*] de que la naturaleza del pensar es ella misma dialéctica, de que éste en cuanto entendimiento debe llegar a lo negativo de sí mismo, a la contradicción, constituye una parte principal de la lógica” (Enz §11n), la inclusión del entendimiento no sólo es posible sino necesaria para el proceso mismo de elevación. No entraremos a caracterizar el triple modo en que esta dialéctica del pensar se expone en WdL (como tránsito, reflejo y desarrollo), es más importante ahora subrayar que esta incorporación del entendimiento puede interpretarse como una *inclusión de la finitud* como base o estofa de la exposición<sup>763</sup>, hasta el punto de que Fulda<sup>764</sup> ha llegado a considerar que, en la medida en que el entendimiento media el mundo habitual de la conciencia y la ciencia, éste “traslada” cierta determinidad “temporal” al territorio de la ciencia misma (cuyo objeto es lo carente de tiempo), a saber, la diferenciación y particularización de cada categoría que torna menester un *desarrollo* de la universalidad a través de sus momentos. Esto, que justificaría que el pensar filosófico tenga una historia y no sea un “intuir ciego carente de

---

<sup>762</sup> Pues el entendimiento ha llevado a representaciones universales abstractas lo sensible y las representaciones empíricas de la experiencia.

<sup>763</sup> Duque ha subrayado este aspecto. Vid. F. Duque, ‘Acceso al reino de las sombras’, en G.W.F. Hegel, *Ciencia de la Lógica* (Madrid: Abada, 2011), pp. 13–175 (p. 24ss).

<sup>764</sup> H. F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, op. cit., pp. 196–197.

determinación”<sup>765</sup>, se expresa puramente en lo lógico, vale decir, no como tiempo sino como asunción racional de lo intelectual.

Ahora bien, si la finitud es incorporada en la ciencia misma como un momento de lo lógico, entonces ¿en qué sentido podría ser necesario una reducción del conocer finito? ¿No ocurre más bien que, una vez que ha interiorizado la finitud de la aparición, la ciencia prescinde de la incorporación sistemática de ese momento ya que comporta en sí misma el momento de la finitud? ¿No será —para usar la expresión de Wittgenstein en la proposición 6.54 de su *Tractatus*— que Hegel, una vez subida la escalera que él mismo tiende para elevar la conciencia a la ciencia, la arroja? Si esto es así, entonces el escepticismo, sea en su consideración temprana como lógica, sea en su consideración fenomenológica, parece ser “algo del pasado”, del tiempo en que “lo absoluto abstracto dominaba” (GW 9: 448; trad. 939). Al mismo tiempo, esto tendría dos consecuencias para el desarrollo de nuestro problema: por un lado, nos obligaría a concluir adoptando una perspectiva de desarrollo histórico de un concepto que no podríamos proyectar ni pensar desde sectores posteriores de la sistemática. Al menos no en cuanto tal. Por el otro, no nos permitiría vincular internamente WdL con nuestro problema pues el propio Hegel habría cerrado el acceso y la conexión recaería en una reflexión exterior, a saber, nosotros. Mas nos parece que este no es el caso y que podemos encontrar, en los actos básicos del espíritu, un punto de conexión (no de correspondencia) que nos permitirá instalar un puente y pensar la lógica de la operación de asunción doblemente tematizada. El hecho de que Hegel no considere sistemáticamente factible la posición de una primera parte dedicada a una introducción, no quiere decir que una *referencia escéptica* destinada a reducir la finitud del conocer, *liberar a la conciencia de sí misma*, no sea requerida para transponer el contenido absoluto a la forma del pensamiento; más bien implica lo contrario: que la referencia escéptica es liberada de un determinado armazón conceptual (se vuelve un acto *puramente* negativo), lo cual la torna absolutamente flexible precisamente en virtud de su no-cientificidad... y ello parece ser más adecuado al carácter *contingente* de la opinión, que amenaza la ciencia por todos lados, literalmente. Para desarrollar esta tesis, que nos permitirá el ensamble entre los modelos de asunción y WdL, atenderemos

1. A cómo Hegel traslada su preocupación juvenil en torno a una introducción a la filosofía al problema del inicio.
2. A cómo la referencia escéptica es comprimida en un solo acto puesto como condición del inicio lógico.

---

<sup>765</sup> Ibid., p. 196.

## 1. El problema del inicio

Tal como lo expresa el título de este punto, no nos dirigimos al inicio de la ciencia (la identidad del ser y la nada en el devenir) sino a la problematización de su posibilidad. Luego de haber destinado un gran esfuerzo dedicado al problema de una introducción a la filosofía, i.e. a la presuposición de la ciencia, Hegel parece haber trasladado su interés a uno más concreto: el hecho mismo del inicio lógico. Tal es la importancia del inicio, que hacia el final de WdL, en la determinación de la idea absoluta, del método especulativo, Hegel menciona expresamente el inicio como momento,<sup>766</sup> lo cual nos indica al mismo tiempo la urgencia de reflexionar sobre su naturaleza y posibilidad, pues, a diferencia de la ciencia de la experiencia de la conciencia, la ciencia del pensamiento puro no puede tomar de otra cosa (p.ej. la intuición sensible) aquello con lo que debe iniciarse, sino que debe hacer el inicio desde sí misma, para lo cual debe *pensar* en la naturaleza del inicio mismo: “eso que es el *prius* para el pensar, también debe ser lo *primero en el curso* del pensar” (GW 21: 54). A tal fin ofrecen las dos ediciones del primer libro de WdL un preámbulo al inicio titulado “¿Por dónde ha de hacerse el inicio de la ciencia?”. Mientras que en la primera edición este preámbulo parece además cumplir la función de conectar Phä con WdL por cuanto la primera tendría como resultado el *saber puro* con el que la segunda se inicia, Hogemann y Jaeschke<sup>767</sup> detectan que las modificaciones del preámbulo realizadas en la segunda edición se encuentran mayormente destinadas a adaptar su concepción del inicio y el final del sistema al círculo enciclopédico, donde la idea vuelve a sí luego de enajenarse *en la naturaleza* y emprender su regreso en el espíritu: “por eso, el todo se expone como un círculo de círculos del cual cada uno es un momento necesario, de modo que el sistema de sus elementos específicos constituye la entera idea, que aparece igualmente en cada singularidad” (Enz §15).

---

<sup>766</sup> Respecto del inicio, se sostiene: “Si no es hecho arbitrariamente y con falta de conciencia categórica [*kategorischen Bewußtlosigkeit*], puede, ciertamente, parecer implicar muchas dificultades, pero es de la más simple naturaleza. Porque él es el inicio, su contenido es algo *inmediato* pero de un modo tal que tiene el sentido y la forma de la *universalidad abstracta*. Si es además un contenido del *ser* o de la *esencia* o del *concepto*, entonces él es, en tal medida, algo *recogido*, *encontrado*, *asertórico* en tanto es algo *inmediato*. Pero *respecto a lo primero*, ello no es algo *inmediato de la intuición sensible* o *de la representación*, sino del *pensar*, que también, debido a su inmediatez, puede llamarse un *intuir* suprasensible *interior*. [...] el inicio no tiene para el método ninguna otra determinidad que la de ser lo simple y lo universal; esto mismo es la *determinidad* debido a la cual es insuficiente. La universalidad es el concepto puro y simple, y el método, en tanto conciencia de eso mismo, sabe que la universalidad sólo es momento y que en ella el concepto no está determinado aún en y para sí. Pero con esta conciencia que quiso continuar el inicio en virtud del método, el método sería algo formal, algo puesto en la reflexión exterior. Pero porque él [el método] es la forma inmanente y objetiva, entonces lo inmediato del inicio debe ser *en él mismo* lo defectuoso, así como contar con el *impulso* [*Triebe*] de llevarse adelante en él mismo (WdL, GW 21: 239-240).

<sup>767</sup> W. Jaeschke y F. Hogemann, ‘Einleitung’, en *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* (1832) (Hamburg: Meiner, 2008), p. XXXIIs.

Pero más específicamente ¿en qué radica esta adaptación? En términos generales, el preámbulo busca esbozar el círculo de la ciencia a partir de una reflexión sobre el inicio y la naturaleza de la relación mediato-inmediato, reflexión en la cual, por cierto, se verifica cierta recuperación del *inicio hipotético-problemático* de Reinhold, cuya consideración del inicio, a diferencia de Diff, es adjetivada como “esencial”, aunque sólo en un sentido acotado por el propio Hegel, a saber, el que “el ir hacia delante sea un *regreso* al *fundamento* y hacia *lo originario*, del cual depende aquello por lo cual se hizo el inicio” (WdL, GW 11: 34-35; trad. 216-217).<sup>768</sup> Junto con esto, y a propósito de la pregunta sobre si el inicio de la ciencia es algo mediado o inmediato, Hegel obtiene una serie de implicancias a partir de las cuales esta concepción se inscribe en el círculo especulativo de su sistema. La primera de ellas, i) es que el regreso al fundamento y lo originario es también un *resultado* al que llega el *movimiento* desde el que se hizo el inicio; pero este resultado es considerado como ii) un restablecimiento del inicio mismo, pero esta vez mediado por el movimiento que se dirigió a él, por lo que se inicia en un nivel diferente, de modo que “lo primero viene a ser también lo último y lo último también lo primero” (WdL, GW 11: 35; trad. 217); o en otras palabras: en tanto regreso al fundamento, lo primero es fundamentado por lo último, que lo hace entrar en razón, pero en tanto resultado del movimiento, es lo último aquello fundado (más bien *condicionado*) por lo primero. Por tanto, iii) el inicio, su desarrollo y el resultado deben considerarse *esencialmente* como un movimiento circular (un espiral) que permanece (o reflexiona) en sí, de modo tal que lo inmediato se determina en el avance hasta regresar a sí mismo pero esta vez como un inicio plenificado por el desarrollo, que es al mismo tiempo el nuevo comienzo desde la inmediatez, esta vez en un nivel diferente: “el inicio de la filosofía es el basamento que se hace presente y se mantiene en todos los desarrollos siguientes, *el concepto* de todo punto inmanente a sus determinaciones ulteriores” (WdL, GW 11: 35; trad. 217). De esto también se sigue iv) que el inicio aislado (el basamento sin el edificio en cuanto hacer de la forma) no puede considerarse como lo verdadero (ni siquiera con respecto a sí mismo), ni tampoco puede ser identificado simplemente con la ciencia una vez que ha sido aislado, pues su verdad en tanto la verdad del todo no puede ser conocida “antes todavía de la ciencia” pues “sola y primeramente en ésta, y además en su entero desarrollo, es el conocimiento acabado, pleno de contenido, y por vez primera de veras fundamentado, del inicio” (WdL, GW 11: 35; trad. 217). Esto nos lleva a la última implicancia que nos interesa destacar: v) debido al carácter circular y a la necesidad del entero desarrollo, el inicio *de la ciencia* no tiene, para Hegel, un carácter hipotético-problemático, sino categórico: es un *inicio absoluto* al que “*nada* le

---

<sup>768</sup> El sentido de “fundamento” aquí debe tomarse en su significación lógica (como fundamento completo e incondicionado). Este concepto nos ocupará posteriormente.



está permitido *presuponer*. Por nada tiene que estar pues mediado, ni tener un fundamento [i.e. algo que lo ponga y presuponga]” (WdL, GW 11: 33; trad. 215).

En general, podría decirse que la concepción del inicio es una concepción *operativa* en el tratamiento especulativo. Ejemplos de esta concepción pueden encontrarse, p. ej. en el interior de la exposición lógica, así como de la enciclopédica: esencia y concepto pueden ser considerados, cada uno a su nivel peculiar, como dos modos de restablecimiento de la inmediatez (al igual como la existencia, la objetividad o la vida), y en tal sentido como el regreso del movimiento hacia un punto inicial *qua* resultado, en el cual se comienza un nuevo movimiento-determinación en un elemento específico (concepto para sí en el caso de la esencia y concepto cabe sí en el del concepto, Enz § 83); igualmente, el inicio de la filosofía de la naturaleza puede considerarse como un restablecimiento de la inmediatez en el elemento de la exterioridad del intuir aconceptual, donde la idea se olvida a sí misma en su propio reflejo (*Widerschein*).

Sin embargo, el punto que ahora nos ocupa presenta una peculiaridad. Tal como ha subrayado Nuzzo<sup>769</sup>, el inicio absoluto de lo lógico, en tanto inicio *sistemático*, no tiene un movimiento del que provenga pues él es la suprema abstracción y la absoluta inmediatez del puro pensar e intuir. Si viniera de algo, entonces estaría mediado por algo que no es él mismo, algo *ante-científico*, y por ello no sería absoluto, mientras que en cuanto absoluto sólo puede ser una determinación simple, que es mediada consigo misma, i.e. *internamente*. ¿Qué ocurre entonces con la reducción del campo de legitimidad y de las determinaciones opinadas del conocer finito? ¿Qué estatuto tiene la expansión de la ciencia de la que hemos estado hablando? Esta dificultad es abordada por Hegel de dos modos, y es aquí donde se ubica la modificación detectada por Hogemman y Jaeschke.

### 1.1. La incorporación negativa de Phä

En la primera edición de WdL, Hegel parece encontrarse aún con la concepción sistemática que consideraba como primera parte del sistema a una ciencia de la experiencia de la conciencia, de modo que se esfuerza por conjugar la concepción de una introducción con la de un inicio absoluto. Así, la ciencia misma conservaría un regreso a su introducción al finalizar, al modo como anuncia en el

---

<sup>769</sup> A. Nuzzo, ‘Das Problem eines “Vorbegriffs” in Hegels spekulativer Logik’, en *Der ‘Vorbegriff’ zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, ed. A. Denker, A. Sell, and H. Zaborowski (Freiburg/München: Karl Alber, 2010), pp. 84–113.

capítulo sobre el Saber Absoluto<sup>770</sup> (concepción cuyo origen podemos verificar en el último esbozo sistemático jenense, de donde obtuvimos el epígrafe de esta investigación). Para ello, considera el asunto i) desde el lado del inicio y ii) del regreso al inicio.

En lo que refiere a i), WdL es considerada como *resultado* de Phä, por lo que ésta es su *presupuesto* e incluso la *deducción* de aquello que tendrá lugar en la exposición lógica: el *concepto de la ciencia o saber*, que a su vez sería la verdad de Phä. Sin embargo, Hegel evita referirse al inicio de Phä como un inicio *absoluto*, lo cual es clave pues quiere decir que el inicio en WdL no es una determinación *puesta por otro*, sino un *acto libre*. ¿Pero cómo pueden conjugarse ambas concepciones? En primer lugar, conviene tener en cuenta en qué sentido el comienzo fenomenológico *no es* absoluto, sólo desde allí podremos avanzar con la pregunta. Frente al inicio absoluto, Phä se inicia con una *figura de la conciencia* en la que se expone el ser tal como es para su opinión, con lo cual la figura del inicio contiene ya una mediación, a saber, la referencia del yo al objeto al que denomina como ser (el ser de la certeza sensible que la conciencia simplemente indica). Más aún, tal como tuvimos la ocasión de ver, la conciencia misma, en la medida en que es el conocer finito, el juicio de la vida, es ella misma mediación, de modo que “no está presente ninguna inmediatez de verdad” (WdL, GW 11: 34; trad. 216), sino sólo para la *opinión* contingente y arbitraria de la conciencia, opinión que ella misma refuta en su experiencia. Por tanto, “sola y primeramente el saber puro, el espíritu que se ha liberado de su aparición como conciencia, tiene también el ser libre, puro, como inicio suyo” (WdL, GW 11: 34; trad. 216). El pasaje nos ofrece una clave para comprender la conexión entre el momento lógico y el fenomenológico, pero la consecuencia es que sólo parece poner de relieve el sentido *escéptico* de la introducción, al menos en lo que refiere a su función sistemática. Así, podría hablarse de una presuposición de la ciencia, de un “antes” del inicio, de una preparación del elemento del saber e incluso de su deducción fenomenológica en un *sentido primordialmente negativo*: como vaciamiento o purificación de la conciencia, i.e., como suspensión del conocer finito y refutación de la opinión y de todo el mundo en el que ésta tiene preponderancia o efectividad. El respecto categorial de Phä parece, más que ofrecer una primera exposición de las categorías de la lógica, asegurar la propia cientificidad de la exposición fenomenológica, con lo cual ya pueden entrecruzarse las dificultades que culminarán con la renuncia a anteponer una deducción categorial antes de la deducción categorial misma, i.e. de la exposición lógica.

---

<sup>770</sup> Phä, GW 9: 433 trad. 919: “La ciencia contiene en sí misma esta necesidad de enajenarse de la forma del concepto puro, contiene en sí misma el tránsito del concepto a la conciencia. Pues el espíritu que se sabe a sí mismo, precisamente porque capta su concepto, es la igualdad inmediata consigo mismo, que en su diferencia es la certeza de lo inmediato o la certeza sensible, —el inicio desde el que hemos partido; este despedirse de sí mismo desde la forma de su sí mismo es la más alta libertad y seguridad de su saber de sí”.

Con todo, bajo esta concepción Hegel se esfuerza por mantener cierta correspondencia con lo anunciado en las palabras finales de Phä y también en el tercer esbozo sistemático de Jena, a saber, que la ciencia contiene dos formas de enajenación al finalizar: la conciencia inmediata y la naturaleza.<sup>771</sup> Así, ii) en lo relativo al desarrollo como un regreso al inicio, el filósofo vincula el final del saber con una vuelta a la *conciencia inmediata* y esta vez no menciona la naturaleza: “así también el espíritu, *al final* del desarrollo del saber puro, se exteriorizará con libertad y se expedirá en la figura de una conciencia inmediata, como conciencia de un ser enfrentado a ella como otro.” (WdL 11: 35; trad. 217). Claramente, se anuncia en el pasaje un regreso al conocer finito al modo como es determinado en Phä, no es su tratamiento enciclopédico ni tampoco su estructura y función lógica (i.e. como momento de la idea). Con ello, el círculo del sistema, e incluso su inicio absoluto, parece aún ser compatible con un momento de apertura o de *mediación exterior*, pese a que ésta tenga una función escéptica, destinada a la remisión del conocer finito, cuyo mundo histórico pertenece al estar inmediato del espíritu. La ciencia contiene en sí misma una referencia a su introducción, desde donde obtiene el material para la transposición mediante la que se abre paso, pero junto con esto cabe conjeturar, considerando el final de la lógica del concepto (GW 12: 252ss.), que la enajenación en la naturaleza también es considerada al final de WdL, de manera que la introducción formaría con la lógica una suerte de planeta con su satélite, mientras que el movimiento sistemático continuaría por su lado hasta regresar al inicio, que conduciría nuevamente a la conciencia inmediata en tanto acceso sistemático a la lógica.

## 1.2. Modificación del problema del inicio

Como ya hemos señalado, el cambio en la sistemática se ve reflejado en un aspecto muy puntual relativo al problema del inicio. Si bien la radicalidad de la diferencia no debe ser exagerada (ya hemos señalado que Phä *no pierde* su función introductoria pese a perder su posición como primera parte del sistema), hay un punto clave que puede apreciarse con facilidad. En la segunda edición de WdL, Hegel modifica el pasaje que hemos citado anteriormente, de manera que ahora señala lo siguiente: “Así aún más el espíritu absoluto, que se ofrece como la verdad concreta y más alta del ser, se conoce como exteriorizándose con libertad al final del desarrollo y expidiéndose en la figura de un ser *inmediato*” (GW 21: 57). La diferencia es nítida, el movimiento de la lógica no regresa a la conciencia inmediata, sino que la inmediatez se restituye en la naturaleza. La órbita del planeta

---

<sup>771</sup> Al respecto, vid. H.F. Fulda *Das Problem einer Einleitung*, op. cit., pp. 98ss.

con su satélite parece ser disuelta. Con ello, la introducción deja, al menos en términos estrictamente sistemáticos, de girar en torno a la lógica, lo cual, empero, presenta la siguiente dificultad: por una parte, el suabo sostiene que “la lógica tiene a la ciencia del espíritu que aparece por su presuposición, la cual contiene y señala la necesidad y con ello la prueba de la verdad de su *Standpunkt*, que es el puro, así como también contiene y señala su mediación en general” (GW 21: 55). Pero al mismo tiempo sostiene que en la lógica:

“El ser es lo que inicia, expuesto como surgido a través de la mediación, la cual es al mismo tiempo la asunción de sí misma; [es lo que inicia] con la presuposición del saber puro como resultado del saber finito, de la conciencia. Pero no debe ser hecha ninguna presuposición, el inicio mismo debe ser tomado inmediatamente, así se determina sólo en la medida en que debe ser el comienzo de la lógica, del pensar para sí” (WdL, GW 21: 56).

La dificultad radica en que Hegel parece sostener una vez que la ciencia de la experiencia de la conciencia es la presuposición del saber y que éste proviene de aquélla, mientras que al mismo tiempo sostiene que para el inicio de la ciencia no debe ser hecha presuposición alguna. Por tanto, debemos distinguir el sentido de ambas afirmaciones. Unas páginas antes de los pasajes seleccionados se encuentra el famoso pasaje según el cual “nada hay en el cielo o en la naturaleza o en el espíritu o donde sea que no contenga la inmediatez del mismo modo que la mediación” (WdL, GW 21: 54), lo cual debería indicarnos que el inicio contiene tanto mediación como inmediatez, pero *debe ser tomado inmediatamente*.<sup>772</sup> Si atendemos, la mediación fenomenológica del inicio es considerada por Hegel en lo relativo al *Standpunkt* y la verdad del saber que se expone en la lógica, lo cual sólo acontece tras la negación exhaustiva de las formas del conocer finito de la cual resulta el saber puro. De manera que, nuevamente, nos encontramos con una presuposición negativa consistente en el vaciamiento de la opinión o purificación del saber, no quedando a la conciencia sino el modo científico de conocer. Significativamente, el segundo pasaje señala que esta mediación “se asume a sí misma”, i.e. que *al volverse una presuposición* deja de tener una presencia explícita o determinante en el inicio absoluto, lógico, pues éste sólo expone la *total indeterminación*, el vacío pensar o intuir, con lo cual no puede venir de algo otro. Aquí la oposición de la conciencia no juega papel alguno. El presupuesto al inicio tiene, por tanto, el sentido de un *requisito*: la *liberación del pensar*. Como se aprecia, volvemos nuevamente a una concepción muy parecida a la del enfoque anterior: Hegel, “en efecto, ha cambiado según su letra las partes introductorias referidas al problema de la

---

<sup>772</sup> En su estudio sobre el inicio de WdL, Henrich insiste en este punto. D. Henrich, ‘Comienzo y Método de la Lógica’, en *Hegel en su contexto* (Caracas: Monte Avila, 1990), pp. 61–77.

introducción de la *Fenomenología*, pero no según su sentido.”<sup>773</sup> Del mismo modo, la mediación *del* inicio lógico sólo puede ser el movimiento inmanente a lo lógico mismo, nada presupuesto, ni siquiera el camino de la negación de toda presuposición. Pero ¿qué sentido tiene desde aquí entonces la asunción del conocer finito? Debemos aguardar un poco para abordar este asunto. Ahora es más importante subrayar el punto en que esta segunda concepción marca una diferencia que no es asimilable con la primera; esto nos permitirá avanzar en el argumento.

Pues bien, debido a que la ciencia no regresa a la conciencia inmediata, el círculo del entero sistema se cierra en un regreso al inicio lógico. Cual satélite fuera de órbita, la ciencia de la experiencia de la conciencia, como ya hemos dicho, se independiza como una introducción subjetiva carente de necesidad sistemática, mientras que la cientificidad de su método sólo puede justificarse acudiendo a la lógica especulativa misma. Este cierre del círculo sistemático nos permite trazar más nítidamente la frontera entre la “interioridad” y la “exterioridad” de la ciencia, lo cual es de utilidad para el punto hacia el que nos dirigimos. Una vez trazada esa frontera, Hegel parece eliminar toda pretensión científica de una referencia hacia el “afuera”, hasta el punto de considerar que Phä, en la medida en que responde a un tratamiento especulativo, se encuentra dentro de la ciencia que se inicia con el inicio absoluto de la lógica. En referencia al carácter inmediato y mediado de todo el contenido del saber, Hegel sostiene lo siguiente:

“En la medida en que esta oposición [de mediatez e immediatez presente en cada proposición lógica] en referencia al pensar, saber, conocer, contiene la figura *concreta* del *saber* inmediato o mediado, se examina la naturaleza del conocer en general tanto de la ciencia de la lógica, como también, *eso mismo* [agr. cur. S.M.], cae en su figura concreta siguiente en la ciencia [enciclopédica] del espíritu y en la fenomenología del mismo. Pero querer llegar a lo puro respecto al conocer ya *antes* de la ciencia, es exigir que éste deba ser localizado *fuera*; [pero] *fuera* de la ciencia esto no se deja realizar, al menos no de un modo científico, que es sólo de lo que aquí se trata” (GW 21: 54-55).

Parece, pues, que la radicalidad del inicio lógico ha dinamitado la pretensión *sistemática* de extender un “brazo” antes del inicio lógico, pues incluso la ciencia fenomenológica del espíritu, cuyo objeto es la conciencia natural, recibe una localización científica sólo después de haberse constituido el inicio lógico que, paradójicamente, ella misma posibilitó. ¿Cómo puede resolverse esta paradoja? El único modo que vemos es que la operación escéptica contenida en Phä sea independizada de toda pretensión de cientificidad, de manera que pueda haber una instancia previa al inicio absoluto dirigida

---

<sup>773</sup> W. Jaeschke y F. Hogemann, ‘Einleitung’, en *Wissenschaft der Logik*, op. cit., p. XXXI.

negativamente al “antes” de la ciencia, aunque desprovista de necesidad y sistematicidad. Pero, ¿podemos encontrar algo semejante en el preámbulo al inicio?

## 2. La decisión de querer pensar libremente

La exigencia de una reducción del conocer finito sigue teniendo validez luego de la desconexión sistemática de una introducción a la lógica, pero carece ya de las pretensiones científico-sistemáticas con que Hegel elaboró el plan introductorio. En cierto sentido, ahora se trata de un requerimiento más simple, pero cuya radicalidad y negatividad no es menor al anterior, sino que conserva la forma pura de la referencia negativa que antes había sido acoplada a cierto devenir categorial en la exposición introductoria. Por tanto, no cabe hablar aquí de un tratamiento científico propiamente tal, sino de una suerte de *contención*, de un mecanismo de defensa, que la propia ciencia se da ante todo aquello que, proveniente desde el exterior, amenaza con entrometerse en el curso científico de un modo a-crítico, contingente y racionante; ante aquellas “circunstancias de una necesidad exterior” propias “de la inevitable *distracción* [agr. cur. S.M.] producida por la magnitud y la multiplicidad de los *intereses del tiempo* [agr. cur. S.M.]” que Hegel caracteriza como “el ruido estridente del día y la aturdidora verborrea de la pretensión fantasiosa [*Einbildung*] que vanidosamente *se limita* [agr. cur. S.M.] a éste”, preguntándose con ello si es que dejarán “todavía espacio para la participación en el sereno silencio del conocimiento puramente pensante” (WdL, GW 21: 19-20)<sup>774</sup>, e.d, para cumplir con la exigencia de que “el saber puro permanezca *inmanente* [agr. cur. S.M.] desde el inicio de la ciencia” y que la exposición sólo contenga “lo que está presente” (WdL, GW 21: 55) en el pensamiento.

Se ha sostenido<sup>775</sup>, a nuestro juicio con razón, que la función escéptica de una introducción es sustituida por un determinado acto de abstracción absoluta, una suerte de *epokhe* radical dirigida a todo el conocer ante-científico. Para llegar a ese resultado dentro de su reflexión sobre el inicio, Hegel se pregunta —en una especie de vuelta renovada al Fichte de los principios de la *Grundlage*— por la posibilidad de hacer el inicio por el yo puro, tal como se presenta para la intuición intelectual.<sup>776</sup>

---

<sup>774</sup> Para profundizar en este punto remitimos al estudio que Duque ha realizado sobre el segundo Prólogo de WdL. Vid. F. Duque, “Acceso al mundo de las sombras”, en: Hegel. *Ciencia de la Lógica*, op. cit., pp. 53ss.

<sup>775</sup> H.F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung*, op. cit. p. 44ss; G. Varnier, ‘Versuchte Hegel eine Letztbegründung? Bemerkungen zur wissenschaftlichen Skepsis als Einleitung und zum Begriff einer “Skeptischen Wissenschaft”’, en *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, ed. by Hans Friedrich Fulda and Rolf-Peter Horstmann (Stuttgart: Klett-Kotta, 1996), pp. 285–330 (p. 318).

<sup>776</sup> Cabe señalar que Hegel, hasta donde vemos, en la segunda edición de WdL Hegel no introduce modificaciones significativas para las páginas destinadas al tema que desarrollamos ahora.



De esta pregunta puede extraerse un camino que nos llevará al acto que buscamos, pero también reconoceremos cierta limitación detectada por Hegel en el intento de hacer el inicio desde el yo puro; precisamente tal limitación tornará necesario dar un paso más allá.

## 2.1. La abstracción del yo puro en el inicio

Si el inicio quiere hacerse con la presencia a sí inmediata del Yo puro, entonces la condición requerida para el inicio será cierto “acto absoluto, por el cual es Yo purificado de sí mismo y llega a conciencia suya como yo absoluto”, es decir, debe llegarse por un acto de purificación al yo del inicio, pues “este Yo puro no es entonces el consabido Yo habitual de nuestra conciencia” (GW 11: 39; trad. 220-221.), e.d., no es aquél Yo que se revela a la conciencia en la experiencia inmediata y desde el cual se opinaría entrar en contacto con la ciencia; por eso, el Yo de la experiencia inmediata debe “separarse de lo concreto”. En este punto, encontramos la primera formulación de un “acto absoluto de purificación”, el cual, pese a no resultar plenamente satisfactorio para el inicio de la ciencia, exhibe ya la dirección hacia éste. Al respecto, el filósofo sostiene que este “acto no debería ser propiamente otra cosa que la elevación al nivel [*Standpunkt*] del saber puro, en el cual ha desaparecido justamente la diferencia entre lo subjetivo y objetivo” (GW 11: 39; trad. 220-221). A esta altura de nuestra investigación, las palabras deberían sernos familiares. Se trata del programa básico de una introducción a la filosofía, que Hegel presenta ahora como un *acto inmediato de purificación*. Sin embargo, este acto —que valiéndose de las teorías disponibles Hegel vincula en un primer lugar con la intuición intelectual del Yo puro— corre el serio peligro de convertirse en un *postulado subjetivo*, i.e. en el postulado de la autointuición de un yo finito enfrentado a la objetividad, el cual asevera que yo *debe ser* yo; por este motivo aquél acto inmediato debería considerarse, más bien, como una especie de punta de *iceberg* de un *proceso* de purificación del saber que explicitaría la elevación en su necesidad. Claramente se trata de una suerte de restitución de la función introductoria *extensiva* desempeñada por Phä:

“Pero del modo en que es exigida esa elevación, así, *inmediatamente*, ella es un postulado subjetivo; para que se diera a ver como requisito de verdad tendría que haber sido mostrado y expuesto en el yo concreto o conciencia inmediata, por medio de su propia necesidad, el movimiento progresivo de éste hacia el saber puro” (GW 11: 38-39; trad. 221).

Posteriormente nos referiremos a la conexión entre el acto de purificación y un desarrollo que se oculta tras de él, pues precisamente Fulda la pone de relieve a propósito de lo que Hegel ofrece como exigencia sistemática que reemplaza una introducción como primera parte del sistema. Lo que quisiéramos subrayar ahora es que, al final del pasaje, Hegel se refiere al yo puro en términos de *saber puro*, lo cual nos indica que considera inadecuado querer hacer el inicio con el yo puro, pese a que en términos de contenido, bien podrían indicar *lo mismo* si es que se ha *purificado* al yo.<sup>777</sup> Hasta donde vemos, la inadecuación del término ‘yo’ tiene tanto un motivo i) epistémico como ii) uno sistemático. Respecto al motivo epistémico, i) el filósofo sostiene que si se quiere hacer el inicio del yo puro, entonces persistiría en el recuerdo de quien lee o escribe la ciencia la idea del yo empírico, con lo cual se colocaría en el inicio una dificultad que podría producir una confusión de planos, de modo que, lo que parecía ser más evidente no sea sino turbación (*Verwirrung*), pues lo más lejano en evidencia para el yo empírico es el yo puro. Desde aquí se haría necesario recordarle al yo su proceso de purificación, lo cual lo dirigiría, p. ej. a la lectura de Phä, y lo que se quiere es *hacer* el inicio. Mas el motivo sistemático es el que proporciona una razón más determinante: ii) iniciar con el yo equivale a iniciar con cierta *determinación*, i.e. con algo que tiene un significado específico, y además muy alto; por tanto, o se presupone lo que yo significa, quedando ello plasmado inmediatamente en el inicio, o se lo deduce en la ciencia, que sería lo acorde con la inmanencia del tratamiento científico. Si es esto último, empero, el yo no puede ser un inicio absoluto sino el resultado de un movimiento por medio del cual el yo llega a ser lo que es. Junto con esto, Hegel sostiene en crítica a Schelling que “aun cuando yo fuera de hecho el saber puro, o la intuición intelectual [fuera] *de hecho* el inicio, en la ciencia no se trata de lo interiormente presente, sino del *estar de lo interior en el saber*” (WdL, GW 11: 39; trad. 222), vale decir, aun cuando pudiera iniciarse con el concepto de yo, el sólo hecho de que debamos saber lo que es implica un ir más allá del inicio (debe explicitarse, adquirir estar o efectividad, en la exposición), de modo que este concepto en su inmediatez no puede sino ser una interioridad vacía, mientras que insistir en que la interioridad de la intuición intelectual es lo verdadero es “el violento rechazo de la mediación y la reflexión demostrativa” (WdL, GW 11: 40; trad. 222).

---

<sup>777</sup> Vid. F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit., p. 608.

## 2.2. Un vacío en el inicio

Por los motivos expuestos, es necesario ir más allá del concepto de yo o simplemente apreciar que en el inicio, llámese como se llame, sólo puede tener lugar el vacío absoluto de la immediatez carente de mediación: “no importa que se le dé otro nombre más rico que el que expresa al mero ser: lo único que cabe tomar”. Si nos fijamos, Hegel atiende a *la naturaleza* del inicio mucho más a que su nombre, pues de lo que se trata no es de definir un concepto particular, sino de iniciar el *movimiento del saber puro* ya que es éste el movimiento en el que los conceptos particulares exhiben lo que son para el pensar; el punto es *cómo* el saber, el movimiento del concepto especulativo, debe iniciarse. De otra forma: tal como Hegel anuncia en la doctrina de la proposición especulativa, la definición del absoluto no puede tener la forma de la definición de un concepto particular, sino que es el desarrollo universal a partir del cual lo particular adquiere su determinación, y tal desarrollo corresponde en la ciencia al *movimiento inmanente del pensar puro*; por este motivo es que debe buscarse un inicio adecuado a este desarrollo. Al respecto, el filósofo es enfático:

“La determinación salida *por de pronto* a la luz en el saber es una cosa simple, pues sólo en lo simple no hay otra cosa que puro inicio; o bien, la determinación es solamente lo inmediato, pues solamente en lo inmediato no hay aún un haber-progresado de un [punto] a otro, con lo que no hay igualmente más que [eso], el inicio. Aquello pues que en las formas, más ricas, del absoluto o de Dios deba ser proferido o estar contenido por lo que hace al ser no es al inicio más que palabra vacía, no es más que ser; este ser simple, que no tiene por lo demás ninguna significación ulterior, este *vacío* [agr. cur. S.M.], es pues el inicio absoluto de la filosofía” (WdL, GW 11: 40; trad. 222).

Se aprecia que el inicio del saber, con independencia de las formas más determinadas y ricas que puedan tener lugar en el desarrollo, sólo puede ser lo simple e indeterminado mentado en la palabra *ser*. No entraremos concretamente en el ser del inicio<sup>778</sup>, pues nos interesa subrayar la comprensión del inicio como algo *vacío*; y ello por al menos dos motivos. En primer lugar, i) porque esto nos permite retomar una pregunta que dejamos suspendida, a saber, la de por qué sería necesario una referencia negativa al conocer finito allí donde la misma finitud se ha interiorizado ya como “material” de la dialéctica del pensar. Pues bien, pese a que la ciencia comporta como momento al entendimiento, en ella el conocer no permanece dentro del *Standpunkt* del entendimiento, i.e. la visión que el entendimiento tiene de lo real no guarda efectividad para la especulación, pues ésta se

---

<sup>778</sup> Al respecto, A. Arndt, ‘Die anfangende Reflexion. Anmerkungen zum Anfang der Wissenschaft der Logik’, en *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, ed. A. Arndt y C. Iber (Berlin: Akademie Verlag), pp. 126–39; D. Henrich, op. cit. (1990), pp. 61–77.

ha liberado de aquella visión y por eso es saber o ciencia. Esta liberación de la hegemonía del *Standpunkt* del entendimiento equivale para nosotros a un “llegar” desde la experiencia mundana a la exposición que tiene lugar en la Lógica, el paso de la prioridad temporal de la sustancia a la prioridad esencial del concepto. A su vez, esto —que también puede ser considerado como una *extracción* de las categorías lógicas desde la condición *fáctica* de la historicidad del espíritu— no lo hace *cada vez* la exposición lógica misma en su desarrollo inmanente, sino que más bien lo presupone en cada momento o estación de la exposición.

Hegel entiende las categorías del pensamiento como una “red de diamantes hacia la que llevamos cada estofa para sólo entonces hacerla comprensible” (Enz § 246 Z); desde este punto de vista, sigue siendo necesario, pues, una suerte de medio para extraer el diamante de la estofa, y si la ciencia es el pensar libre, entonces debe ser una rendimiento de ella misma. Por tanto, si el primer modelo de asunción que hemos analizado consistía *grosso modo* en llevar la infinitud a lo finito para formar la antinomia que los conceptos del entendimiento contienen, llevando con esto al propio entendimiento a la razón, mientras que el segundo consistía en “ocupar” la experiencia de la desesperación del conocer finito para mostrar su nulidad, indicar la necesidad de un conocimiento especulativo de *eso mismo* y además conducirlo hacia tal conocimiento, entonces este tercer modelo consiste básicamente en *abstraer* todo contenido proveniente del conocer no-científico en el sentido de una *suspensión*, pues eso que se abstrae se reconstruye o afirma luego en otro lado, y se afirma según su negatividad inmanente, aquello que Hegel llama lo positivo de lo negativo. Aquí ya no existe la intención de conducir al conocer finito, ni tampoco la de tratar científicamente un momento anterior a la ciencia; lo que ha quedado, comprimido, es el *gesto puro de suspensión* que resulta de la *skepsis* del conocer finito. En tal sentido, podemos decir que se trata de una *compresión* de lo que anteriormente se desarrolló extensivamente desde una perspectiva sistemática.

Pero también nos interesa subrayar el carácter vacío del inicio porque ii) nos permite profundizar en la idea de una reconstrucción racional de las determinaciones del conocer. Como decíamos, lo suspendido debe ser llevado al nivel de la ciencia y en ella los pensamientos no pueden organizarse según la prioridad temporal de la sustancia, sino según la prioridad esencial del pensar o concepto. En la nota a Enz §78, Hegel señala concretamente cómo entiende esta compresión de la referencia escéptica. Allí sostiene —tal vez recordando al escepticismo que una vez él mismo pensó como ciencia negativa introductoria— que la exigencia del escepticismo *consumado* es la misma que la que señala:

“Que el *dudar de todo*, i.e. la completa *carencia de presuposición* en todo, debe preceder a la ciencia. Ella se lleva a cabo propiamente en la resolución [*Entschluß*] de *querer pensar puramente* por medio de la libertad que abstrae de todo y concibe su propia abstracción, la simplicidad del pensar”.

Mucho ha pasado desde que el filósofo caracterizaba al escepticismo como “el lado negativo de lo racional”, ciertamente también se ha transformado la sistemática, así como la concepción de la lógica y con ello la del pensar especulativo. Sin embargo, a la luz del texto resulta claro que la renuncia de Hegel a colocar un escepticismo en una primera parte del sistema no implica que ese momento de abstracción radical no sea requerido para el inicio de la ciencia misma. Cuando se sostiene que “dudar de todo” en tanto exigencia previa al inicio de la ciencia equivale a un escepticismo consumado (advirtamos que Phä es un “escepticismo *que se va consumando*”, mientras que ahora éste ya se encuentra consumado), se está, por un lado, comprimiendo la ejecución del escepticismo, pero en cierto sentido también se está expandiendo su universo de aplicación, y de un modo justificado por la ciencia misma. Ello en el siguiente sentido: se lo comprime porque no se lo ejecuta en conexión con un determinado despliegue categorial, que en el caso de Phä corresponden a figuras tomadas de la conciencia y el espíritu. Pero se lo expande porque, al no encontrarse conectado con aquel despliegue categorial, ni tampoco ingresar en sistemática alguna, la referencia escéptica que la ciencia puede realizar tiene como criterio el que algo esté o no en el interior de la ciencia, de manera que *todo lo proveniente de la representación y del comportamiento habitual del saber, por el solo hecho de ser ante-científico debe ser suspendido*. Y es que resolverse a pensar indica, antes que todo, salir de lo acostumbrado, lo tradicional y lo consabido, no admitir sino lo que eso mismo sea o pueda ser para el pensar sin ninguna otra *distracción*; cosa que para Hegel es uno de los logros metódicos de la dialéctica platónica: “el método absoluto no se comporta como una reflexión exterior, sino que toma lo determinado desde su objeto mismo, por él mismo es su principio inmanente y alma. —esto es lo que *Platón* exigió del conocer, *examinar las cosas en y por sí mismas*, en parte en su universalidad, pero también en parte no apartarse de ellas y cogerlas de acuerdo circunstancias, ejemplos y comparaciones, sino tenerlas sólo a ellas ante sí, y llevar a la conciencia lo que en ellas es inmanente” (WdL GW 12: 241-242).

Ahora bien, si esta expansión de la suspensión escéptica a *toda* posible desviación o distonía (*Mißton*) que amenace el ritmo del concepto, puede ser justificada, ello no se debe a una arbitrariedad de la ciencia (aunque esto *pueda parecerle* al individuo), pues la resolución a pensar libremente proviene de un tratamiento desarrollado del conocer finito que ha puesto en evidencia el sentido de sus limitaciones; por eso, la ciencia puede, para quien lo requiera, remitir a ese tratamiento si es que

la abstracción del inicio no es conseguida o no le parece a un individuo concreto. Fulda<sup>779</sup> sostiene que este es un motivo central por el cual Phä no puede perder su carácter de introducción al sistema y nosotros, sin ir tan lejos en lo referente a las implicancias sistemáticas que esto tiene, adherimos a la comprensión de Phä como una suerte de raíz que se asoma en la resolución.<sup>780</sup> Observemos que, planteado así el asunto, la referencia escéptica, o bien puede dirigirse contingentemente a toda contingencia, o bien puede montarse en una estructura racional al modo como la expuesta en los esbozos de una lógica temprana o Phä. Lo que buscamos subrayar con esto es que esta forma peculiar de referencia se ha *flexibilizado*, y ello no sólo nos permite comprender en qué sentido permanece su necesidad, sino que también por qué sigue siendo posible pensar desde la lógica esa forma de transmisión-remisión entre la ciencia y su afuera.

De esta forma, se presenta ante nosotros un escenario en el que el pensar debe *atender* a sí mismo y evitar toda distracción, y cuenta con un medio para al menos resistir esa amenaza que está siempre presente, en la medida en que el filósofo —así como sus lectores— inevitablemente volverá a un nivel ante-científico para seguir con su vida individual, interrumpiendo con ello su atención al concepto, el unísono de autoconsciencia finita y absoluta. El movimiento que va produciendo la escritura lógica parece ser, pues, un oscilar entre la *distracción* y la *sujeción* en el concepto, donde el paso entre un extremo al otro implica una transposición en la forma del contenido y una relaboración de éste. Y es que cuando la ciencia exige del individuo *pensar puramente*, dirigir la atención al concepto, según la doctrina de la Proposición Especulativa, no se está hablando en un sentido trivial, estas palabras deben ser tomadas en toda su radicalidad: lo que ha sido suspendido debe emerger en la ciencia como actividad espontánea del pensar y ello sólo es conseguido en momentos puntuales por el ser humano, precisamente cuando logra abstraer del “entero resto” de todo lo demás, quedando a solas con el pensar mismo.<sup>781</sup> Es allí donde ha de empezar la reconstrucción racional de la experiencia en su entera intensidad y extensión, así como en la completa necesidad y conexión de sus determinaciones; mas tal reconstrucción sólo es posible si existe cierta conexión (negativa) de sus conceptos con la experiencia<sup>782</sup>, pues de otra forma ¿qué podría ser pensado? El hecho de que el pensar no dependa del orden en que el contenido absoluto aparece, no quiere decir que no se refiera a ello, esta vez como refiriéndose a sí mismo.

---

<sup>779</sup> H. F. Fulda, *Das Problem Einer Einleitung*, op. cit., p. 45.

<sup>780</sup> Junto con esto, Fulda sostiene que la conexión entre una introducción, i.e. Phä, y el sistema constituye el vínculo de la ciencia con la contingencia del tiempo, y del individuo formado en él, al cual, precisamente, le sería necesario una introducción a la filosofía para comprender el sentido de los problemas ante los que, históricamente, se ve enfrentado. Cfr. *ibíd.*, p. 45ss.

<sup>781</sup> Antecedentes de esta idea son Aristóteles (Met. 1072b25) y Spinoza (Ética V Prop. XXIII Escolio).

<sup>782</sup> Esto no es enteramente distinto a la idea que Kant expresa cuando afirma que todo conocimiento comienza con la experiencia, pero no surge enteramente de ella (KrV, B1).



Desde esta perspectiva, el acto mismo de purificar la conciencia haciéndole ver el (auto) hundimiento de sus opiniones parece haber engendrado en ella la potencia de pensar libremente. Lo que quiere decir: *restituir* el sentido fracturado incorporando la fractura como fuente de sentido, como la negatividad propia del pensar. Al pensar puramente, el pensar se enfrenta a su problematicidad intrínseca, a sus aporías fundamentales, pero también se mueve en ese su elemento: avanza según la necesidad exigida por sus propias dificultades y se eleva sobre su propia finitud sin desviarse de ellas, porque no hay otro objeto que atender además del sí mismo. En cierto modo se trata, como Kant vio “a tientas”, de un conflicto de la razón pura, del conflicto que constituye la vitalidad de su reflexión, atravesando (más precisamente: articulando sistemáticamente) la totalidad de sus conceptos, de la idea.<sup>783</sup> Por tanto, el desarrollo de este conflicto no expone sino las contradicciones propias del contenido absoluto mismo, el cual se mueve según ese su ritmo inmanente. Pues bien, moverse según ese ritmo es la re-forma(ción) del pensamiento; su puesta a la altura (o asunción) del tiempo, lo cual desde las perspectiva hegeliana, le permitiría a su vez intervenir activamente en él.

Más adelante retomaremos parte de este problema en conexión con el concepto de reflexión. Lo que ahora quisiéramos agregar, finalizando ya este capítulo, nos permitirá ver más claramente el sentido en que afirmamos que el gesto de la referencia escéptica es comprimido y antepuesto al inicio lógico.

La radicalidad de Hegel es grande pues en definitiva se trata, en la Lógica, de la “formación y disciplina absolutas de la conciencia” (WdL, GW 11: 29; trad. 207). En tal respecto, la abstracción del inicio nos proporciona un buen lugar para apreciar esta radicalidad, pues delinea una frontera bastante clara entre un exterior y un interior de la ciencia, lo que al mismo tiempo nos permite explicarnos por qué, en términos sistemáticos, nada puede anteceder al inicio lógico, salvo un comportamiento escéptico de la ciencia. De igual manera, desde aquí podemos proyectar un procedimiento habitual del autor en las disciplinas filosóficas particulares, a saber, el hecho de que debe comenzarse directamente con el movimiento inmanente de eso que quiere ser pensado. Y esto es así de un modo tal, que cuando Hegel se ve en la *necesidad exterior* de iniciar con algo *previo* al curso inmanente del objeto que es pensado, debe “denegar” lo hecho afirmando su naturaleza exterior y *raciocinante*, casi como borrando con el codo aquello escrito con la mano (lo cual, en cierto sentido, también le ocurrió a la entera *Fenomenología*). Tal es p. ej. la justificación que da al preámbulo del inicio que hemos venido comentando, pues sostiene que la intelección de la naturaleza del inicio es tan simple que “no precisa de preparación alguna ni introducción ulterior”, pero esto se afirma luego

---

<sup>783</sup> Vid. A. Arndt, op. cit. (2004).

de varias páginas en que se buscó combatir la representación habitual del inicio, así como la naturaleza de la relación entre mediación e inmediatez. El hecho de que expresamente declare que “este preámbulo raciocrinante sobre él [el inicio] no podía tener la intención de hacerlo presente [i.e. de iniciar], sino más bien de alejar todo preámbulo” (WdL, GW 11: 40; trad. 222), da cuenta al menos de una cosa: que la necesidad de refutar los raciocrinios es ella misma *cierto proceder raciocrinante* de la ciencia, liberado ahora de toda pretensión de cientificidad, pero sólo portador de un estatus provisional y “lemático”. Consideramos que esta necesidad de “salir” a detener la posible intervención de raciocrinios es otra manera de efectuar la operación que ya hemos visto a propósito de la Proposición Especulativa, a saber, captar la reflexión exterior para que ésta sea atraída por la gravedad del contenido especulativo. Una clave nos la proporciona el siguiente pasaje del Preámbulo al Inicio, donde Hegel repite exactamente la crítica al raciocrinar presente en Phä cuando se enfrenta a la posición que buscaría hacer el inicio *suponiendo* que éste consiste en una unidad sintética inmediata concreta, de la cual deben extraerse los momentos por análisis. Esta posición no se sitúa en lo inmediato indeterminado sino que reflexiona exteriormente sobre lo que él puede ser:

“Este análisis del inicio lo presupone como algo consabido, al poner nuestra representación a base del mismo; se ha proseguido así siguiendo el ejemplo de otras ciencias. Estas presuponen su objeto y aceptan a manera de un postulado que cualquiera tenga la misma representación de él y que allí pueda encontrar más o menos las mismas determinaciones que las que, por análisis, comparación y demás argumentos raciocrinantes aducen e indican estas de él por aquí y por allá. [...] Si [el inicio] es algo concreto, o sea algo determinado dentro de sí de variada manera, cuando presupongo esas referencias tuyas como algo consabido doy indicación de ellas como de algo inmediato, cosas que ellas no son [se ha supuesto la conexión de las determinaciones, los predicados, no han brotado desde sí mismas]. En ellas hace su entrada [...] la contingencia, y arbitrariedad” (WdL, GW 11: 37; trad. 219).

El pasaje nos lleva a concluir que seguimos dentro del problema desarrollado a lo largo de la investigación, sólo que ha sido reformulado en los términos que hemos ya expuesto. Pero también nos lleva a preguntarnos por la posibilidad de esta suerte de expansión negativa de la ciencia “afuera” de sí misma. Pues si la ciencia sale de sí misma es porque *puede* hacerlo. Y le pregunta allí es *cómo* es que la ciencia *puede* hacerlo. La explicación de esta estructura concierne a la lógica ya que se trata de un acto básico del espíritu. No es propia del ámbito fenomenológico, en el que, por cierto, tal posibilidad se encuentra contenida y operativa, al modo como también en la experiencia mundana se encuentra, cubierta, la red de diamantes que conforma el tejido vivo del pensar.

## Recapitulación

Hemos explicado en qué sentido el problema de la asunción del conocer finito sigue siendo pertinente en WdL, constatando a su vez que ha sufrido una transformación: por un lado, el momento escéptico ha sido desconectado de una pretensión de cientificidad, mientras que, por el otro, se lo ha comprimido en una *decisión de querer pensar puramente*. Esto delinea cierto “interior” y “exterior” de la ciencia, y muestra al mismo tiempo que nuestro problema oscila entre estos extremos. Avanzamos del siguiente modo:

1. En primer lugar, examinamos el problema del inicio en su conexión con Phä, subrayando la modificación que acontece tras la pérdida de su posición sistemática.
2. Analizamos el sentido de la “decisión de querer pensar puramente”, así como su conexión con el escepticismo.

## Tránsito

Luego de constatar la presencia (si bien transfigurada) de nuestro problema en WdL, corresponde entrar en las estructuras categoriales que nos permitirán pensar su lógica.



### **Capítulo 3. La estructura apariencia-esencia como base lógica de la reducción de la reflexión finita**

En el capítulo anterior hemos dado dos pasos que nos permiten ahora continuar con el argumento. Uno de ellos fue el siguiente: establecimos la continuidad de un punto clave en lo que respecta al problema de la asunción de la reflexión, a saber, el hecho de que aún bajo una concepción sistemática que prescinde de una introducción como primera parte del sistema, sigue siendo necesario un acto de purificación como condición de acceso a la ciencia, y ello es antepuesto al inicio explícitamente por Hegel bajo la necesidad, “pirrónico-fichteana”<sup>784</sup>, de una “resolución a querer pensar puramente”. Además —y este es otro de los pasos dados—, esto nos ha permitido sostener que, en la medida en que dicho acto de purificación sigue siendo necesario para la ciencia, el problema de la reducción de la apariencia del saber sigue estando presente, lo cual le otorga cierta “supervivencia” al peculiar modelo de referencia científica que hemos llegado a diferenciar en su especificidad como un escepticismo. La diferencia es que ahora esta referencia se ha independizado de una pretensión de sistematicidad y por tanto también de todo esquema categorial. Ello es así no en el sentido de que se declare la imposibilidad de un escepticismo “montado” sobre un movimiento categorial, sino que más bien se ha concentrado el acto en un punto intensivo que se encuentra disponible para hacer frente a las amenazas provenientes del exterior, de la arbitrariedad o la contingencia en el conocer. Por este motivo, esta referencia escéptica que la ciencia pone para sí puede, p. ej., montarse muy bien sobre el desarrollo científico de la conciencia (y con ello se legitima el que exista eventualmente una ciencia de la experiencia de la conciencia considerada como un escepticismo que se autoconsume y del que resulta el concepto del saber), pero también puede permanecer disponible para cuando, llegado el caso, la ciencia contenga “intromisiones” del representar, el opinar o el raciocinar. En ambos casos se observa el mismo objetivo, a saber, impedir que un conocer proveniente de la sustancia inmediata, formado por ella y en ella, determine la organización de los conceptos puros, que sea el orden del tiempo y de la representación aquello que conecte las diversas determinaciones del contenido absoluto, o simplemente las fije en su separación.

Ahora corresponde preguntarnos por cómo es que podemos pensar este problema desde la Lógica, pues la tematización del pensar libre debería exponer, al menos, las estructuras básicas del

---

<sup>784</sup> Vid. K. Vieweg, “Hegel como pirronista o el comienzo de la ciencia filosófica”, *Estudios de Filosofía*, 25, 2002, pp. 23-34.

complejo movimiento de mediación que hemos estado examinando.<sup>785</sup> Para esto, en primer lugar, debemos volver al concepto de *apariencia*.<sup>786</sup>

A lo largo de nuestra investigación, el concepto de apariencia se ha hecho presente en diversos lados y de diversas formas, de los que cabe invocar ahora dos: i) en Diff Hegel sostiene expresamente una idea nuclear para su concepción temprana de la lógica, a saber, que “el entendimiento se da por medio de esta forma [el poner finito de un absoluto] la apariencia de razón” (Diff, GW 4: 13). Esto luego se verifica en *Logica et Metaphysica* (GW 5: 273-274), donde —como ya hemos visto— las formas de la finitud son consideradas como “reflejo del absoluto” y como una imitación de la razón (GW 5: 273-274). El segundo lugar, quisiéramos invocar también un pasaje proveniente de la Introducción a Phä, que se conecta con el conocer finito *tal como aparece*: “al impulsarse a su verdadera existencia [*Existenz*: estar *esencial*], la conciencia alcanzará un punto en el que se deshace de su apariencia de encontrarse afectada por algo extraño, que para ella sólo es como algo otro, o donde la aparición deviene igual a la esencia” (Phä, GW 9: 61; trad. 161).<sup>787</sup>

Lo que podemos desprender de estos dos pasajes en nuestro contexto actual es que el concepto de apariencia señala cierto *límite*, pero también cierta conexión entre la finitud y aquello que la “trasciende” o, mejor dicho: asume. Además, esto que asume lo finito no es otra cosa que la *esencia*, la esencia de *lo absoluto*, precisamente aquello que aparentemente se encuentra fuera del conocer. En tal sentido, “apariencia” mentaría cierta distancia puesta en una identidad, lo cual posibilitaría su diferenciación, su separación, pero también exige su reunificación. Desde este punto de vista no es casualidad que la estructura esencia-apariencia se encuentre en la base del problema de la asunción del conocer finito en el saber, y por este motivo es que ha sido un concepto tan recurrente a lo largo de nuestro recorrido: la apariencia impone cierta resistencia cuya asunción es condición del ingreso en la ciencia misma, i.e. al conocimiento del objeto como pensamiento, pues si el objeto jamás le hubiese *parecido* de alguna manera al conocer, entonces ¿cómo podría haber llegado a conocerlo

---

<sup>785</sup> Debemos enfatizar desde ahora que interpretar nuestro problema a través de estructuras presentes en WdL no implica que dentro de ella encontremos la ejecución misma de la transposición del “afuera” a la ciencia, ni tampoco que la ciencia ejecute un escepticismo en su interior. Volveremos sobre este asunto.

<sup>786</sup> A través de la siguiente constatación adelantamos parte del sentido que para nosotros tendrán los siguientes capítulos: el devenir de la esencia irá mostrando paulatinamente estructuras mediante las cuales es posible pensar nuestro problema. Tales estructuras alcanzarán su primera exposición de conjunto, y como *proceso*, hacia el final de la Lógica del Fundamento.

<sup>787</sup> Cabría invocar también un tercer momento perteneciente al tratamiento hegeliano del espíritu subjetivo, pero consideramos que aquí resultaría complementario al pasaje de Phä recién citado y que con este último basta para hacer presente los estadios anteriores de la investigación. Por lo demás, recuperaremos un pasaje clave del Espíritu Subjetivo un poco más adelante. Por otro lado, en la segunda cita se menciona también el concepto de aparición; ya en Diff Hegel había conectado lo absoluto con lo finito (Diff, GW 4: 16). Por el momento no podemos entrar en este concepto, pero su sentido y su conexión con la apariencia se aclarará posteriormente, cuando hayamos alcanzado mayor *concreción* en esta Determinación Final.



*más verdaderamente?*

Pero la pregunta que nos hacemos ahora no se dirige hacia la caracterización de la finitud del conocer, no apunta ni a la aparición fenomenológica del conocer finito, ni tampoco a su tratamiento puramente lógico. Ello fue objeto de parte de las primeras dos Secciones. Antes bien, lo que queremos preguntarnos ahora —una vez que hemos reconocido cierta necesidad que la ciencia tiene (incluso en un sistema sin “introducción”) de reducir la finitud del conocer— se dirige a la *forma conceptual* del problema general que nos ha ocupado, lo que nos informará de cómo es que en un nivel la apariencia impida a la reflexión reconocer su carácter objetivo, mientras que en otro nivel, justamente en el que alcanza la ciencia, sea posible asumir y reducir el momento aparential, y todo esto a propósito de una *misma relación*: la de la reflexión y el estar. Esto en Hegel es una pregunta que sólo cabe hacerle a la Lógica y desde ella intentaremos pensar componentes centrales de lo que hemos venido describiendo en las primeras dos Secciones. Lo que en definitiva significa: pensar *desde la ciencia el modo en que la ciencia se conecta con lo finito hasta llegar a su propio modo de reflexión*. Esta intención requiere una matización importante, que nos permitirá además entrar de lleno en el asunto.

Para el desarrollo de los siguientes puntos debemos tener presente la distinción entre lo que denominamos prioridad temporal de la sustancia y la prioridad esencial del concepto; o de otro modo: debemos tener en cuenta que lo que es primero en el orden del tiempo —*condicionado* por él— no lo es en el orden de su fundamentación esencial o especulativa, la cual no obstante sólo se acontece como un *momento segundo*, referido esencialmente a la aparición temporal y *condicionado* por esta. Se trata pues de una suerte de “a priori histórico”, para usar una expresión de Foucault —no en el mismo sentido, naturalmente—, que sólo acontece *post festum*: una vez que se han asumido la totalidad de las condiciones es posible pensar su *esencia*, su *fundamento especulativo*. Por tanto: pensar la estructura lógica de este acto no equivale a sostener que existe un a-priorismo intelectual independiente de la realidad, sino que más bien la realidad es pensada en su sentido lógico, para ser reconocida en él. La *exposición pura* de este movimiento es algo que corresponde a la ciencia lógica, pero su posibilidad es primeramente efectiva y operativa en el “afuera”, acontece primero en el tiempo y sólo desde ahí es que su sentido conceptual puede ser pensado en la lógica misma, una vez dadas las condiciones fácticas para aquello.

Por el motivo expuesto, consideramos lícito acudir a sectores de la Lógica para pensar este acto libre del espíritu, así como también la estructura conceptual en la que opera. Como se sabe, el Primer Capítulo de la Primera Sección de la Doctrina de la Esencia desarrolla el *concepto* de esencia en conexión con los de apariencia y reflexión. Preciso es notar que no se trata esta vez del conocer

sumergido en la apariencia, o formado por ella, sino del concepto de apariencia puro; o de otra forma: no se trata de la naturaleza intuita del contenido, sino del pensamiento puro de aquello que se da un lugar en la intuición.<sup>788</sup> Esto es algo distinto, y presupone la liberación de la apariencia en el conocer y por tanto de la intuición misma como forma del contenido; i.e. llegar al *concepto* de apariencia requiere haberse liberado de ésta. En igual medida, el tratamiento lógico del *concepto* de apariencia trasciende el espacio acotado del problema (epistémico, si se quiere) de la reducción del conocer finito o del espíritu subjetivo teórico y es parte de la ontología hegeliana (en la que, por cierto, el conocer mismo tiene un papel *determinante*). Esto nos impone la tarea de focalizar el modo en que el concepto desarrollado en WdL es operativo en nuestro problema. Podemos abordar esta tarea si conectamos el problema de la reducción del conocer finito con la relación de ser y esencia en WdL. Con este objetivo:

1. Buscaremos una característica definitoria que nos permita comprender la peculiaridad que el ser, la esfera del estar y de lo óntico, tiene con respecto a la esencia; pero también buscaremos establecer que el propio desarrollo de las categorías del ser se dirige hacia la explicitación de la esencia, precisamente en la medida en que este desarrollo consiste, al menos desde cierta perspectiva, en una asunción de los límites propios del estar.
2. En segundo lugar nos dirigiremos a la determinación de la estructura apariencia-esencia tal como ésta es expuesta en WdL. Si en el primer punto se enfatiza la conexión de ser y esencia *a partir del ser*, esta vez corresponderá el movimiento contrario: buscaremos dilucidar aquella conexión *a partir de la esencia*. Esta estructura es la forma más general desde la que puede pensarse nuestro problema, aunque aún no dé cuenta de su carácter *procesual*, ni tampoco cuente con los medios conceptuales para explicar la estructura reflexiva de las diversas formas de mediación involucradas en tal proceso.
3. En tercer lugar buscaremos conectar el rasgo propio de lo óntico con el conocer finito, particularmente en lo que respecta al concepto de conciencia y sus figuras. Esto se debe a que es este conocer el *estar* que la ciencia debe “reducir” para llegar al saber de las esencialidades, a la reflexión inmanente que tiene lugar en la exposición de WdL.

---

<sup>788</sup> Al respecto, vid. P. Rohs, *Form und Grund*, op. cit., pp. 105-121.

## 1. La esfera del ser como como esfera de lo óntico

Hemos visto anteriormente que una de las características principales del tratamiento especulativo hegeliano del conocer finito y su reflexión consiste en que es capaz de conectar, relacionar y fluidificar aquello que para el conocer que no se ha desarrollado hasta el *Standpunkt* de la ciencia se encuentra escindido, contrapuesto y fijo en su ser en sí. El ejemplo de esto más próximo para nosotros guarda relación con el tratamiento fenomenológico de la conciencia en su conexión con el modo filosófico de contemplar su experiencia y de concebir el hundimiento de sus formas limitadas de saber, tanto en lo que respecta a la relación específica que una figura tiene con su objeto, como en lo que respecta a la relación de las diversas figuras de la conciencia entre sí. Esta *manera de ver* puede ser adjetivada como *esencial* debido a que penetra la aparición inmediata para atender las relaciones conceptuales que, como esencia de lo que aparece, ponen y asumen las determinaciones del contenido y de la forma en la experiencia del conocer finito. Es además esencial porque ella refiere su objeto (la conciencia) a sí misma o, más bien, se reconoce a sí misma en él y con ello lo remite a la ciencia, dándole otro modo de existir. Mas esta visión “esencial” no pertenece al conocer que se encuentra inmerso en la inmediatez del estar o su experiencia, no es para el conocer que proviene y se forma desde y en la apariencia de separación entre él y su objeto. Por este motivo, cabe distinguir aquí entre una *consideración esencial del objeto* y una *que permanece en la superficie de lo que se manifiesta en el estar*: mientras que la primera guarda relación con un examen científico del objeto, la segunda lo hace con la inmediatez de su parecer. El punto entonces consiste en comprender cómo es que se relacionan ambas formas de consideración de lo verdadero. Y para ello es que quisiéramos acudir a la Lógica... pero sucede que estamos hablando de una relación de conocer y objeto, y precisamente la condición de acceso a la lógica es que esta esta relación sea asumida en el concepto, ¿cómo podemos entonces encontrar en los conceptos de la lógica un indicio para pensar este problema, perteneciente a un ámbito distinto? Podemos afrontar esta dificultad tomando en cuenta lo siguiente: el hecho de que la Lógica presuponga la asunción del nivel de la conciencia, la purificación del saber, no implica que ella no pueda exponer de manera pura los rasgos más básicos de lo que tiene lugar en la experiencia, por tanto contiene en ella misma —simplificada como un acto básico del espíritu— la diferencia que aludimos, precisamente para iluminar su conexión.

El comportamiento que la ciencia tiene para con el conocer finito puede interpretarse desde la relación entre la esfera del ser y la de la esencia, o de otro modo: desde la clase de verdad que el ser conserva en la esencia, entendida como reflexión inmanente o en sí. Manfred Frank, en un capítulo que significativamente se titula “La reducción del ser a reflexión en la Lógica de Hegel”,

nos da un indicio muy claro que nos permite anticipar el sentido del asunto:

“Hegel sostiene [...] que el ser se *revela* él mismo como reflexión, entendida como una referencia a sí, de modo que él sólo aparentemente consiste en algo que se funda en sí mismo. Para exponer esta revelación, la *Lógica* debe asignar al ser dos significados diversos y sin embargo indisolubles uno del otro: ella debe explicar por qué bajo el primer aspecto se afirma como algo que no está integrado en la estructura de la reflexión; y ella debe explicar que él sólo alcanza su verdad como momento de una autoreferencia negativa”<sup>789</sup>

Para comprender adecuadamente el sentido en el que interpretamos el comportamiento esencial que la ciencia tiene respecto al conocer finito debemos atender, por un lado, a *cómo el ser se expone en su propia esfera*, mientras que, por el otro, a *cómo el ser se expone desde o para la esencia*. Esto es así porque, de algún modo, la comprensión que el conocer finito tiene de lo real (y de sí mismo), su certeza, tiene un *carácter óntico*. Su saber proviene y se forma desde la datitud del ente, y por eso es que es entendimiento y su reflexión exterior no consigue asumir el sustrato óntico de aquél, sino, a lo sumo, representárselo según el parecer subjetivo. De aquí se explica el que hayamos enfatizado tanto el uso del término “estar” (propio de la esfera del ser) para referirnos a la experiencia de la conciencia, a su comprensión de lo verdadero, pero también al modo en que ella misma se comporta y es en tanto conciencia natural.

### 1.1. El estar del ser

Como es sabido, la Doctrina del Ser y la de la Esencia forman la primera parte de una división más amplia en WdL, a saber, la división entre una Lógica Objetiva y una Lógica Subjetiva. Luego de haber preparado el elemento del saber puro, i.e. de haber creado las condiciones para hacer el inicio de la ciencia, el orden de la exposición comienza con las categorías más básicas del mundo objetivo, que Hegel conecta expresamente con “la *metafísica* de antaño” (WdL, GW 11: 32; trad. 211), tanto en lo que se refiere a la ontología general, como en lo que se refiere a la metafísica especial. No podemos abundar en las importantes modificaciones que introduce Hegel al proponer este reemplazo de la ontología tradicional por la Lógica Objetiva; pero es importante precisar al menos dos características importantes: i) en lo que refiere a la doctrina tradicional de las categorías de la ontología tradicional, cuyo objetivo sería “exponer la naturaleza del ente en general” (WdL, GW 11: 32; trad. 211), Hegel introduce los conceptos del ser y el de esencia, considerando al primero como “las determinaciones-

---

<sup>789</sup> M Frank, *Der unendliche Mangel an Sein*, 2nd edn (München: Wilhelm Fink, 1992), p. 120.

del-pensar del *ser inmediato*” mientras que al segundo lo considera como las determinaciones propias del “ser mediato” o “las determinaciones de la reflexión propiamente dichas” (WdL, GW 11: 32; trad. 210). Ahora bien, ii) en lo que se refiere a la metafísica especial Hegel aclara que la Lógica Subjetiva no busca restituir la metafísica especial, cuyos objetos absolutos eran “tomados de la representación” y de un modo completamente acrítico, de modo que esta rama de la metafísica no consistía sino en una *aplicación* de las formas puras del pensar a un *sustrato particular* cuyo significado venía más o menos presupuesto y cuya naturaleza era más bien óptica: eran un especie de entes superiores. Para Hegel “la lógica considera estas formas como libres de aquellos sustratos, así como su naturaleza y valor en y para sí mismas” (WdL, GW 11: 32; trad. 211), con lo cual es una crítica de la metafísica, como ha subrayado Longuenesse en su estudio.<sup>790</sup> Consideramos que, en general, los conceptos de “ser”, “esencia”, “lo absoluto”, etc., exponen el movimiento del pensar liberado de la representación (y por tanto de todo “sustrato”), de manera que las diversas determinaciones del pensamiento se encuentran contenidas en el desarrollo lógico al modo como lo universal contiene en sí lo particular. Pero más concretamente, este desarrollo puede comprenderse del siguiente modo: las determinaciones del pensamiento que componen la lógica Objetiva se desarrollan hasta alcanzar la totalidad de la sustancia, pero no como si fueran propiedades que inhieren en un sustrato, pues no se trata de un sustrato sino del pensar (son, pues, momentos de la reflexión inmanente del concepto, pese a que éste aún no se expone *qua* tal). Luego de esto (i.e. luego de haber “repasado” la ontología general: ser-esencia) la sustancia, ya mediada por la reflexión, se revela en su esencia como sujeto (apercepción, concepto o libertad), con lo cual se asume el *Standpunkt* de Spinoza y se inicia la reconstrucción-crítica especulativa de la “metafísica especial”, que asumiría en su bucle a la “ontología general”.<sup>791</sup>

---

<sup>790</sup> Longuenesse, *Hegel's critique*, op. cit. pp. 11–18.

<sup>791</sup> Aunque sea en una nota debemos decir algo más sobre la Lógica Subjetiva: el transitar del ser a la esencia, i.e. el descubrimiento de que la verdad de lo inmediato es la mediación da paso a la construcción reflexiva del contenido absoluto expuesto en la Doctrina del Ser. Con ello la esencia contiene en sí misma, como negación de sí o mediación, la negación de la inmediatez del ser hasta llegar a asumirla por completo, de manera que todo lo que en la Doctrina del Ser tenía la forma de un sustrato independiente que transitaba hacia otra cosa, se revela ahora como algo puesto por la reflexión, como ser para sí de la esencia. A su vez, esto implica que al final de la lógica de la esencia, en la Realidad Efectiva (donde se alcanza la totalidad de la sustancia spinozista entendida como una autorelación o autoposición de lo Absoluto), la esencia asume la totalidad del ser y por tanto se identifica con éste (ya lo ha incorporado y negado enteramente como parte de su propia mediación esencial), de manera que ella “ha asumido la referencia a un ser, o sea su apariencia, y que, dentro de su determinidad, no es ya exterior, sino lo subjetivo libre y subsistente de suyo o, más bien, el sujeto mismo” (WdL, GW 11: 32; trad. 211). Cuando el movimiento de la entera Esencia asume el Ser y se encuentra completamente cabe sí en la manifestación, entonces ella misma se revela como libertad y sujeto, con lo cual se inicia la Lógica Subjetiva o Doctrina del concepto. Así la exposición da un vuelco en el que todo el contenido de la Lógica Objetiva es referido a la unidad simple de apercepción, y desde allí comienza el desarrollo del concepto en sí mismo (concepto, juicio y silogismo) y luego en su determinación del Objeto (*Objekt*), que tiene lugar en el paso del concepto al ser (Doctrina de la Objetividad), que es la posición sistemática del argumento ontológico, una especie de cuarto silogismo, como ha sugerido Vitiello (conferencia: ‘La constitución lógica de La Objetividad. La cuarta forma del silogismo hegeliano’ (Madrid, 2012)), a través del cual el concepto se manifiesta *realmente* en lo otro de sí.

Pero más importante que lo anterior es ingresar ya en nuestro asunto: buscamos una característica básica que el ser, lo inmediato, tenga en su propia esfera.<sup>792</sup> A este respecto cabe recurrir primero a la *distancia* o *trascendencia* que la esfera del ser tiene frente a la esencia.<sup>793</sup>

Pues bien, al comienzo de la Sección Primera de la Doctrina del Ser, la Determinidad, Hegel señala que “el ser es lo inmediato indeterminado; está libre de la primera determinidad frente a la esencia y de la segunda en el interior de sí” (WdL, GW 11: 43; trad. 225). Podemos comprender el hecho de que el ser siempre haya pasado ya al devenir (que es de verdad lo primero) como el comienzo de la determinación del ser en su propia esfera (“en el interior de sí”), a saber, la del estar (*Dasein*) entendido como el ser cualitativo: “ser determinado”, o ser que está afectado inmediatamente por una determinidad que lo niega, y con ello lo modifica o le otorga una característica interna diferenciándolo de algo otro, lo cual a su vez le otorga realidad (*Realität*): “estar es en general *ser* con un *no ser*, pero de tal modo que este no ser sea acogido en unidad simple con el ser” (WdL, GW 11: 59; trad. 241). Más adelante tendremos que volver sobre el concepto de estar en conexión con el de infinitud. Lo que nos interesa ahora es más bien la otra parte del pasaje anteriormente citado: si el movimiento de la esfera del ser puede comprenderse como el paso de la indeterminación de la unidad simple del inicio a la determinación de la esfera del ente o lo inmediato determinado (hasta alcanzar su totalidad como *indiferencia*), entonces es la “libertad” que el ser —lo inmediato— tiene respecto de la esencia —la mediación— lo que le otorga al ser su *propia esfera*. Pero ¿cómo entender el sentido de esta “libertad”? Naturalmente este “encontrarse libre de la determinidad de la esencia” propio del ser no puede consistir en la absoluta carencia de reflexión, ni tampoco en la mera afirmación de la inmediatez indeterminada: allí donde hay determinación, devenir; allí donde hay un algo, necesariamente hay involucrados actos reflexivos de mediación. Y esto es explícito en la Doctrina del Ser pues, p. ej., el propio Hegel define la realidad en tanto unidad

---

<sup>792</sup> Para una comparación de los conceptos de realidad (concepto clave de la esfera del ser) en Hegel y Kant vid. T Okochi, *Ontologie und Reflexionsbestimmungen. Zur Genealogie der Wesenslogik Hegels* (Würzburg: Königshausen u. Neumann, 228AD), pp. 138–152. Sobre la “transitividad” del ser y el estar, vid. F. Duque, *La era de La crítica*, 2nd edn (Madrid: Akal, 1998), pp. 611–621; J. E. Fernández, *Finitud y Mediación. La cualidad En la Lógica de Hegel* (Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2003), pp. 113–184; A. Arndt, *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriff* (Hamburg: Meiner, 1994), pp. 167–180.

<sup>793</sup> Para Frank el motivo que anima la Doctrina de la Esencia es precisamente acabar con esta distancia, de modo que no exista la posibilidad de un ser inmediato en cuanto tal, al modo como el Ser de Hölderlin o la intuición de Schelling: “Es besteht [para Hegel] wesentlich in dem Nachweis, daß, was wir meinen, wenn wir von ‘Sein’ sprechen, einen noch undurchschauten Modus der Reflexion betreffe, die insofern gleichsam auf eigenen Füßen steht und eine transzendente Voraussetzung nicht nötig hat”, M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein*, op. cit. p.117. Sobre este problema F. Martínez Marzoa, *Hölderlin y la lógica hegeliana*, op. cit., p. 67ss. tiene una interesante discusión. Además, D. Henrich, ‘Comienzo y método de la Lógica’, en *Hegel en su contexto*, op. cit., pp. 61–77; A. Arndt, ‘Die anfangende Reflexion. Anmerkungen zum Anfang der Wissenschaft der Logik’, en *Hegels Seinslogik. Interpretationen Und Perspektiven*, ed. A. Arndt, C. Iber, (Berlin: Akademie Verlag, 2000).



del ser-para-otro y el ser-en-sí como un “estar reflexionado” (WdL, GW 11: 63; trad. 245).<sup>794</sup> Pero tampoco es una inconsistencia de la exposición hegeliana, naturalmente. Cuando Hegel sostiene que la esfera del ser se encuentra libre de la determinidad de la esencia quiere decir —desde nuestra perspectiva— que los procesos de mediación, de reflexión o de referencia se encuentran subordinados a una suerte de núcleo o sustrato inmediato que permanece fijo y tiene *consistencia* (*Bestehen*) por sí mismo (ese es el *pensamiento* que se desarrolla en la esfera del Ser), una igualdad consigo de carácter sustancial, de manera que es este sustrato aquello que, en su inmediatez, entra en procesos *negativos* de transformación, relación, mediación, etc. Por eso Hegel se refiere a ella como una *inmediatez* simple: algo *es* inmediatamente, y a partir de este *ser inmediato* tiene un cambio o entra en una relación más determinada (pero la base es ese *ser del algo* que entra en una relación o cambia, etc.). Esto también nos da señas del carácter *transitivo* de la dialéctica del ser.<sup>795</sup> Al respecto, en Enz §84 se sostiene lo siguiente:

“El ser es el concepto sólo en sí, sus determinaciones son determinaciones *que-están-siendo* [*sind seiende*: son determinaciones ónticas], [ellas] en su diferencia son un otro frente a otro, y su determinación más propia (la forma de lo dialéctico [que les corresponde]) es un transitar en otro”.

El pasaje nos advierte sobre el carácter óntico de las determinaciones del ser, así como de la naturaleza transitiva de su movimiento: las determinaciones del ser transitan de una a la otra, pero dado que son ella mismas una inmediatez simple, este movimiento transitivo supone la exterioridad

<sup>794</sup> Es más, el puro ser que no pasa a la nada sino que “ha pasado ya”, puede ser considerado como una abstracción metódica de un acto reflexivo, pues para pensar lo inmediato indeterminado en que ser y nada se identifican se requiere, precisamente, que el pensar no se mueva, no reflexione, de modo que el “haber pasado ya a la nada” es la necesaria incidencia de la Esencia en el Ser que la abstracción metódica del inicio realizó para pensar la simplicidad absoluta en tanto inmediatez indeterminada. Al respecto, vid. D. Henrich, ‘Comienzo y método de La Lógica’, en *Hegel en su contexto*, op. cit., pp. 61–77.

<sup>795</sup> Respecto a los tres tipos de dialéctica en WdL, Schäfer sostiene lo siguiente: “Im Hegels reifer Logikkonzeption sind den drei verschiedenen Bereichen der Logik, der «Lehre vom Sein», der «Lehre vom Wesen» und der «Lehre vom Begriff» jeweils spezifische Dialektiktypen zugeordnet. Diese Dialektiktypen ergeben sich daraus, welche Struktur die Kategorien jeweils haben. Wenn es sich um einfache Kategorien handelt, ist die dialektische Vermittlungsstruktur anders, als wenn es sich um komplexe Kategorien handelt. Dabei ergibt sich allerdings die Struktur der Kategorien jeweils daraus, auf welcher Vermittlungsebene der absolute Begriff sich setzt. Setzt sich der absolute Begriff, also die absolute Idee als dialektische Methode, unmittelbar, dann ist auch ihre Vermittlungsstruktur unmittelbar, d.h. einfach. Setzt sich der absolute Begriff in komplexer vermittelter Weise, dann ist auch die Vermittlungsstruktur der Kategorien komplex. Im Sein ist der Begriff unmittelbar gesetzt, die Vermittlungsstruktur der Kategorien ist daher auch einfach. Mit den Kategorien des Seins vollzieht sich eine Dialektik des Übergehens. Im Wesen ist der Begriff auf komplexere Weise gesetzt, daher vollzieht sich mit den logischen Bestimmungen des Wesens eine Reflexionsdialektik. Im Begriff ist der absolute Begriff in der höchsten und komplexesten Weise aktualisiert. Die Bestimmungen der Begriffslogik vollziehen daher die Entwicklungsdialektik, als höchste Form der Dialektik in der Logik. Die Setzungsmodalitäten des Begriffs bestehen darin, daß er im «Sein» nur an sich, im «Wesen» gesetzt und im «Begriff» an und für sich ist” R. Schäfer, *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, op. cit., p. 296. Para profundizar en los tres tipos de dialéctica de la Lógica, vid. Schäfer, *ibíd.*, pp. 297-319; K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit., pp. 327–335.

de cada una respecto de la otra. Mas el pasaje no nos da buenas pistas acerca de su conexión-con y su distancia-de la esfera de la esencia. Ambos puntos deberían resultar de su propia naturaleza, pero aún no sabemos bien cómo.

## 1.2. La “distancia” del ser frente a la esencia

Dijimos que la “distancia” que la esfera del ser tiene frente a la de la esencia debería radicar en la naturaleza inmediata de las determinaciones ónticas. Por tanto, debemos ver cómo esta “distancia” resulta desde algunas de sus determinaciones.

A propósito del algo (*Etwas*)<sup>796</sup>, Henrich ilumina muy bien la naturaleza de la inmediatez simple al subrayar la determinidad del “en sí” como un rasgo distintivo del ser (algo) respecto de la esencia (donde la apariencia, el ente, sólo es en tanto no-estar, *Nichtdasein*): “en la lógica de la otredad había señalado Hegel que todo algo sólo es en relación a un otro —e igualmente sostiene que el algo tiene esta referencia [a otro] en sí mismo, a través de lo cual él [...] se muta [*sich verändert*]. Pero el algo presenta siempre junto a esta referencia [a otro] *también* una inmediatez e igualdad consigo que debe separarse de la referencia a otro, de modo que también en la mutación permanece siendo el mismo, y con ello permanece determinado frente a la otredad”<sup>797</sup>. El pasaje profundiza en lo que veníamos diciendo: para el estar, la referencia a un otro no parece ser algo esencial, de manera que permanece en sí como un núcleo fijo, autosubsistente, frente a otro. El pasaje muestra además que el estar exhibe una referencia, pero ésta se encuentra *subordinada a la inmediatez simple constitutiva del ente en cuanto tal*. Quisiéramos proyectar ahora este carácter básico del estar para conectarlo con los conceptos de finitud e infinitud. Desde allí obtendremos una explicación plausible de la “distancia” que tiene el ser respecto de la esencia, explicación que tendrá un carácter inmanente, pues se basará en la naturaleza propia del ser, no en una determinidad extraña.

Pues bien, en la última nota al apartado sobre la Contradicción —en el nivel de la Lógica de la Esencia—, donde busca enfrentar la representación habitual que se tiene del “fundamento” (*Grund*),<sup>798</sup> Hegel diferencia dos formas de silogismo o inferencia que intentan referirse a lo absoluto.

---

<sup>796</sup> Hegel define el “algo” como el estar concreto que tiene realidad, i.e. que contiene en sí, en su interior, una diferencia o negación (es algo en sí que se refiere a su diferencia interna como un ser para otro, absorbiéndola): “El estar es *ser* [o *estar*] *dentro de sí*; y, en cuanto ser dentro de sí, es un ente que está ahí, o sea *algo*” (WdL, GW 11: 66; trad. 248) A su vez, el algo en tanto ser en sí se expone frente a un otro fuera de sí, este otro es su determinidad, o sea, el límite que lo niega y hacia el cual debe [*soll*] transitar para ser infinitud o ser para sí.

<sup>797</sup> D. Henrich, ‘Hegels Logik der Reflexion (neue Fassung)’, *Hegel-Studien Beiheft*, 18 (1978), 203–324 (p. 240).

<sup>798</sup> Como hemos anunciado ya, profundizaremos en el concepto de fundamento en el último capítulo de esta Determinación Final.

La primera de ella, que podríamos caracterizar como una inferencia óptica, puede sernos de utilidad ahora, la segunda en cambio nos servirá luego para continuar con el argumento:

“En la inferencia habitual aparece el *ser* de lo finito como fundamento de lo absoluto; porque lo finito *es*, por eso lo absoluto *es*. La verdad es, empero, que porque lo finito —la oposición en sí misma contradictoria— *no es*, por eso lo absoluto *es*” (WdL, GW 11: 290; trad. 495).

Hegel busca combatir la representación que entiende al fundamento como una suerte de base fija desde la que se explica o infiere la naturaleza de lo absoluto. El punto es que esta forma de silogismo, al poner al estar como fundamento, proyecta su naturaleza finita a lo absoluto, con lo cual éste es comprendido según la determinidad del estar (esto es precisamente lo que, como mencionamos más arriba, hizo la metafísica; p. ej. en la prueba cosmológica). Dado que la referencia del fundamento es pensada según la simplicidad inmediata propia de la esfera del ser y la finitud, ella se encuentra subordinada al en sí del ente, mientras que lo otro referido permanece en el exterior o es absorbido por la simplicidad de aquel en sí, simplicidad a la que también le quedará algo otro fuera, que bien puede estar o no estar (ello es contingente, al igual que el fundamento elegido como base de la inferencia). Nuevamente se exhibe la característica de la esfera del ser que buscamos subrayar, ahora en conexión directa con el concepto de finitud: la referencia del fundamento se encuentra subordinada a la simplicidad inmediata, en sí, del ser, i.e. el acto reflexivo (el referir) es lo segundo, algo que le sucede a la sustancia (el sustrato fijo es, luego entra en referencia, muta, etc.). Por ello, el movimiento dialéctico es algo que lo finito experimenta más bien como una especie de “hacer exterior”, no el suyo propio, mediante el cual su núcleo identitario transita a otro estado, otredad ante la que opone resistencia, precisamente en virtud del núcleo identitario que lo define: “El *estar* [...] es esta unidad [de ser y nada] o el devenir en esta forma de la unidad; por esto el estar es *unilateral* y *finito*. La oposición está como si hubiera desaparecido; está sólo *en sí* contenida en la unidad, pero no en la unidad *puesta* [por la reflexión]” (Enz § 88).

Podemos formular ahora una explicación inmanente para la distancia que el ser guarda frente a la esencia, eso que Hegel caracteriza como un “encontrarse libre de la determinidad de la esencia” por parte del ser: *en virtud de su naturaleza, el ser se aislará de la esencia, jamás reconocerá su identidad esencial con ella, sino que, para ser algo, el ente necesita resistir la acción reflexiva de ésta o subordinarla a su carácter ensimismado. El estar es como si fuese independiente y estuviese aislado de procesos reflexivos, y por este motivo es que se encuentra aparentemente libre de la*

*acción de la esencia.*<sup>799</sup>

Pero incluso así determinado el estar experimenta un movimiento dialéctico, y ello en virtud de su propia finitud constitutiva pues “las cosas finitas, en su indiferente multiplicidad son en general esto: ser en sí mismas contradictorias, *estar rotas dentro de sí y regresar a su fundamento*” (WdL, GW 11: 289; trad. 495). Precisamente aquello que el estar parece no contener (“la oposición está como si hubiera desaparecido”) es lo que le mueve. Es allí donde se encuentra la clave para pensar el sentido del avance en el interior de la esfera del ser y sus determinaciones, que Hegel entiende tanto como “un *poner fuera* [*Heraussetzen*] y con ello como un despliegue del concepto que es *en sí*” cuanto como “un *ir hacia sí mismo* del ser, un profundizar en aquello que es en sí mismo” (Enz §84) hasta que la acción de la esencia emerja desde su ocultamiento en lo profundo. Como puede apreciarse, la oposición y la contradicción juegan un papel esencial en la dialéctica del ser; sin embargo, el ser mismo se define paradójicamente por mostrarse a sí mismo como libre de toda oposición y contradicción, por mantener su núcleo identitario a salvo de éstas; por eso se aísla de lo otro. Ahora bien, el modo cómo la oposición, la contradicción y su asunción se muestran en el nivel del ser se encuentra en la exposición de los conceptos de finitud e infinitud, motivo por el que debemos dirigirnos brevemente a ellos si queremos entender el sentido de esta paradoja. Un buen modo de hacerlo es retomando el pasaje en que se distinguían las dos formas de inferencia para llegar al fundamento. Si primero destacamos la inferencia “óptica”, ahora habríamos de aproximarnos a la “esencial”.

### 1.3. La conexión del ser con la esencia

El argumento ha dado los siguientes pasos: nos propusimos diferenciar lo que el ser es en sí mismo y lo que es para la esencia o en ella. Dentro de lo que éste era en sí mismo surgió un doble aspecto a explorar, a saber, la distancia que el ser tiene con respecto a la esencia y la conexión que tiene con ella. Luego de haber visto la distancia, corresponde ver la conexión, i.e. el sentido en que, en virtud de su propia naturaleza, el ser se dirige a la esencia, haciendo explícita la acción de ésta, que en la esfera óptica se halla oculta y subordinada a la forma sustancial del estar, pero que pese a esto es operativa y anima el transitar de las determinaciones del ser. Esta operatividad de la esencia en la esfera del ser se exhibe muy bien en los pasajes dedicados a la dialéctica de la finitud y la infinitud. Para dirigirnos a ella conviene retomar el pasaje que contrasta una forma de inferencia “óptica” con

---

<sup>799</sup> Okochi, *Ontologie und Reflexionsbestimmungen*, op. cit. p. 157.

una “esencial”, la cual sería más adecuada para concebir la naturaleza de lo absoluto.

En el pasaje, Hegel subraya la incorrección de inferir lo absoluto desde el ser de lo finito (porque lo finito es, lo absoluto es), pues esto proyecta el modo de ser de lo finito — ya que la inferencia óptica estaría como fundamento— a lo absoluto, y con ello el movimiento de la inferencia se subordina a un sustrato fijo y aislado: el ser finito se mantiene en su ser en sí, y se le yuxtapone lo absoluto, entendido también como un estar que bien puede estar o no. A lo sumo, aquí el en sí de uno de los dos entes podría absorber al del otro, pero esta absorción dejaría nuevamente otra cosa fuera (o sea: quedarían dos entes exteriores e indiferentes, *diversos*), mientras que el interior, el en sí, tendría la determinidad del estar, i.e. la de ser una simplicidad inmediata en la que “la oposición está como si hubiera desaparecido”. Para el suabo, en cambio, “la verdad es [...] que porque lo finito — la oposición en sí misma contradictoria— *no es*, por eso lo absoluto es”. Ello plantea una inversión en el modo de considerar el asunto pues la inferencia no reposa en la fijación del ser de lo finito, sino en la constatación de su *no ser*, en el hecho de que —cómo hemos ya señalado reiteradamente a lo largo de la investigación— el destino de todo lo finito es verse envuelto en oposiciones que lo llevan a la contradicción y su disolución, y sólo por esto es que transita a otra cosa. Lo que ha cambiado es *el eje en torno al que gira lo finito*, no el objeto que se expone: el énfasis ya no es puesto en el ser en sí, sino en el hecho de que todo lo en sí deja de ser lo que es en sí; de ahí que el filósofo sostenga que el “*no ser* de lo finito es el *ser* de lo absoluto” (WdL, GW 11: 290; trad. 459), vale decir, lo absoluto opera esencialmente llevando al ser fijo a su aniquilación, y ello se expresa en un nivel óptico como tránsito. Por tanto, la inferencia no pone en la base el ser en sí de lo finito, sino su *dejar de ser* entendido ya como *presencia* de lo absoluto, como hacer inmanente del verdadero fundamento, o el poner y asumir cada determinación de la finitud. Esto ya nos da un indicio de la posición de la finitud en el nivel de la esencia, pero también nos señala algo con respecto a la propia esfera del ser: el movimiento transitivo de sus determinaciones se dirige hacia la esencia porque, de algún modo, ella se encuentra operando en la dialéctica de lo óptico, sólo que en el ser esta operación aparece subordinada a la constitución del ser en sí. Pero, ¿cómo es que sucede esta asunción de la finitud en la esfera del ser allí donde lo característico de esta esfera es la tendencia a aislar y fijar el en sí de lo finito mismo, de modo que su otro quede fuera? Como es evidente, al hablar de operación de la esencia nos estamos refiriendo al hacer de la reflexión en lo finito, y en este sentido la pregunta que hicimos equivale también a ésta: ¿cómo es que opera la reflexión en la finitud?; sobre esto Hegel nos proporciona una señal fundamental en la tercera Observación a la Contradicción en la Doctrina de la Esencia:

“En lo concerniente, ahora, a la afirmación de que *no hay* contradicción, de que ella no es un algo presente, no necesitamos preocuparnos por dicha aseveración; dentro de toda experiencia, dentro de todo lo efectivo, así como dentro de cada concepto, se tiene que encontrar una tal determinación absoluta de la esencia. Igual cosa ha sido ya recordada más arriba, en el caso de lo *infinito*, que es la contradicción tal como se muestra dentro de la esfera del ser. [...] Lo negativo dentro de su determinación conforme a la esencia es el principio de todo automovimiento, el cual no consiste sino en una exposición de la contradicción misma. El propio movimiento sensible exterior es su estar inmediato” (WdL, GW 11: 287; trad. 492).

El contenido del pasaje es profundo y su análisis podría dirigirse a diversas direcciones; particularmente en lo que se refiere al concepto central de contradicción: desde aquí podríamos abordarlo directamente. Sin embargo, no nos encontramos aún en la esfera de la esencia, por lo que sería un paso precipitado que además nos desviaría del punto que ahora es central. Lo que sí debemos constatar ahora es que Hegel sostiene que en la experiencia, en todo lo efectivo y en cada concepto la *contradicción se muestra*, actúa,<sup>800</sup> y en cuanto tal ella es una determinación de la esencia. Tal determinación es principio de automovimiento pues contiene en sí el entero acto determinante de la reflexión, sin abstraer de una de las determinaciones por medio de la fijación del en sí de la otra. Por esto podría sostenerse que las determinaciones de la finitud también entran en contradicción, pero debemos establecer un matiz importante: la contradicción no aparece en ellas según la dialéctica de la esencia —la dialéctica del reflejo— sino según el modo en que la contradicción (la esencia) se muestra en la esfera del ser: la *infinitud*.<sup>801</sup> Esto nos traslada a la explicación del modo en que, dentro de la esfera del ser, el ente asume su finitud. Lo que debería resultar de esto para nosotros es, por una parte, la caracterización del movimiento infinito de asunción específico de cada determinación óntica, mientras que, por la otra, deberíamos proyectar este movimiento a la entera esfera de la ser y su asunción en la esencia.

Pues bien, dijimos que el paso al estar por parte del ser indeterminado equivalía a un paso a la determinación interna de la esfera de la esencia, el camino por medio del cual se ex-pone y al mismo tiempo profundiza en su propio concepto hasta llegar al hacer de la esencia. Debemos i) señalar algunos pasos más de este movimiento cualitativo para concentrarnos luego ii) en la dialéctica de la finitud e infinitud.

---

<sup>800</sup> Más adelante, Hegel reconocerá el mérito de los antiguos dialécticos (probablemente piensa en Zenón) por haber señalado las contradicciones del movimiento. Pero critica el que hayan extraído la consecuencia, desde su perspectiva errónea, de negar el movimiento, pues lo más evidente era “que el movimiento es la contradicción *que está ahí*” (WdL, WG 11: 287; trad. 492).

<sup>801</sup> Es importante notar que Hegel establece una conexión entre el modo de ser del estar y el movimiento sensible exterior. Esto nos vuelve a sugerir algo que vimos a propósito de Phä y del tratamiento del Espíritu Subjetivo, a saber, que es la forma sensible del contenido absoluto aquella en la que éste aparece como estar.



### 1.3.1. Desarrollo del algo (*Etwas*)

El estar deviene *algo* cuando alcanza la concreción de ser la unidad *real* de ser en sí y ser para otro, pero como simplicidad del ser en sí. Mas Hegel advierte que “el *ser* de algo no consiste pues en su inmediatez, sino en el *no ser* del ser otro; el estar ha pasado pues, dentro del algo a ser lo negativo” (WdL, GW 11: 66; trad. 249). Con ello, la realidad del algo comienza a distinguirse de un “ser otro” al que tiene fuera, de modo que el algo es no ser lo que no es: es lo negativo. Este carácter negativo, este diferenciarse respecto de otro le otorga al algo un *límite* (*Grenze*) tanto en el sentido de que es lo que es dentro de su límite (“*Solamente dentro de su límite es algo aquello que él es*”, WdL, GW 11: 69 trad. 251) como en el sentido de que fuera de su límite está lo que el algo no es, *algo otro* (“algo tiene un límite solamente en cuanto enfrentado a otro; [...] éste *no se delimita a sí mismo sino a su otro*”, WdL, GW 11: 68; trad. 250).<sup>802</sup> Por este motivo, Hegel sostiene que “el límite pertenece al algo mismo; el algo no tiene ningún estar fuera de aquél; el límite es el ser en sí del algo mismo” (WdL, GW 11: 69; trad. 252), de modo que el algo incorpora en sí su límite y con eso se constituye como *determinidad*: “*La determinidad* simple es unidad del ser dentro de sí y del límite. Contiene a ambos en ella como asumidos, como momentos; o sea, *ella misma está determinada de esta doble manera*. Ella es, por un lado, límite retornado a sí; por otro, empero, es también el ser dentro de sí que ha pasado al ser-para-otro; o sea está como límite” (WdL, GW 11: 70; trad. 252). Así, el algo en tanto determinidad está en ambos lados del límite: dentro de sí mismo y en su referencia hacia algo otro; respecto a lo primero, el lado de su interioridad se constituye como su *determinación* (*Bestimmung*), donde él es lo que “debe ser” (WdL, GW 11: 70; trad. 252): es ser en sí. Respecto a lo segundo: la determinidad es *disposición* (*Beschaffenheit*), vale decir, tiene una conexión con lo exterior, es también fuera de sí: “la determinidad es [...] estar exterior de algo, un estar que en verdad es *su* estar, pero que no pertenece a su ser en sí. [...] Al estar dispuesto de una manera u otra, algo no está como siendo dentro de sí, sino como comprendido dentro de un externo influjo y relación” (WdL, GW 11: 70; trad. 253).

Con la tematización de la determinidad y sus dos lados, la determinación y la disposición, la dialéctica del estar se abre a procesos de mutación o cambio, y tal vez sea ese el motivo por el que Hegel afirma sólo ahora que se ha llegado a la cualidad en cuanto tal, en tanto unidad reflexionada de determinación y disposición: “como tal unificación, la cualidad es la naturaleza determinada de algo; no como una naturaleza en reposo dentro de sí, sino en la medida en que algo tiene al mismo

---

<sup>802</sup> Significativamente, en la segunda edición de la Doctrina del Ser (WdL, GW 21: 104), Hegel tematiza estas categorías y las que viene hasta la infinitud bajo el título explícito de finitud. Cosa que en la primera edición, a la cual nos limitamos en este repaso categorial, no hace.

tiempo en él una manera de determinarse a sí mediante la referencia a otro” (WdL, GW 11: 71; trad. 253). Es con la tematización del cambio<sup>803</sup> (*Veränderung*) que se generan las condiciones para ingresar en la dialéctica de finitud e infinitud.<sup>804</sup>

### 1.3.2. Dialéctica de finitud e infinitud

En la medida en que el algo es determinación, es tanto lo que es en sí como su ser otro o no ser. Debido a que ambos momentos, precisamente en virtud del límite, le pertenecen con igual propiedad, el algo es más bien *cambio*, el continuo transitar del ser en sí a su no ser. En general, el cambio es comprendido como el devenir en el interior del estar, de modo que los momentos del ser y el no ser se concretizan en la unidad inmediata del algo, como momento que “brotan del estar” (WdL, GW 11: 72-73; trad. 255): el “dentro de sí” y “lo otro”. Como dijimos ya, tal como son en la determinación, estos momentos constituyen la determinación y la disposición del algo; el paso que acontece con el cambio es que ambos momentos forman una unidad que va transitando en una suerte de movimiento pendular mediante el que una vez la unidad se determina como determinación y la otra como disposición: se enfatiza una vez la igualdad del algo que cambia, mientras que luego la diferencia que éste adquiere al cambiar. Más concretamente, Hegel describe el movimiento del cambio mediante los siguientes momentos: a) por lo pronto, el cambio se inicia en la disposición, en lo exterior a la determinación, que es el límite. Por tanto, la disposición se encuentra “abierta a lo otro”, de modo que allí “el otro es como otro”. Desde aquí el movimiento de cambio se inicia con un cambio en la disposición, primero en el sentido de que viene otra disposición a determinar la disposición de la determinación o del algo, pero luego en el sentido de que el cambio acontece como disposición, i.e. ella misma es el cambio por el que la diferencia ingresa en el límite: “no hay que decir tanto que ella se cambia cuanto que ella misma es el cambio” (WdL, GW 11: 73; trad. 256). b) el cambio de la disposición se refleja en una transformación de las categorías: ya que primero es la “inestable superficie del ser otro” lo que cambia, el algo se mantiene firme en su determinación; pero dado que ambos extremos están conectados por el límite, “la exterioridad del ser otro es la propia interioridad del algo”, de manera que, mediante el límite, el algo se refiere a su ser otro, pero ya no como mero cambio en la disposición, ni tampoco como un ser otro indiferente, sino como un *deber ser* (*Sollen*) cuya realización viene impedida por su *limitación* (*Schranke*). Por este motivo, la determinación del

---

<sup>803</sup> En la segunda edición de WdL (WdL, GW 21: 115) Hegel desarrolla este argumento como la exposición específica de la finitud en el interior del apartado dedicado a la finitud.

<sup>804</sup> A. Arndt, *Dialektik und Reflexion*, op. cit., pp. 180–189; F. Duque, *La era de La crítica*, op. cit., pp. 617–620.

algo es ahora *tendencia*, deber ser algo que no es, tal es su ser en sí: “dentro de esta referencia al límite, o sea a sí como limitación, el ser en sí de la determinación es *deber ser*” (WdL, GW 11: 74; trad. 256).

Respecto a la limitación debe señalarse lo siguiente: con este concepto Hegel acentúa el dinamismo de asunción del límite (*Grenze*) en el estar, del cual lo diferencia expresamente:

“El límite que está en general en el estar no es limitación. Para que sea limitación, el estar tiene al mismo tiempo que *sobrepasar el límite*. Tiene que referirse a *éste como a un no ente*. El estar de algo no hace sino yacer quietamente indiferente *junto* a su límite, por así decirlo. Pero algo sobrepasa su límite solamente en la medida en que es el ser-asumido de éste. Y como el *límite* es la determinación misma, algo se sobrepasa con ello *a sí mismo*” (WdL, GW 11: 74; trad. 256-257).

Como se aprecia, la característica básica de la esfera óntica se reitera: el permanecer fijo en sí junto a su límite. Pero con el tratamiento del deber ser y la limitación comienza a ser explícito el movimiento de sobrepasar los límites y esto marca el sentido específico del concepto de limitación. Lo que el algo es dentro de sí, su determinación, se refiere al límite como a un *no-ente*, vale decir, no como otro algo fijo exteriormente, sino que va más allá de ese límite y con ello de su propia determinación específica. Sólo entonces el límite es limitación. Pero al mismo tiempo sólo entonces la determinación del algo es *deber ser*, vale decir: el ser dentro de sí de la determinación *debe ser* otra cosa que lo que es (el contiene, como deber, la determinación que aún no es y en tal medida es esa determinación en sí, potencialmente), de modo que “la determinidad *se da y no se da* al mismo tiempo” respecto de un mismo ente (WdL, GW 11: 74; trad. 257). De esto se obtiene un resultado contradictorio:

“En cuanto *deber ser*, algo está, con esto, *elevado sobre su limitación*; pero, a la inversa, solamente *en cuanto deber ser* tiene él su *limitación*. Ambas cosas son inseparables. El algo tiene una limitación en la medida en que tiene una determinación, y la determinación es también el ser-asumido de la limitación” (WdL, GW 11: 74; trad. 257).

Al llegar al concepto de deber ser Hegel introduce expresamente el concepto de *finitud*. Notemos en primer lugar que el concepto de finitud sólo aparece allí donde se expone su movimiento de asunción, lo cual nos indica que la finitud es indisoluble de la “acción de sobrepasarla, la infinitud” (WdL, GW 11: 75; trad. 258), i.e. que la finitud tiene consistencia sólo en la medida en que deja de tenerla en virtud de su finitud, en virtud del hecho de que debe ser otra cosa y con ello dejar de ser lo que es inmediatamente. Por este motivo, en una expresión inusual para la argumentación lógica, Hegel sostiene en la segunda edición de la Doctrina del Ser que “el ser de las cosas finitas en cuanto tales

consiste en tener la semilla del transcurrir [*Vergehen*, pasar] como su ser en sí, la hora de su nacimiento es la hora de su muerte” (WdL, GW 21: 116). Pero en segundo lugar, notemos que esta incorporación de los conceptos de finitud e infinitud es posible allí donde la *cualidad* —que ha devenido unidad de deber ser y limitación— se ha revelado como *negación*, vale decir, como aquel límite o determinidad que más verdaderamente *une*, *interioriza* aquello que en la realidad se desdoblaba en extremos exteriores (el ser en sí con una negación y el ser otro *qua* algo): como referencia negativa del ser en sí y el ser otro: “el estar es aquello que solamente por su límite es lo que es; él no cae fuera de esta su negación. Por eso era necesario que la realidad pasara a la negación; con ello, revela su fundamento y esencia” (WdL, GW 11: 76; trad. 259). Desde aquí se aprecia que la esencia del estar consiste en estar siendo en su límite, ello no en el sentido de ser algo limitado, sino en el de que ser en el límite consiste en ir sobrepasando el límite, que luego vuelve a establecerse precisamente en virtud de su finitud. Una formulación más clara podría ser la siguiente: el estar consiste en ir desplazando sus límites, de manera que cada superación del límite es inmediatamente la emergencia de otro.

Con la formulación de la negación<sup>805</sup> se generan las condiciones para pensar la dialéctica de finitud e infinitud, ya que, en su significación más específica, ambos conceptos consisten en el deber ser y la limitación tal como son en la unidad esencial de la negación, de modo que el deber ser se relaciona con su no-ser como algo que lo niega en sí mismo, pero él mismo es la negación de su no-ser; o de otra forma: el deber ser *no es* lo que debe ser (le falta), i.e. su determinación es negada por lo que no es y debe ser (limitación) y esa negación es su ser en sí; pero al mismo tiempo, como limitación, el deber ser niega aquello que lo niega, pues avanza hacia ello para convertirlo en su ser, de modo que cuando se refería al no ser que él debe ser, el ente se estaba refiriendo en realidad a sí mismo, como algo que él (todavía) no es. Como se aprecia nos encontramos nuevamente (y después de mucho andar) con el concepto de *doble negación* o “*negación absoluta*”, que Henrich<sup>806</sup> considera como básico para la comprensión de la esencia, y que en este nivel (donde aún no es “naturaleza negativa” o negatividad —esencia— pues la negación o la falta le ocurre al ente, no es ella misma la referencia negativa a sí respecto de lo cual el ente es un destello o parecer) se determina del siguiente modo: “estas negaciones, todavía referidas la una a la otra en cuanto otras —la negación *puesta* como *no ser* y la negación que es en sí: la limitación y el deber ser—, constituyen lo (cualitativamente)

---

<sup>805</sup> Hemos revisado ya el concepto de negación determinada, del cual el concepto que vemos ahora representa una suerte de elaboración más específica pero por eso mismo menos amplia (falta por ejemplo la especificación de este concepto desde el respecto de la esencia, cosa que sólo acontece en la esfera de la esencia en cuanto referencia negativa a sí). Por este motivo Hegel sostiene que el concepto de negación, tal como ha resultado y en su conexión con los concepto de finitud e infinitud, es “el basamento abstracto de todas las ideas filosóficas y del pensar especulativo en general” (WdL, GW 11: 77; trad. 260).

<sup>806</sup> D. Henrich, op. cit. (1978), p. 261ss.

*finito* y lo (cualitativamente) *infinito*” (WdL, GW 11: 77-78; trad. 260).

Antes de abordar directamente la dialéctica de finitud e infinitud —y a modo de transición a ellos— debemos establecer un matiz fundamental en lo relativo a la distinción entre un respecto óntico y la acción de la esencia tal como aparece en la esfera del ser: sabemos que es precisamente la acción reflexiva de la esencia aquello que lleva todo lo finito a la trascendencia respecto de sí mismo, y en tal sentido en el concepto de negación, así como en el de infinitud y finitud, se encuentra involucrado el hacer de la esencia. Pero también sabemos que el hacer esencial aparece ahora en el interior de la esfera del ser, por lo que se halla subordinado a ese “ser en sí” que “transita” al ser otro y lo asume en sí *para volcarse nuevamente a otra forma de ensimismamiento*. Es en ese impulso a ensimismarse y fijarse como unidad simple abstrayendo de sí la mediación donde podemos dar la característica básica de lo “óntico”. Ahora Hegel vuelve a referirse al carácter *ensimismado* de lo finito, pero esta vez en tanto *individuo* y en relación con su sobrepasar; allí se deja ver expresamente el papel de la infinitud:

“El individuo es algo limitado en todo respecto; él no es referencia individual a sí sino porque pone límites a todo lo otro; pero estos límites son, con ello, límites de sí mismo, referencias a otro; él no tiene su estar dentro de sí mismo. Es verdad que el individuo es más que algo simplemente limitado por todos lados, pero, en la medida en que es tomado como *finito*, entonces —frente al hecho de que lo finito como tal sea en y para sí como careciendo de movimiento, como *estando* [*seyend*]— la determinidad se hace valer esencialmente como negación y lo arrebató en el movimiento negativo, del cual no brota empero su nada vacía sino más bien, por vez primera, su infinitud y el ser-en-y-para-sí” (WdL, GW 11: 77; trad. 260).

Como decíamos, el contenido del pasaje nos servirá como transición a la dialéctica de la finitud e infinitud, pero antes de eso debemos subrayar la distinción que allí se hace: Hegel reconoce que el individuo no es solamente algo limitado por todos lados (i.e. algo que sólo es real, A, negando determinadamente *todo lo demás*, -A), sino que también es la trascendencia de sus limitaciones, ya que los límites son referencia a otros. Justo en ese instante contrapone dos “comportamientos” que tiene el ente finito en este acto de trascendencia: por un lado, lo finito es como *estando* (*seyend*) en el sentido de que está-siendo-ahí, i.e. expresa el rasgo distintivo de lo óntico: el ser en y para sí *como si* careciese de movimiento, o sea, acentuando el momento de su identidad sustancial o la simplicidad inmediata. Frente a eso, sostiene Hegel, se encontraría el movimiento *esencial* que hunde la tendencia ensimismada, y ello también como algo propio del ente: la determinidad es negación en el sentido que hemos expuesto arriba, como negación del “ser en sí” por la “limitación” y negación de la “limitación” por el (nuevo estado cualitativo) del “ser en sí” o determinación: infinito regreso a(l en) sí. Por este motivo la determinidad (la cualidad que pasa a ser negación, digamos) arrebató esa

identidad fija para llevar lo finito a su propia trascendencia, de manera que el ente tiene *idealidad*<sup>807</sup>(cfr. WdL, GW 11: 88s.; trad. 271): asume sus límites.

El tratamiento de los conceptos de finitud e infinitud viene a ser una suerte de despliegue de lo contenido nuclearmente en el concepto de (doble) negación. Por esto el suabo sostiene que lo que se dice cuando se dice que “las cosas son finitas” es que “lo que constituye su naturaleza no es el ser, sino más bien el no ser, en cuanto limitación”, mientras que esta determinación del ente es finita “solamente dentro del deber ser, es decir en la medida en que se sobrepasa a sí mismo al sobrepasar su negación. [...] Lo finito *se* es negación: se refiere a sí como al no ser, en la medida en que *asume* precisamente en el mismo sentido la *limitación*” (WdL, GW 11: 78; trad. 261). No obstante, la incorporación del verbo ‘asumir’ (*aufheben*) marca una diferencia respecto al sobrepasar propio de lo negativo, y en ello localizamos una nota distintiva del concepto de infinitud: “la determinidad es pues solamente negación y finitud en la medida en que, al mismo tiempo, estén presentes dentro de ella la referencia a sí mismo, la igualdad consigo, la asunción de la limitación. Lo finito es pues él mismo esta asunción de sí; el mismo es esto: *ser infinito*” (WdL, GW 11: 78; trad. 261). De acuerdo con esto, infinito no es *algo*, i.e. no es un estar fuera de lo finito, más allá, en el que lo finito no tendría nada más que hacer. La infinitud es el movimiento de lo finito mismo, en la medida en que es capaz de asimilar el ser otro que se le impone en virtud de los límites que lo constituyen en cuanto finitud. Lo que pone de relieve este concepto es, precisamente, el acto por medio del cual el movimiento del ser, de todo lo limitado, va poniéndose límites y asumiendo esos límites, interiorizando con ello lo extraño por medio de su referencia a sí mismo. Esto es análogo al comportamiento del conocer finito en Phä: el avance consiste precisamente en ir llevando la sustancia extraña a la interioridad del sí mismo, hasta que el proceso se consume o plenifique: hasta que lo extraño haya adquirido la figura del sí mismo, y la reflexión limitada de la conciencia aparezca para sí como reflexión del contenido mismo: como esencialidad espiritual. Lo importante para nosotros ahora es que podemos establecer con certeza que el avance de la dialéctica del ser consiste precisamente en la asunción necesaria de una limitación sin la cual el ente tampoco sería: asunción y limitación son dos aspectos de *lo mismo*. La pregunta que deberemos responder a propósito del límite entre la esfera del ser y la esencia es *hasta dónde llega este avance*.

Desde lo anterior puede entenderse con relativa claridad el siguiente pasaje de WdL, donde se anuncia el modo de presencia que lo infinito tiene en lo finito:

---

<sup>807</sup> “Si todo lo ente es o existe solamente en su límite y, por ende, en su rebasamiento de sus propias limitaciones en pos de lo que él debe ser, entonces todo lo finito es, en el fondo, *ideal*, puesto que su realidad está en su propia negación. / [...] La infinitud cualitativa (que es la verdad del límite, como éste es la verdad del devenir) es ya el principio de la *idealidad*”, F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit., 617.



“Lo finito no se yergue pues como algo acabado de por sí *por encima de lo finito*, de modo que lo finito tuviera y retuviera su permanencia fuera de aquél o bajo él. Ni tampoco vamos *nosotros*, en el mero sentido de una razón subjetiva, más allá de lo finito, hacia lo infinito. [...] En la medida empero en que es lo finito mismo lo que viene elevado a la infinitud, tanto menos es entonces una violencia ajena la que le hace esto sino que su naturaleza es esto, referirse a sí como limitación y, con ello, sobrepasarla. Pues, como se ha mostrado, no hay limitación más que en la medida en que ésta viene sobrepasada. No es que la infinitud consista, pues, en la supresión de la finitud en general, sino que lo finito es sólo esto: por su propia naturaleza, llegar a ser infinitud. La infinitud es su *determinación*, o sea aquello que él es en sí” (WdL, GW 11: 79; trad. 262).<sup>808</sup>

Como se observa, a través del concepto de infinitud se explicita el modo en que la dialéctica del ser avanza. De este avance quisiéramos destacar aún dos momentos importantes para pensar nuestro problema ahora, i.e. para entender cómo en virtud de su propia naturaleza, el ser se conecta con la esencia. El primero de estos momentos pertenece aún a la dialéctica de infinitud y finitud, por lo que es parte de presente punto; el segundo en cambio se dirige más directamente hacia la conexión del ser con la esencia.

Pues bien, a lo largo del punto hemos señalado reiteradas veces que uno de los rasgos distintivos de la esfera del ser —del plano óntico— consiste en una especie de subordinación de la mediación o de los actos reflexivos en general a una simplicidad determinada. Podríamos decir incluso que este rasgo marca la distancia del ser con respecto a la esencia, porque desde él se explica la “libertad” que la esfera de aquél tiene con respecto a la determinidad de ésta, la reflexión. Este rasgo del ser se aprecia de un modo muy radical al final de la dialéctica de la infinitud: una vez que Hegel da el concepto general de finitud y su conexión con la infinitud pasa a desarrollar el movimiento de ambos, lo que da origen al desarrollo pormenorizado de sus determinaciones. De esta forma, una vez que se ha considerado que lo infinito es el no-ser de lo finito, el primer momento i) consiste en considerar esta negación como si se tratara de dos entes contrapuestos. Por este motivo, lo infinito se entiende como un más allá de lo finito, pero no en el sentido de que aquél sea la asunción de éste, sino en el sentido de un “encontrarse fuera”; de manera que el sobrepasar de lo finito no es un regreso a sí mismo, una doble negación, sino la afirmación indefinida de un vacío entre él y lo

---

<sup>808</sup> Esta importante idea nos permite afirmar con cierta seguridad la respuesta a un interrogante que ha surgido varias veces a lo largo de nuestro recorrido, sin que hayamos podido obtener hasta el momento claridad suficiente: la asunción de la finitud de las figuras de la conciencia en Phä es algo que sucede en virtud de su propia naturaleza finita; el contemplar ya formado en la ciencia se limita a observar esto y a concebir su sentido. Sin embargo, esto no puede ser afirmado tan rotundamente del primer modelo de asunción del conocer finito, de la lógica más temprana. Pues, debido a que Hegel aún no posicionaba la infinitud en ella (esto sólo acontece en 1804/05, como ya hemos visto), no parece existir un acto inmanente de asunción de cada determinación finita, y por lo tanto éste acto debe ser “importado” por la reflexión filosófica.

infinito, cuya exterioridad con respecto a lo finito lo vuelve también algo finito: es el infinito del entendimiento, que “tiene la determinación de ser un *más allá*: inalcanzable precisamente porque no *debe* ser alcanzado” (WdL, GW 11: 81; trad. 264). ii) El segundo momento emerge con la constatación de lo que acontece realmente en el primero: sucede que de hecho lo finito sólo es en su referencia a lo infinito (deber ser) del mismo modo en que lo infinito sólo es infinito porque no es finito: ambas determinaciones exteriores se determinan recíprocamente, de modo que lo que son sólo lo obtienen de su otro: salen de sí para volver a sí, asumiendo con ello el otro en el sí mismo. Con esto se muestra la unidad de ambas determinaciones y el verdadero concepto de infinito, pues la limitación se incorpora como condición del ser en sí, como mediación de la simplicidad inmediata:

“Ni lo finito como tal ni lo infinito como tal tienen verdad. Cada uno es en él mismo lo contrario de sí, y unidad con su otro. Su *determinidad* de estar *uno frente a otro* ha desaparecido, pues. Con esto ha hecho su entrada la *verdadera infinitud*, en la cual es asumida tanto la finitud como la mala infinitud. Ella consiste en el sobrepasar el ser otro, sobrepasar como *retorno a sí misma*; es la negación como *refiriéndose a sí misma*; el ser otro, en la medida en que no es ser otro *inmediato*, sino asunción del ser otro: es la *restablecida igualdad consigo*” (WdL, GW 11: 82; trad. 265).

Debemos reconocer que el énfasis puesto en la mediación aproxima este pasaje mucho al tipo de argumentación habitual en la Doctrina de la Esencia. Sin embargo, la diferencia se aprecia si atendemos a lo que Hegel comprende en este nivel como “restablecida igualdad consigo”: la infinitud deviene nuevamente ente, esta vez un ente infinito: el *ser para sí*. Con ello, la mediación se asume en una nueva figura de la inmediatez simple: el ente-uno. La diferencia con respecto a las anteriores formas de inmediatez simple consiste en que el ser para sí es un “ser infinito”, i.e. posee en sí la asunción de lo otro (una suerte de absorción de la mediación), de modo que es un constante restablecimiento de su propia inmediatez. En tal sentido, Hegel señala algo que para nosotros es clave, a saber, que “el movimiento del estar consiste en desplazar este límite [del ente], desde su exterioridad, hacia el interior de sí”, de modo que con el ser para sí “esta inversión está acabada” (WdL, GW 11: 86; trad. 268). Con lo dicho podemos formular el sentido de la dialéctica en el nivel de lo óntico: ella es una asunción de las barreras que la finitud se pone en el estar, pero siempre considerada desde un núcleo simple, en este caso, la simplicidad del uno en sí, para el que la diferencia sólo es un *ser para uno*. Desde esta perspectiva, podríamos sostener que el avance de esta dialéctica transita de uno en uno, hasta llegar al *uno indiferente* que ha incorporado y asumido en sí toda determinidad —toda mediación— en su inmediatez simple: “con esto, el ser ha regresado absolutamente a sí; ha asumido su determinidad: ser lo inmediato simple, y se ha interiorizado [, se acordado de sí]” (WdL, GW 11: 231; trad. 424). Sobre este último límite del ser debemos sugerir

algo.

#### 1.4. La consumación del ser como última limitación de su esfera en sí

A lo largo de este punto hemos buscado generar las condiciones para ingresar en la esfera de la esencia desde el ser. Con este fin hemos buscado una característica del ser que no tan sólo nos permita vincular la exposición lógica con elementos nucleares aparecidos ya a lo largo de nuestra investigación, sino que también nos permita pensar inmanentemente tanto la “distancia” del ser respecto de la esencia como el paso de aquél a ésta, que es su destino y determinación (*Bestimmung*). El último paso que hemos dado consistió en la caracterización del ser para sí, el ser infinito, como un “acabamiento” del movimiento de interiorización de los límites que al estar se le aparecen exteriormente. Debemos entender este “acabamiento” no en el sentido de que la dialéctica del ser se encuentre consumada en el ser para sí —pues en tal caso la cantidad y la medida serían superfluas— sino más bien en el sentido de que se ha constituido una dinámica de asunción de la finitud que permite la constitución cualitativa del ente como algo (*aparentemente*) autosubsistente autónomo, y ello posibilita formas más específicas de diferenciación y de relación, que suponen un ente cualitativamente constituido, incluso cuando, p. ej., la cantidad pueda producir una alteración cualitativa.

Ahora bien, si primero nos preguntamos por el sentido de esa “libertad” que el ser tiene respecto de la determinidad de la esencia, y luego por el sentido de su avance o el sobrepasar de sus límites, ahora corresponde formular ambos momentos en conexión con la consumación de la esfera del ser, que es donde se localiza en la exposición el último límite que separa ser y esencia. Naturalmente no podemos ahondar en los detalles de la exposición, pero bastará con algunas señas para evidenciar la idea que buscamos destacar.

El ser consume su desarrollo particular —la dialéctica de la transitividad— con la sustancia *qua indiferencia* (*Indifferenz*), entendida en un principio como “subsistencia *que-es-en-sí*, sin ser todavía subsistencia de suyo *que-es-para-sí* (an-sich-seyende, *noch nicht die für-sich-seyende Selbständigkeit*)” (WdL, GW 11: 224; trad. 417). Para entender cómo es que se llega hasta ese punto es conveniente acudir a una recapitulación muy sumaria de la esfera del ser, que el propio Hegel ofrece en este apartado:

“El ser es, por de pronto, *cualidad* que, según su determinación, es el ser en sí determinado, determinidad que es ente, y ello porque el ser es la negación de lo otro. La *cantidad* es, según su

determinación, la determinidad que da igual [*gleichgültige Bestimmtheit*], que no es negación de un algo otro, sino algo que da igual, exterior a él. Por lo pronto, se ha mostrado en ellas, dentro de su inmediatez, que la cualidad pasa a la cantidad, y ésta a aquélla. La unidad de los dos es la *medida* [*Maß*]; así como antes estaba puesta cada una como siendo para sí, dentro de ésta han entrado en referencia mutua, por lo pronto según la determinidad de la una frente a la otra, estando con ello sólo dentro de una unidad relativa. Pero, mediante el movimiento de la medida, viene a ser *puesto* aquello que ellas, considerada cada una de por sí, muestran ser *en sí*; y de ahí brota su unidad absoluta” (WdL, GW 11: 231; trad. 424).

Esta unidad absoluta de cualidad y cantidad que se anuncia en la medida es la indiferencia (*Indifferenz*). Ella entra en escena primero como indiferencia (*Gleichgültigkeit*, el dar igual la diferencia) de cualidad y cantidad, y con ello se anuncia el final de la transitividad pues ellas no pasan una a la otra, sino que en la indiferencia coinciden consigo mismas en la otra (por eso les da igual la otra determinación). En tal sentido, Hegel detecta una primacía de la “cuantitividad” en esta unidad absoluta en sí, de modo que le falta la “unidad cualitativa consigo mismo”, la diferencia en tanto ser para sí: “en cuanto *que-es-en-sí*, es inmediatez, de la cual es empero diversa su mediación” (WdL, GW 11: 225; trad. 417). Esta cualidad que *falta* es detectada en el llegar a ser de la indiferencia absoluta, vale decir, en el hecho de que la distinción cualitativa de cantidad y cualidad fue “dejada atrás” para llegar a ser indiferente (*gleichgültig*). En una Observación dentro del capítulo, Hegel —quizás en una crítica indirecta a Schelling— se refiere a la “indiferencia absoluta” como “el concepto fundamental de la sustancia spinozista”, que sería “la determinación última del ser antes de que éste se convierta en esencia, pero que no llega a la esencia misma” (WdL, GW 11: 229; trad. 422). El sentido específico de la indiferencia de la sustancia spinozista ya lo hemos señalado a propósito de la distancia que Hegel toma frente al intuicionismo de corte schellinguiano. Aquí volvemos a localizar un diagnóstico similar:

“La indiferencia absoluta contiene la *unidad absoluta* de los seres específicamente subsistentes de suyo [digamos, los entes particulares] en su determinación suprema, en cuanto determinación del pensar y del ser, y por ende en general, de todas las modificaciones de estos atributos. Sólo que, con ello, lo pensado no es más que el absoluto *que es en sí*, no lo que *es para sí*. O sea, es la *reflexión exterior*, estancada en el hecho de que los seres específicamente subsistentes de suyo sean *en sí*, o sea dentro del absoluto, *lo mismo, una sola cosa*, siendo la diferencia entre ellos una diferencia que da igual; *en sí* ninguna diferencia” (WdL, GW 11: 229; trad. 422-23).

Si entendimos el ser para sí como el ser infinito, cuyo desarrollo consistía en la interiorización del límite extraño, y al mismo tiempo subrayamos que este desarrollo se encuentra *en la esfera del ser* subordinado a un núcleo identitario de carácter sustancial —la simplicidad inmediata del ser en sí—, entonces cabe atender al hecho de que, en el último paso de la esfera del ser, este movimiento ideal

de su propia esfera —digamos, la incorporación en sí de límite entre lo cualitativo y lo cuantitativo— se subordina radicalmente al en sí de la indiferencia absoluta en tanto unidad simple de la sustancia absoluta, de modo que el ser para sí *de la esfera del ser* “desparece” al regresar al en sí del inicio, esta vez plenificado por el desarrollo de las categorías ónticas, pero bajo la determinidad general de la indiferencia y la inmediatez (algo así como un ente grande, muy grande). Desde esta perspectiva, la tarea que se impone para que la esencia brote de este en sí sería hacer que esta reflexión exterior (i.e. la diferencia entre los atributos, o, más específicamente) “del sujeto pensante [...] venga a ser conocida, y además como la determinación y movimiento propios de los subsistentes de suyo” (WdL, GW 11: 229; trad. 422-423). En otras palabras: esta vuelta al en sí del ser absoluto es el límite de ser y esencia, pero en tanto limitación contiene en sí la emergencia de la esencia misma, pues se han creado las condiciones para ello: la limitación exterior del ser ha sido reducida, y el ser se ha interiorizado en su profundidad, comprendiendo que todo lo determinado y finito *no es* en lo absoluto. El punto aquí es cómo se da el giro hacia la esencia, que Hegel conecta abiertamente con una *muy peculiar* recuperación del ser para sí y del componente cualitativo, pues si bien “la esencia es *dentro del conjunto de la lógica* lo que la *cantidad* era *dentro* de la esfera del ser: la indiferencia absoluta frente al límite” (WdL, GW 11: 243; trad. 439), esta indiferencia no debe entenderse como algo que sea en el interior de un estado cualitativo, ni como algo que sea exterior e indiferente a éste, sino que es indiferencia *en tanto determinidad*, vale decir, la unidad de la determinidad y la indiferencia, entendida como la subsistencia-de-suyo-del todo (cfr. WdL, GW 11: 231; trad. 425). De otro modo: la esencia es indiferencia frente al límite porque es ella misma el límite (no es *en* el límite) que *pone* lo limitado, no es por tanto limitada sino por su propio hacer; por este motivo es la indiferencia frente a la cualidad lo que produce cualidad, las determinaciones reflexionadas. Desde aquí la tarea es ver cómo la indiferencia óntica encuentra en sí misma la reflexión. Y entonces el máximo límite de la esfera de lo en sí habría pasado ya a la determinidad general de la esencia misma.

Pues bien, esta última inmersión del ser en la profundidad de su abismo y fundamento guarda relación con la contraposición en la que cae la indiferencia cuando deja tras de sí su unidad cualitativa o “negatividad absoluta”. Decíamos que la indiferencia emerge en su forma simple como “unidad que-es-en-sí, a la que le da igual [le es indiferente]” (WdL, GW 11: 224; trad. 417) la diferencia entre su propia “cuantitatividad” y lo cualitativo. Es precisamente esta diferencia lo que ha dejado tras de sí el desarrollo de la esfera del ser, pero al mismo tiempo es aquello que debe ser recuperado en su interior, reconocido *en la indiferencia*. Por este motivo, Hegel reconoce que la indiferencia no es, en realidad, lo absolutamente autosubsistente pues carece de lo negativo; esta carencia origina al mismo

tiempo una contraposición, cuyos lados se *excluyen recíprocamente*<sup>809</sup>: debido a que la indiferencia es *absoluta* excluye de sí *absolutamente* lo cualitativo, mientras que lo cualitativo sólo puede darse allí donde *no hay* indiferencia. Esto sienta las bases para un nuevo concepto de lo absoluto autosubsistente, que contiene en sí dos determinaciones contrapuestas, la cuales obtienen su autosubsistencia en la unidad indiferente. En este nuevo concepto se incorporan los respectos cualitativo y cuantitativo, de modo que “en sí son ambos lo mismo, y subsistentes de suyo; pero esta unidad lo son como mediados por su negación o el ser otro; cada uno tiene en el otro su retorno a sí; lo cualitativo es lo en sí determinado sólo dentro de la cantidad, entendida como un consistir que da igual, y lo cuantitativo es específico sólo dentro de lo cualitativo” (WdL, GW 11: 226; trad. 418-19). Un modo posible de comprender esta compleja idea sería el siguiente: la diferencia cualitativa *descansa* en una diferencia cuantitativa<sup>810</sup> de dos factores inversamente proporcionales, de manera que el uno es lo que es en proporción inversa a lo que él no es, al ser otro; o de otro modo: su diferencia cualitativa consiste en magnitudes numéricas contrarias, nada más. Sin embargo, debido a que ambas subsisten en la unidad absoluta de la indiferencia, el contenido de ambas es el mismo, y la diferencia consiste más bien en un deambular entre magnitudes diversas que *se reflejan*, pero que no forman sino una *unidad indiferente en su reflejarse* (cada una se refiere a sí a través de la otra), i.e. las determinaciones del contenido son inmediatamente asumidas porque la *determinidad es idéntica a la indiferencia*: “Esta unidad consigo de la determinidad y de la indiferencia frente a ella es la verdad del ser” (WdL, GW 11: 231; trad. 425). Por tanto, se muestra ante nosotros una forma de unidad que contiene en sí su propia negación, a saber, el desdoblamiento en una subsistencia específica y su negación. Pero al mismo tiempo contiene la negación de esta primera negación ya que la determinidad es asumida en la identidad infinita de la indiferencia, o es ella misma en tanto referencia negativa a sí. Es la indiferencia negativa:

“La *determinidad* de la indiferencia absoluta se ha mostrado [como] siendo la *referencia negativa a sí misma*. La determinidad es la diferencia y la negación recíproca de los factores; pero la negación no es ya de algo inmediato, de modo que ella misma no fuera sino una negación inmediata y determinada por otra cosa, sino que la negación de lo otro es la negación de la propia subsistencia

<sup>809</sup> Esta podría ser una aparición en un nivel óntico de lo que en la Doctrina de la Esencia se expone como “reflexión excluyente”, en el interior de la Contradicción.

<sup>810</sup> WdL, GW 11: 226; trad. 419: “Como la *cuantitatividad* de ambos es sencillamente de esta naturaleza cualitativa, cada uno alcanza entonces a llegar tan lejos como el otro. [...] En su referencia cualitativa, cada uno tiene en el otro su retorno a sí; lo cualitativo es lo en sí determinado sólo dentro de la cantidad, entendida como un consistir que da igual [indiferente, S.M.]; y lo cuantitativo es específico sólo dentro de lo cualitativo. Esta unidad negativa, dentro de la cual son ellos subsistentes de suyo, no está diferenciada aún de la absoluta Indiferencia entre ellos; por consiguiente, *dentro de su determinidad pasa lo negativo a colocarse frente a sí mismo*. La unidad de ambos está por consiguiente presente, como subsistencia de suyo en general, *dentro de la diferencia de los dos*, los cuales, como se ha determinado ya, están en relación inversa el uno para con el otro”.



específica frente a lo otro; la referencia negativa a lo otro, la cual es como tal un ser-determinado o un transitar, es más bien un asumir la propia determinidad, el transitar a sí misma; la negación de lo negativo” (WdL, GW 11: 230; trad. 424).

A partir de lo expuesto es posible sostener lo siguiente: la indiferencia simple del ser, en tanto consumación de la dialéctica de la esfera óptica, hubo de perforar su propia superficie para dar con una forma de referencia que es indiferente a los límites con los que se encuentra, de manera que, en realidad, no era una indiferencia fija, sino una indiferencia en acto, infinita; una *simplicidad reflexiva* (?) para la cual ningún límite es. Si la consumación del ser consistía precisamente en afirmar el en sí de la sustancia *qua* indiferencia, y si a esta sustancia indiferente sólo se pudo llegar por medio de la asunción de todos los límites; tras quedarse “sin límites” (por tanto: sin mediación, sin nada que sobrepasar) queda nada (o lo que es igual: sólo el todo, cuyas determinaciones fueron asumidas por el movimiento dialéctico). Todo lo finito se ha convertido en nada. Pero con esto la nada de la indiferencia puede entenderse como la última limitación de la esfera de la ser, pues, como vimos, su superficie óptica “esconde” (en rigor: se abstrae de) una forma de referencia que no se dirige a algo, sino que es idéntica a la indiferencia misma por cuanto consiste en el llevar a la nada todo cuanto es. En otras palabras: una vez que se ha reducido todo lo óptico, *lo que queda es el acto puro de reducirlo*, acaso como el *gesto puro de la desaparición* de toda finitud, sin nada finito por desaparecer: *la mediación como algo inmediato o en sí*.<sup>811</sup> De este modo se llega pues a la reflexión de la esencia: “El *ser*, en cuanto esto: ser [estar] sencillamente interiorizado, es la *esencia*. La verdad del ser es, así, ser inmediato en cuanto inmediatez absolutamente asumida [...] [La] Indiferencia [...] es justamente esto: determinar al *ser* inmediato como un *no ser* [como nada], y al *ser en sí* [al núcleo idéntico a sí] como *determinidad* [como mediación o referencia negativa pura, simple]. El *ser*, en cuanto que él es no ser lo que es [lo inmediato], y ser lo que él no es [la mediación que asume la inmediatez], *en cuanto esta simple negatividad de sí mismo*, es la *esencia*” (WdL, GW 11: 323; trad. 425).

Con la localización de este punto, Hegel se dispone a iniciar nuevamente el desarrollo del contenido absoluto, pero esta vez desde la nada (desde un nivel esencial, digamos), no del ser, pues, “debido a que el concepto-uno es lo sustancial en todo, en el desarrollo de la esencia advienen las mismas determinaciones que en las determinaciones del ser, pero en *forma* reflexionada” (Enz § 114). Por tanto, ahora se trata de reconocer las mismas determinaciones del ser tal como son en la esencia. Si es el carácter óptico aquello que se enfatiza en la primera esfera de WdL, entonces en la segunda debería ser expuesto en su forma pura el modo en que lo óptico es esencialmente. Como se

---

<sup>811</sup> F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit., p. 634.

puede advertir, esto nos conduce directamente a nuestro problema, pues lo que vimos a propósito de los dos modelos de asunción del conocer finito puede ser entendido desde aquí como dos formas en las que la esencia se relacionaba con el ser; o más estrictamente: dos modos en que una consideración esencial penetraba en el conocer formado por lo óptico, que es operativo en la inmediatez del estar mundano.

## 2. El concepto de apariencia

El concepto de apariencia es fundamental tanto para la Lógica<sup>812</sup>, como también para nuestro problema. En lo relativo a la Lógica podemos decir, en términos muy generales, que el concepto de apariencia provee la base para pensar múltiples formas de inmediatez en su (des)conexión con formas de mediación conceptual. Así, el concepto de apariencia enfatiza, por una parte, el instante fugaz de la autosubsistencia de lo finito, el momento en que la “furia del desaparecer” dialéctico se detiene o más bien *parece* detenerse para que algo se constituya en su ser en sí; pero por otra parte y, quizás sobre todo, enfatiza el momento de la desaparición de ese instante, su nulidad para la esencia; de modo que la apariencia misma es un surgir que inmediatamente desaparece, idéntico con su no ser. Precisamente por esto puede sostenerse que la apariencia no es algo que simplemente se elimine al ser reducida (bien conocido es el sentido de la *Aufhebung* hegeliana), sino que más bien ella es reconducida a la esencia, reconocida como un hacer o momento de ésta: es el momento de la “inmediatez del no ser”, no ser que es la “negatividad de la esencia en ella misma”: “el ser no es ser dentro de la esencia. Su nulidad en sí es la naturaleza negativa de la esencia misma”, entendida como su “infinita negatividad” y a la vez como su “igualdad consigo misma”, i.e. la inmediatez o indiferencia que la autosubsistencia de la esencia tiene respecto del aparente consistir de la apariencia, pues la esencia consiste en la no consistencia de su apariencia. Por tanto, debemos entender preliminarmente (luego distinguiremos los dos momentos de la apariencia) que apariencia señala en general toda inmediatez tal como es en la esencia<sup>813</sup>:

“La inmediatez que la determinidad tiene frente a la esencia en la apariencia no es, por tanto, otra

---

<sup>812</sup> D. Henrich, op. cit. (1978), pp. 237ss; T Okochi, *Ontologie und Reflexionsbestimmungen*, op. cit., pp. 161–163; M. Frank, *Der Unendliche Mangel an Sein*, op. cit., p. 121ss; F. Duque, *La era de la crítica*, pp. 639–643.

<sup>813</sup> Sobre el concepto de inmediatez en su conexión con la reflexión, vid. A. Arndt, *Unmittelbarkeit* (Bielefeld: Transcript, 2004); *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriff* (Hamburg: Meiner, 1994), p. 194ss; Henrich, op. cit. (1978) p. 237ss. Por lo demás, en términos epistemológicos, el concepto de apariencia también indica la forma inmediata en que algo es para el conocer (vale decir: para el opinar o representar). Lo interesante es que podemos considerar que el conocer, al dejarse llevar por las apariencias, exhibe todo un entramado de categorías ontológicas, ya que su “mal” conocer es ya un modo en que lo verdadero se da estar —modo que, naturalmente, debe ser negado.

cosa que la propia inmediatez de la esencia; pero no la inmediatez que es [ente], sino la inmediatez sencillamente mediada o reflexionada que es la apariencia: el ser, mas no en cuanto ser, sino sólo en cuanto determinidad del ser, frente a la mediación; el ser en cuanto momento” (WdL, GW 11: 424; trad. 445)

Igualmente, cabe señalar que en los diversos niveles de la lógica toda forma de inmediatez tiene un elemento aparencial en virtud del cual se fija en su ser en sí en tanto subsistencia llamada a desaparecer por la actividad esencial del concepto (que como dijimos subsiste de la no-subsistencia de todo lo fijo e inmediato). Precisamente la profundidad del saber especulativo consiste en captar cómo esa inmediatez responde a una necesidad conceptual, que al mismo tiempo la lleva a su hundimiento y a su conexión con otra determinación. Así, p. ej. en el capítulo dedicado a la Idea Absoluta, Hegel sostiene que la idea lógica “se tiene como contenido en tanto *forma infinita*”, de manera que tiene a éste *enfrentado en tanto un otro*, que sin embargo “está completamente en *referencia* y al mismo tiempo puesto como apariencia” (WdL, GW 12: 237). En este nivel de la Lógica el concepto de apariencia es recuperado para referirse a la relación del método (la forma) y el contenido, precisamente para designar el momento en que el contenido *parece* “algo otro y dado”, pero en realidad es la determinidad de la forma misma. Ello nos indica que la apariencia es un *momento necesario de la idea*, lo que, por otro lado, no impide sostener que la presuposición de la ciencia consista en liberarse de la apariencia *en el conocer* (sobre este asunto debemos decir algo en el próximo punto<sup>814</sup>).

En lo que se refiere a la importancia que el concepto de apariencia tiene para nuestro problema, ello ya ha sido señalado al inicio de este capítulo y además puede desprenderse de los numerosos lugares donde este concepto ha sido empleado. Aquí quisiéramos subrayar fundamentalmente dos cosas. i) En primer lugar, que la estructura apariencia-esencia es la base lógica general de lo que ha sido nuestro problema, de manera que cuando nos toque hablar del fundamento y el paso a la existencia debemos considerarlo como una profundización de esta estructura. Por tal motivo, en lo que sigue intentaremos ir conectando progresivamente los contenidos revisados con la forma lógica del problema que estudiamos en las primeras dos Secciones de la investigación. En segundo lugar, quisiéramos subrayar lo siguiente: si en el punto anterior procuramos caracterizar la esfera del ser enfatizando la “libertad” que tiene respecto de la esencia, con el concepto de apariencia se trata precisamente de lo contrario: apariencia es el ser tal como es en y para la esencia. Esto se conecta, precisamente, con lo que hemos tenido la ocasión de ver respecto al problema de la asunción de la reflexión finita: en el nivel de la inmediatez, la reflexión de entendimiento se fija en una

---

<sup>814</sup> Además, retomaremos la conexión del conocer finito y la apariencia en el siguiente punto del presente capítulo.

posición exterior al ente, pues la apariencia no ha sido reducida íntegramente. Por el contrario, en un nivel esencial, que es justamente el nivel desde el que la ciencia reflexiona, la apariencia no posee la fijación de algo en sí que le es dado a la reflexión, sino que esto se reconoce como algo puesto y asumido por la esencia, que no sería sino el conocer allí donde se ha depurado del influjo aparential por medio del abandono de su propia inmediatez.

Pues bien, decíamos que la dialéctica del ser termina con cierta reducción de las limitaciones de la esfera del ser, con lo cual se generaban las condiciones propicias para dar *un giro en el eje de la exposición*: de la subsistencia de la inmediatez simple el eje se instala en la *inmediatez reflexionada* de la esencia, de manera que el en sí del estar deviene negatividad de la esencia misma, en tanto “*inmediatez que se refiere a sí*”. La idea no es sencilla pues implica romper con el comportamiento habitual del saber, con nuestro modo usual de representarnos las cosas: lo inmediato es la referencia, no hay un algo que se refiera a otra cosa (ese “algo” es algo segundo: lo aparente), de modo que la esencia se refiere a sí misma en su desdoblamiento (en su parecer como otro y volver inmediatamente a sí desde eso otro, que es un puro desaparecer), pero lo hace de un modo negativo, es una referencia negativa a sí en tanto “unidad idéntica de la absoluta negatividad y de la inmediatez”:

“La negatividad es la negatividad en sí; es su referencia a sí, y de este modo es inmediatez en sí; pero es negativa referencia a sí, repelente negar de sí misma; así, la inmediatez que es en sí es lo negativo o *determinado* frente a ella [el ser *qua* apariencia]. Pero esta determinidad es ella misma la negatividad absoluta; y este determinar, que es inmediatamente —en cuanto determinar— el asumir de sí mismo, es retorno a sí” (WdL, GW 11: 248; trad. 446)

Pero hemos dicho también que la reducción del ser no tiene el sentido de una eliminación, y que la esencia *era el ser mismo*, su *pasado* como dice Hegel aludiendo la etimología del participio del verbo ser (*Ge-wesen*).<sup>815</sup> Después que se ha dado este giro en la exposición, y el eje se encuentra puesto en la referencia, sigue habiendo “algo” que por lo pronto *parece* (brilla, encandila): sólo es algo porque su condición óptica es inmediatamente asumida por la actividad de la esencia, que es precisamente lo que se tematiza. El pasaje recién citado nos provee una buena indicación para comprender en qué sentido ese “algo”, este “resto íntegro del ser”, sólo es algo que *no es* en la esencia. Allí se sostiene que la inmediatez de la esencia consiste en negarse a sí misma, un repelerse de sí misma. Con ello, la esencia se pone inmediatamente, o más bien se pone como lo inmediato, como el ser determinado. Pero esto determinado, que es lo negativo para ella en tanto es lo otro de su propia inmediatez

---

<sup>815</sup> Vid. T. Okochi, *Ontologie und Reflexionsbestimmungen*, op. cit., p. 158; F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit., p. 643.

reflexionada, es solamente un momento de la propia esencia, pues es la negación de su propia negatividad. Como es un momento de la esencia, lo negativo de ella está inmediatamente asumido en ella: es parte de la propia negación de la esencia y por tanto ella misma vuelve a negarlo regresando a sí: es determinidad sin subsistencia. En la esencia, esta inmediatez determinada que es el ser es la apariencia, pues carece de consistencia y es sólo la primera (auto)negación de la esencia, que sólo tiene de la inmediatez del ser su desaparición: tan inmediatamente como *parece* (brilla o destella) la apariencia desaparece, pues su parecer es la inmediatez reflexionada de la reflexión en sí de la esencia: “es la negación frente a lo negativo. Pero la negación frente a lo negativo es la negatividad que se refiere solamente a sí, el asumir absoluto de la determinidad misma” (WdL, GW 11: 248; trad. 446). De ahí que Hegel subraye la *nulidad* de la apariencia: “la apariencia es la esencia dentro de la determinidad del ser” (WdL, GW 11: 248; trad. 455) pero “el ser es no ser dentro de la esencia. Su *nulidad* en sí es la *naturaleza negativa de la esencia misma*” (WdL, GW 11: 247; trad. 455), “[...] es inmediatez que sólo está *por medio* de la negación de ella misma y, frente a su *mediación*, no es nada más que la vacía determinación de la inmediatez del no estar” (WdL, GW 11: 246; trad. 443). De esta manera, si en la esfera del ser la consistencia del estar era la simplicidad inmediata que subsistía, el ser en la apariencia es *no-estar*, “*inmediato* no estar-ahí”; por tanto es *solamente referencia a otro*, nada en sí mismo; es referencia a la esencia, que lo lleva a su desaparición: “la determinidad de la inmediatez está como inmediatez *reflexionada*, esto es inmediatez que sólo está *por medio* de la negación de ella misma y, frente a su *mediación*, no es nada más que la vacía determinación de la inmediatez del no estar” (WdL, GW 11: 246; trad. 443).

Otras de las dificultades para comprender el concepto de apariencia radica en que Hegel distingue algo inmediato según sus momentos, lo cual resulta ser bastante paradójico si consideramos que lo inmediato es precisamente aquello de lo cual no pueden distinguirse sus momentos en virtud de su inmediatez. Esto se aproxima mucho al concepto de “inmediatez mediada” que vimos a propósito de la caracterización de los “pensamientos objetivos” en Enz debido a que lo que el filósofo busca subrayar en ambos casos es que, considerada esencialmente, toda forma de inmediatez contiene en sí misma una mediación, y ello precisamente en virtud de su inmediatez (porque es inmediata es que su esencia consiste en dejar de serlo, en referir a un otro), no a pesar de ella. Por tanto, no se trata de una diferenciación óptica al modo de lo esencial y lo inesencial (i.e. como si se distinguiera de algo un aspecto y luego el otro), sino que la apariencia misma contiene dos significados a la vez y en sí: ella contiene i) la “*nulidad*” como un “*consistir*”, con lo cual es “*negatividad que es en sí*” y ii) el “*ser*” como “*momento*”, con lo cual es “*inmediatez reflexionada*”. Respecto al primer momento hemos de decir lo siguiente: posiblemente sea el que marca el avance de la apariencia a la reflexión

ya que con él se subraya que lo que consiste en la apariencia, lo en sí, es solamente su nulidad, su carácter evanescente, que corresponde al en sí de la negatividad (el hundimiento de todo en sí). Sin embargo, es el segundo momento el que a nosotros nos importa más ahora pues subraya el respecto óntico y esto nos permitirá avanzar en nuestro argumento específico.

La esencia tiene en la apariencia al ser asumido como momento de su propia reflexión en sí; por eso su inmediatez es reflexionada. Pero esto implica que la esencia tiene en la apariencia la inmediatez del ser como su propia *determinación*, aunque sea, ciertamente, de un modo tal que se asume inmediatamente, sin subsistencia (mejor: consistencia) *real*. Por este motivo, Hegel señala que la apariencia tiene también un rendimiento positivo, cierto contenido esencial, aunque su forma sea la menos acorde al contenido de la esencia (saca a la luz algo esencial, pero de un modo que no parece tener conexión con la esencia, parece ser otro de ella, por eso la esencia debe hundirla), pues parece serle extraño; es un resto del ser que simplemente parece de inmediato en la esencia misma sin que se exponga el vínculo o la identidad esencial de ambas, ya que la única subsistencia de la apariencia es su desaparición; tal sería su modo de referencia a la esencia. Con todo, decíamos que hay algo de positivo en ella y ello es su determinación: es en virtud de su determinación dentro de sí —sostiene el filósofo— que la esencia es “diferente a su unidad absoluta”, vale decir, que no es ella una esencia indeterminada. Ello nos indica, como dijimos, que la apariencia comporta un contenido y que ese contenido *parece* en la esencia como algo diferenciado, con una determinación. Al respecto Hegel añade algo muy importante para nosotros porque nos permitirá comenzar a reconocer aspectos nucleares de nuestro problema general, con lo cual podremos iniciar una comprensión conclusiva de todos éstos: en conexión con el *phainomenon* de los escépticos y la *Erscheinung* del idealismo kantiano, el suabo sostiene que las múltiples determinaciones de la apariencia pueden conformar “la múltiple riqueza del mundo” (WdL, GW 11: 246; trad. 443). Desde nuestro punto de vista no es casual que Hegel diga esto refiriéndose al escepticismo y al idealismo trascendental: las múltiples determinaciones de la apariencia pueden ser las múltiples determinaciones de la *experiencia total de mundo* que los escépticos antiguos comprendía como *phainomenon* y la filosofía trascendental como *fenómeno*. Y luego añade una idea fundamental:

“La apariencia misma es pues algo *inmediatamente* determinado. Puede tener este o aquel contenido; cuál tenga, empero, no es cosa puesta por ella misma, sino que lo tiene de manera inmediata” (WdL, GW 11: 247; trad. 444).

La apariencia puede tener *cualquier determinación* y por ello *la totalidad del contenido absoluto puede parecer como apariencia*. Para nosotros esto significa que la totalidad de la experiencia que



hace el conocer finito, así como sus figuras y categorías pueden tener para la esencia el modo de ser de la apariencia. Se aprecia que estamos hablando, por un lado, de la entera extensión lógica del entendimiento en el primer modelo de asunción y de la entera extensión de la conciencia en el segundo. Ambas *totalidades* pueden estar determinadas según la determinación propia de la apariencia, o de otro modo: el contenido que se expone en ellas puede *parecer* frente a la esencia (más bien: en ella) según el modo de ser de la apariencia. Y la característica esencial de ese modo de ser es *la inmediatez*. Por tanto, todo aquello que presente su determinación como algo inmediato, i.e. que exponga su contenido bajo la determinación de la inmediatez, debe ser negado por la esencia debido a que exhibe un resto aparencial. Esto es así porque, como señala el pasaje, lo inmediato que parece *no es algo que la propia apariencia haya puesto, sino que le viene dado en virtud de su inmediatez*; está por tanto desconectado de su poner y por eso parece aislado, como si fuese algo en sí mismo sin empero tener un *razón* de su ser, ya que su ser consiste en la mera afirmación de su inmediatez. Se trata, por tanto, de una forma *no-libre de determinación de la esencia (parece provenir de otro lado)* y por eso debe ser asumida por ella:

“La apariencia contiene pues una presuposición inmediata, un lado independiente frente a la esencia. Pero, al ser diferente de la esencia, no cabe mostrar que sea la apariencia y regrese a aquélla, pues el ser, en su totalidad, ha regresado a la esencia; la apariencia es lo en sí nulo; lo único que hay que mostrar es que las determinaciones que la diferencian de la esencia son determinaciones de la esencia misma y, ulteriormente, que esta *determinidad de la esencia* que es la apariencia esta asumida dentro de la esencia misma” (WdL, GW 11: 247; trad. 445).

Es este “lado independiente” que la apariencia tiene “frente” a (en rigor en) la esencia lo que a ella le queda del ser, el resto óptico del estar. Se trata de la presuposición inmediata de que lo que parece es un otro que la esencia, de que no es algo puesto y asumido en ella misma; es como si la determinación aparencial viniese con una carga de sentido que en realidad no es ninguna, pues, en el fondo, puede ser cualquier cosa, basta con que lo parezca inmediatamente sin razón o fundamento alguno. Desde este punto de vista, el hacer esencial (i.e. el modo de reflexión que no se subordina a la apariencia) consistiría entonces i) en mostrar la nulidad de esa separación aparente refiriendo la apariencia a sí y ii) en mostrar que las determinaciones que parecen como apariencia son determinaciones *puestas por la esencia misma*, con lo cual se asume el resto óptico de la apariencia y se lo pone expresamente en conexión con el hacer esencial: eso otro proviene de la esencia misma, es su propia determinación, no es algo dado inmediato, pese a que en la apariencia se “fija” como algo otro. El aspecto i) del proceder esencial pone de relieve la tarea negativa de atravesar y reducir la capa aparencial (lo que por lo pronto parece inmediatamente) para que eso que se anuncia en ella

(el contenido determinado) sea *reconocido expresamente como mediado y puesto por el hacer de la esencia misma*. Este aspecto no sólo nos señala el rumbo de la dialéctica reflexiva de la esencia (el paso de la apariencia a la aparición, a la existencia esencial) sino que también ilumina parte de la estructura sobre la que nuestro problema se ha montado: la asunción del conocer finito consiste en exponer el hundimiento de la apariencia, entendiéndolo como una hacer de lo esencial mismo, que busca abrirse paso en el estar según su propia forma. En cambio el punto ii) nos señala por adelantado la conexión esencial de esencia y apariencia que permite que el estar tenga una subsistencia más rica que la mera desaparición inmediata (i.e. sea aparición), subsistencia que la inmediatez de la determinación de la apariencia impide explicitar.

Ahora bien, en lo relativo a nuestro problema ambos puntos nos informan de la posición de la ciencia que se propone llevar a cabo una asunción del conocer finito y para ello “desciende” hacia su nivel con el objetivo de remitir la finitud hacia ella misma: por una parte, se trata de una tarea negativa de reducción, mientras que por el otro se trata de cierto reconocimiento de estructuras conceptuales presentes en la inmediatez de la experiencia del conocer finito y su reflexión. Sin embargo, la mera estructura apariencia-esencia no nos provee aún del *proceso* en el que la asunción de la reflexión finita se ejecuta. Para ello debemos avanzar en las estructuras categoriales provistas por la Doctrina de la Esencia. Por ahora, basta ver que lo señalado nos permite reconocer importantes operaciones para los dos modelos de asunción que hemos señalado: tanto en lo que refiere a la reflexión filosófica, como al “*für uns*” fenomenológico que recuerda-interioriza la historia de la conciencia. Naturalmente es el segundo de los modelos el que presenta los rasgos más acabados de esta conexión, y ello por razones que no deberían sorprendernos: se trata de un modelo posterior y madurado, que surgió precisamente de las insuficiencias del enfoque propio de la lógica temprana. Con todo, consideramos que al menos en términos generales los puntos señalados ofrecen la posibilidad conceptual de las operaciones metódicas expuestas en los dos modelos de asunción del conocer finito.

Luego de establecer esta primera conexión estructural entre el estadio actual de nuestro problema y los modelos de asunción tematizados quisiéramos detenernos en el modo en que la apariencia es activa y determinante en el conocer finito. Si bien desde la esencia la apariencia es simplemente un no-estar, un puro desaparecer insubsistente, *ello no es así para el conocer que ha sido formado por ella y en ella*, el conocer que debe aún salir de las formas sustanciales e inmediatas de su estar, que debe formarse en el pensamiento. El “lado independiente” que la apariencia tiene “frente” a la esencia (vale decir, el predominio de lo óntico) es lo que el conocer experimenta en su inmediatez. En él la apariencia opone resistencia a su propia reflexión, que permanece así exterior.

Por este motivo es que el conocer no puede reconocerse a sí mismo como esencialidad, pensamiento y, más profundamente, concepto.

### 3. El ser de lo finito como verdad del conocer

En el punto anterior hemos llegado a lo siguiente.

El ser es para la esencia algo que no tiene subsistencia, un momento que en ella misma sólo está llamado a desaparecer. Pero junto con esto, la apariencia expone las determinaciones del estar en su totalidad, vale decir, en ella tiene lugar el contenido absoluto, aunque sea de un modo “velado”. Por tanto, la esencia debe negar la “independencia” de la apariencia (i.e. de las determinaciones del contenido tal como parecen inmediatamente), mostrando su nulidad. Pero al mismo tiempo, debe reconocer que si el contenido absoluto es, lo es porque es puesto por la esencia misma de tal modo y no de otro, vale decir, a través de una multiplicidad de determinaciones que *obedecen a una razón* (*Grund*) esencial, de modo que tales determinaciones se encuentran mediadas por la actividad de la esencia. Sólo porque el contenido es inmanente a la esencia pueden sus determinaciones tener un grado de subsistencia (algo que las afirme, una razón). Por este motivo, podemos decir que existe un aspecto de la apariencia que debe ser reducido por la esencia, mientras que existe otro aspecto que debe ser puesto por ella; o dicho de otro modo: el acto de reducir contiene ya una operación de determinación que debe ser reconocida como esencial, como algo que no es sólo apariencia y por tanto trasciende la inmediatez, se conecta esencialmente con otra cosa.

Este doble problema marca el rumbo que sigue la esfera de la esencia. Pero finalizando el punto anterior hemos sugerido que la estructura se conecta para nosotros con el problema de asunción del conocer finito, o al menos provee cierto horizonte básico para pensarlo. Quisiéramos abundar en un aspecto específico relativo a esta conexión. Por eso nos preguntamos: ¿Cómo se conecta la asunción de la reflexión finita con la estructura apariencia-esencia?

Para responder este interrogante debemos, en primer lugar, subrayar nuevamente que WdL no expone —al menos no en este nivel— el problema epistemológico del conocer y su objeto, ni tampoco los conceptos de apariencia y esencia nos entregan, por sí mismos, la estructura adecuada para interpretar lógicamente la asunción de su oposición. Sin embargo, no menos cierto es que el problema de la apariencia y su relación con la esencia es constitutivo del problema del conocer finito y también lo es del proceso de la asunción de su reflexión. Esto nos permite sostener lo siguiente: mediante estructuras presentes en la lógica de la esencia podemos pensar problemas pertenecientes a objetos de la filosofía “real” (en este caso: del espíritu subjetivo y del problema de una introducción

a la filosofía especulativa).

En tal sentido, no es difícil ver que el conocer inmerso en la inmediatez de la experiencia se encuentra fuera de un “en sí” al que considera como algo dado y exterior, y del que se forma una representación según su parecer inmediato. Tal inmediatez coincide con los rasgos del estar y de la esfera del ser en general que hemos procurado delinear en el punto precedente. En cambio, desde el nivel de la ciencia es posible apreciar cómo el conocer finito es aquello que, con su actividad, niega la apariencia una y otra vez, en la medida en que las cosas le parecen una y otra vez de un determinado modo. Desde este nivel es posible apreciar incluso que, más allá del modo en que cada vez el contenido absoluto de la sustancia le parece al conocer, su propia actividad ejerce un papel activo en la constitución de aquello frente a lo cual parece formarse una representación desde fuera, de modo que hay en el conocer tanto un aspecto esencial como un aspecto que va siendo negado en virtud de su referencia al objeto. Y esto es así aun cuando no sea reconocido por el conocer sumergido en la inmediatez.

Lo que debemos intentar en el presente punto, acudiendo a los textos, no es tanto caracterizar el lado esencial al que el conocer llega, sino cómo es que el tipo de verdad que el conocer finito experimenta se puede pensar desde el nivel óntico que procuramos caracterizar acudiendo a la esfera del ser. Esto nos permitirá comenzar a hacer visible un punto central: el problema de la asunción del conocer finito no consiste en que, de un lado, estuviese la oposición entre reflexión finita y el objeto, y por el otro una esencia que viniera a unificar ambos extremos. *La reflexión finita es ella misma la esencia, y es ella misma exterior al objeto*, i.e. es ella misma la duplicación de la esencia y su identidad, por lo que la diferencia entre ambos lados recae en el nivel de transparencia que la reflexión alcanza respecto de su propia actividad.

Ahora bien, íntimamente ligado con el asunto anterior se encuentra otro interrogante, al que ya nos hemos referido pero que conviene invocar nuevamente: ¿significa esto que la reducción de la apariencia tal como se expone en la lógica ofrece el problema *escéptico* de la reducción de las opiniones y de las representaciones del conocer finito?

Tomando en cuenta la distinción entre dialéctica y escepticismo que hemos propuesto, sumado a la exigencia de purificación que antecede al inicio lógico, debemos contestar negativamente. Pero esto nos enfrenta a la siguiente dificultad: cómo puede haber una reducción de la apariencia en lo lógico allí donde ésta ha sido reducida como condición de su inicio. Desde nuestra perspectiva, esta dificultad se presenta porque la Lógica expone *formas de mediación puras o simples*, que en la experiencia encontramos situadas en un estar concreto. Por eso es que acudiendo a la reducción de la apariencia por la esencia podemos comprender el problema de la reducción del conocer finito,

pero la ejecución de la reducción de cada opinión que surge en la inmediatez de la apariencia no es algo que WdL contenga en sí. Si se quiere: la esencia contiene, como actos simples, diversas formas de mediación, de desdoblamiento y unificación, que son en general necesarias para que ella se dé un estar. Y porque vivimos en un estar es que podemos reconocer tales formas en nuestra experiencia de modo tal, que podemos pensarla conceptualmente. Pero esto no equivale ni a decir que el orden de la lógica se identifique con el orden de la realidad —justamente por esto es que la lógica se organiza de acuerdo a la autoexigencia del pensar puro: es una *Rekonstruktion*—, ni que las formas de mediación, de desdoblamiento y unificación presentes en la lógica sean las mismas que surgen cada vez en la experiencia.<sup>816</sup>

Pues bien, debemos ahora acudir a los textos para verificar la siguiente idea: nosotros hemos diferenciado un conocer formado por la apariencia del concepto de apariencia en cuanto tal. Dijimos además que la lógica de lo primero está contenido en lo segundo, pero al mismo tiempo es lo primero aquello que exhibe la forma de la experiencia, de modo que es temporalmente prioritario. Queremos entender ahora en qué sentido el conocer finito tiene el modo de ser de lo óntico; cómo es que en él la apariencia ejerce un *límite* que impide que la reflexión penetre en el ser y cómo además esto se refleja en el modo de ser de sus configuraciones. Con esto esperamos conectar el problema actual *tanto con la oposición de la conciencia como con la exterioridad de las diversas determinaciones del conocer finito* (llámese conceptos del entendimiento o figuras de la conciencia).

Lo primero que debemos tener presente en nuestro argumento es el doble modo en que podemos detectar la finitud en el conocer. Después de lo que hemos señalado estamos en condiciones de expresar el asunto en términos muy concretos y acotados: tanto en el primer como en el segundo modelo de asunción del conocer finito, la finitud del conocer se expresaba, por un lado, *en la exterioridad del conocer y su objeto*, mientras que por el otro, se expresaba en la *exterioridad que guardan entre sí las diversas determinaciones producidas por el conocer finito*. Hegel conecta directamente el hecho de que el conocer se encuentre frente a algo extraño que emerge contingentemente —i.e. en el tiempo— con el carácter “desorganizado” y formal de las determinaciones del conocer que emergen en el interior de esa relación cognitiva, con la falta de un principio inmanente para su desarrollo y su carácter abstracto, separado. Así, las categorías del entendimiento en la lógica temprana obtenían su organización debido a que en la exposición lógica el entendimiento era “guiado” por la razón, de manera que un cúmulo de conceptos contrapuestos, cuyo orden era meramente *aseverado*, eran conectados sistemáticamente por medio de un

---

<sup>816</sup> Esta diferencia entre “mediación lógica” y “mediación fáctica” se apreciará muy claramente en los capítulos destinados a la reflexión y al fundamento, por lo que deberemos insistir en ello llegado el caso.

procedimiento metódico que los asumía en su finitud. Con mayor claridad aún, las figuras “temporales” de la conciencia en Phä sólo adquieren un orden necesario en virtud de la reconstrucción conceptual de su historia, que la ciencia consigna a su *recuerdo-interiorización*. Sin ésta, cada figura de la conciencia “es en general una figura de la conciencia” y en conjunto son “un número de tales figuras que *nosotros* tomamos juntas” (Phä, GW 9: 423; trad. 899). Aquí radica la causa de la extrañeza que produce leer en Phä, p.ej., figuras pertenecientes al mundo griego después de figuras tomadas de la ciencia moderna: lo que en la historia emerge contingentemente es reordenado por la ciencia de la experiencia de la conciencia según su necesidad conceptual, y ello implica una ruptura con la secuencia lineal del tiempo tal como aparece en la experiencia histórica. Pues bien, el punto aquí es cómo se conecta esto con la conexión entre el estar y la esencia; cómo es que el conocer mismo es el que se ve afectado por el modo de ser de lo óntico, pese a que es él mismo reflexión y espíritu potencial (por eso es que se trata del *estar inmediato del espíritu*).

En la nota al §386 de Enz Hegel sostiene, a propósito del ingreso en el tratamiento del Espíritu Subjetivo, que la filosofía en tanto lógica —pero también en sus otras esferas— es el “mostrar que lo finito no *es*, i.e. mostrar que no es lo verdadero sino que es sencillamente un *transitar* y un *ir sobre sí* [*Übersichhinausgehen*]. —Esto finito de las esferas recorridas hasta aquí [hasta llegar al Espíritu Subjetivo] es la dialéctica de tener su propio transcurrir [*Vergehen*] en un otro y por un otro; pero el espíritu, el concepto y lo eterno en sí consiste en realizar esta aniquilación de lo nulo, este vaciamiento de la vano”. Debemos observar primero que Hegel caracteriza lo finito (notemos que viene de la filosofía de la naturaleza) como al ser, mientras que al espíritu como la esencia, que lleva la finitud a su aniquilación. Incluso vincula lo finito con la dialéctica transitiva que, según vimos, es lo propio de la esfera óntica por cuanto el movimiento y la referencia se subordina a un ser en sí fijo al que le ocurre el transitar a un otro. Según esta caracterización, la irrupción del espíritu corresponde a la irrupción de la esencia y por tanto a la asunción de la finitud. Pero esto no ocurre tal como podríamos imaginarnos en un principio, vale decir, la esencia no asume inmediatamente al ser en sí sino que lo *presupone* delante de ella como un objeto que le ofrece resistencia —ella se desdobra presuponiéndose como algo dado, y solo así está-ahí. Desde esta perspectiva no es casual que al inicio de la Lógica de la Esencia Hegel señale expresamente que la distinción (la reflexión) entre lo esencial y lo inesencial cae en un *tercero* que se relaciona con el estar (distingue en él un algo esencial y un algo inesencial). Está aparente *salida* del curso lógico parece coincidir con lo que ocurre en el inicio del Espíritu Subjetivo: la unidad de esencia y ser se escinde de modo tal que queda la esencia, la reflexión del concepto, frente al estar; y con ello adquiere ella un carácter óntico, ya que se encuentra enfrentada a un otro que tiene la determinación de lo en sí. Su reflexión deviene por tanto



algo *segundo*, al menos en apariencia; de manera que sus productos son exteriores al contenido al que se refieren y desde el que se reflexiona. Pero al mismo tiempo, la reflexión se determina a sí misma, pone sus productos en ella fuera de la cosa (se da la apariencia de ser determinación del contenido), tomando como criterio su *parecer*, que bien puede parecerle de otro modo a un otro que reflexiona; y entonces ambos “pareceres” se enfrentan entre ellos, enfrentados también a la cosa.

Para caracterizar este conocer que se escinde del estar y lo presupone como algo previo a su actividad reflexiva, adquiriendo con ello él mismo un sesgo óptico, podemos acudir a la descripción que Hegel hace, en una nota al concepto esencial de “cosa-en-sí”, del punto de vista del idealismo trascendental. Para el filósofo la cosa-en-sí pertenece ya a la aparición de la esencia. Se encuentra en una posición más elevada que la apariencia pues contiene referencias esenciales entre ella misma y el modo en que se determina; lo cual en términos epistémicos se expresa como percepción de una cosa que tiene múltiples propiedades (vid. Phä, GW 9: 71ss; trad. 179ss.). Pero en una nota dedicada a la relación del idealismo trascendental y el concepto de cosa en sí, Hegel subraya que la filosofía de corte kantiano ha escindido la esencia del estar al retrotraer la reflexión de la cosa hacia el interior de un sujeto formal, dejando entonces el lado de la cosa misma como algo indeterminado que presenta un límite absoluto. Ello da cuenta en qué sentido decimos que el yo finito se sitúa en el lado libre que el estar tiene con respecto a la esencia; pues si “la cosa-en-sí del idealismo trascendental” consiste en la “vacía abstracción de toda determinidad” (WdL, GW 11: 331; trad. 546), entonces:

“Una vez presupuesta así la cosa-en-sí como lo indeterminado, toda determinación cae entonces fuera de ella, en una reflexión que le es ajena. Y respecto a la cual ella es indiferente. Para el *idealismo trascendental*, esta reflexión exterior es la *conciencia*” (WdL, GW 11: 332; trad. 547).

El pasaje es bastante claro en mostrar que el acto de exteriorización de la reflexión de la conciencia se vincula con la abstracción de las determinaciones de la cosa, i.e. con la abstracción de su reflexión propia. Desde nuestra perspectiva, esto sólo es posible porque se ha fijado el en sí de la cosa ( $A=A$ ) de modo que sus determinaciones ( $-A$ ) deben caer fuera y la relación entre las determinaciones y la cosa es un transitar exterior de una a la otra (el vínculo recae en el sujeto que raciocina), de manera que lo que aparece a la conciencia no es lo que la cosa es en sí misma pero tampoco puede de dejar de referirla, ya que es lo en sí del objeto. En cierto sentido, esto es una agudización de la característica básica del plano óptico que buscamos perfilar más arriba, lo cual nos informa que la actividad reflexiva del conocer finito se ha subordinado al *ente*; por eso experimenta un límite absoluto entre ella y su otro. Pero no sólo esto: en lo que respecta al idealismo, Hegel advierte que, al mantener este límite absoluto entre la reflexión de la conciencia y la cosa, ha interiorizado ese límite, de modo que

sus propias determinaciones —las categorías— se ven afectadas de límites absolutos entre sí, y son fijadas en sus contraposiciones. Esta es el mismo problema que llevó a Reinhold y Fichte a buscar un principio absoluto de la deducción de los conceptos del entendimiento, que nosotros vimos a propósito de la lógica temprana: “aquel idealismo trascendental no sobrepasa la limitación del Yo por el Objeto ni tampoco, en general, el mundo finito sin hacer otra cosa que cambiar la forma de la limitación, que le sigue siendo algo absoluto, en cuanto que en efecto este idealismo no hace sino traducirla [y transponerla]”<sup>817</sup> (WdL, GW 11: 332; trad. 547).

Ahora bien, es en esta subordinación de la reflexión a un otro donde localizamos el predominio de la *apariencia* tal como aparece en la experiencia inmediata y en las representaciones que nos formamos desde ella, vale decir, en la forma sensible y representativa en que lo absoluto se manifiesta en el tiempo. Bajo este predominio, el conocer se disgrega en múltiples determinaciones y se fija frente a un otro absoluto; mas sucede que la cosa tiene en sí misma reflexión:

“Lo esencial de la insuficiencia del punto de vista en el que se detiene aquella filosofía consiste [...] en que ella se atiene a la *abstracta cosa-en-sí* como a una determinación *última*, enfrentando a ésta la reflexión, o la determinidad y variedad multiforme de las propiedades [de las cosas], mientras que, de hecho, la *cosa-en-sí* tiene esencialmente en ella misma aquellas determinaciones *propias*, de propiedades, por cuyo medio se viene a mostrar como determinación no verdadera la abstracción de la cosa, consistente en ser pura cosa-en-sí” (WdL, GW 11: 332; trad. 547).

En el pasaje Hegel diferencia el *concepto* de cosa-en-sí de la “abstracta cosa-en-sí” del idealismo trascendental por el carácter exterior de la reflexión del yo del idealismo y el carácter inmanente de la reflexión esencial de la cosa en sí. Precisamente es esa suerte de “desvío” de la reflexión aquello que impide acceder a la reflexión de la cosa. No podemos preguntarnos ahora por cómo es que este “desvío” es posible, ni tampoco el sentido que éste tiene para nuestro problema; lo que nos interesa ahora es preguntarnos por la conexión entre la reflexión finita y la reflexión que la cosa tiene en sí: ¿se trata de dos reflexiones?, ¿es que hay una reflexión esencial y otra inesencial? Seguramente recordaremos que ya hemos planteado este interrogante, pero ahora podemos decir algo más al respecto. Lo característico del enfoque hegeliano es, desde nuestra perspectiva, considerar que se trata de una sola reflexión; y por este motivo es que podemos pensar el problema de la exterioridad de la reflexión finita y del estar concreto, histórico, del espíritu con categorías propias de la Lógica de la Esencia, i.e. a través de la estructura esencia-apariencia. Nuestra propuesta es distinguir dos

---

<sup>817</sup> *Übersetzt*. Notemos que se trata del movimiento contrario a la asunción del conocer finito que hemos tematizado en nuestro dos modelos, y ocupa la misma palabra: el idealismo trascendental transpondría la finitud a las determinaciones de su reflexión finita, mientras que la operación del pensar especulativo consistiría más bien en transponer la finitud a la reflexión que se expone en la ciencia.

formas en las que el yo comprende la reflexión (el grado de autoconsciencia que posee respecto a su hacer)<sup>818</sup> basándonos en *la diferencia que establecimos a propósito de la conexión que el ser tiene con la esencia situados en la esfera del ser, y esa misma conexión tal como es en el interior de la esfera de la esencia*: la conciencia se refiere al ser situada en la esfera del ser, de manera que no consigue atravesar la “corteza” óptica con su reflexión, por eso es que está estancada en la finitud y sus determinaciones son formales; contrariamente, si nos situamos en la esfera de la esencia (si se da un giro en el *Standpunkt*), entonces la reflexión asume al ser en sí misma, siendo su inmediatez una apariencia a reducir con su actividad. Situados allí, entonces, la conciencia sería ella misma la esencia de lo que parece, mientras que su actividad consistiría en atravesar la corteza aparential hasta reconocer en la cosa misma su propio hacer. De otra manera: si la reflexión le viene al ser desde “fuera”, i.e. le sucede al modo de un tránsito hacia otro, entonces en la esencia la reflexión reduce la apariencia en sí misma; ella asume inmediatamente su limitación porque la ha puesto en sí, y por eso el resto del ser sólo es en ella un no-estar.

Pero si se trata de una misma reflexión, y la diferencia consiste, para nosotros, en la esfera en que nos situemos para apreciar la conexión entre ser y esencia (de una lado el ser subsiste en sí, del otro es apariencia sin subsistencia), entonces se trataría, en lo que respecta al problema del conocer finito, de que éste llegue a conocerse como la esencia de la cosa. Y esto nos conduce nuevamente a los problemas que hemos desarrollado a propósito de la asunción de la finitud en el conocer y su desarrollo histórico hasta alcanzar el *Standpunkt* de la ciencia especulativa. Desde aquí se entienden, p. ej., los dos planos paralelos en que opera la ciencia de la experiencia de la conciencia: la conciencia natural no se comprende a sí misma como esencia del objeto, por eso ella se encuentra afectada del carácter óptico del ser, lo cual se expresa tanto en su relación con el objeto como en sus configuraciones, que se relacionen entre sí al modo del ente. Pero para quien logra ver las conexiones esenciales que la conciencia ya exhibe en su experiencia inmediata, la conciencia misma es lo que pone y asume el objeto, y por eso cuando ella invierte su saber para adecuarse a él es el objeto mismo aquello que es *puesto* de otro modo. E igualmente: la contraposición entre las diversas figuras, su desconexión y el tránsito de una figura a otra —que no es concebido por la conciencia sino que sólo es experimentado como el derrumbe de su mundo y la caída en el abismo inmenso de la pura nada—

---

<sup>818</sup> Puede preguntarse aquí legítimamente por la “presencia” del yo en la Lógica Objetiva: precisamente lo que aún le falta a la esencia en WdL es la libertad que el yo finito exhibe sólo de forma limitada: el ser para sí de su reflexión autoconsciente. En este punto, no resulta fácil compatibilizar la estructura sistemática de la asunción del conocer finito con la expuesta en la Lógica de la Esencia, pues WdL tiene una partición tripartita en la que concepto y esencia son diferenciados, mientras que la esencia y el concepto emergen inmediatamente en el saber absoluto, como esencialidad del devenir figurativo. Sin embargo, la reflexión objetiva de la esencia *es* el concepto (vid. T. Okochi, *Ontologie und Reflexionsbestimmungen*, op. cit., p. 153), pues su desarrollo consiste precisamente en alcanzarlo, de manera que el concepto se aperciba en el contenido reflexivo de la sustancia realmente efectiva.

es comprendido como el hacer de la esencia misma y, más específicamente, del concepto, que se pone y se asume en su aparición, de manera que todo lo fijo en ella no es sino una instancia aparential. Esto corresponde exactamente con un pasaje de Enz donde se habla del proceso de liberación del conocer, entendiendo que su libertad consiste en saberse a sí mismo en el poner y el presuponer de su mundo, i.e. en saberse a sí mismo en su otro:

“Las diversos niveles de esta actividad [del espíritu finito] [...] son los niveles de su liberación, en cuya absoluta verdad [i.e. en su fin] *lo mismo son* [son la esencia; subrayo, S.M.] el *encontrar delante* [Vorfinden] un mundo en tanto algo presupuesto, el *engendrar* [Erzeugen] del mismo en tanto es algo puesto por él y la liberación de él y en él, — son niveles de una verdad hacia cuya forma infinita la apariencia se purifica en tanto se dirige al saber de la misma” (Enz § 386).

Este pasaje nos permite transitar al tratamiento del concepto de reflexión (de hecho emplea expresamente parte de su estructura), pues Hegel caracteriza el proceso de liberación de la apariencia como un proceso mediante el que la reflexión finita alcanza el reconocimiento de su identidad con la cosa misma, i.e. se reconoce como la reflexión inmanente del contenido y con ello como esencia y concepto. ¿Cómo es que es comprendida esta reflexión de la esencia en el interior de la ciencia?, ¿Cómo es que es posible que la esencia se ponga a sí misma no tan sólo enfrentada a un otro, sino que ese otro le ofrezca una resistencia tal que la reflexión de la esencia se extrañe de sí misma en él? Estos interrogantes deberán dilucidarse en los próximos capítulos.

## Recapitulación

Nos aproximamos a la estructura apariencia-esencia considerándola como la forma más general desde la que podemos pensar la asunción de la reflexión finita. Por tal motivo, procuramos subrayar que esta estructura exhibe dos aspectos: un aspecto reductivo, que se basa en el hecho que la apariencia sea en la esencia una pura inmediatez nula; y un aspecto “determinante”, que se basa en el hecho que la apariencia es un momento de la esencia y no algo exterior a ella. Además realizamos la siguiente distinción conectada con la conexión entre la esfera del ser y la esencia: cómo es la conexión del ser con la esencia desde el ser, y como es la conexión del ser con la esencia desde la esencia, vale decir, una vez que el movimiento del ser ha profundizado hasta llegar a ella. A través de esta distinción localizamos una suerte de eficacia que la apariencia tiene frente a la reflexión en la esfera del estar, pero al mismo tiempo la nulidad de aquélla para una visión esencial.

Procedimos del siguiente modo:

1. En primer lugar exploramos los rasgos fundamentales de la esfera del ser para localizar un rasgo distintivo de éste, así como también para entender cómo su propio avance consiste en una profundización en la esencia, que emerge una vez que el ser acaba su movimiento transitivo.
2. Exploramos el concepto de apariencia a partir de su determinación en la esencia. Apariencia no es sino el ser (o el resto íntegro de él) tal como es en y desde la esencia, de modo que rasgo básico consiste en la nula afirmación de su inmediatez. La actividad de la esencia no consiste sino en la negación de esa inmediatez, con lo cual se muestra que ella carece de toda subsistencia y, por sí misma, es incapaz de ofrecer la razón de su propio parecer, pues simplemente se presupone, y puede presuponerse como cualquier cosa. Sin embargo, la totalidad del contenido parece en la inmediatez, de modo que, acompañada con la tarea de negar la apariencia, la esencia tiene la tarea de reconocer en la apariencia su propia actividad, de establecer desde sí una forma que permita otorgar subsistencia a lo que meramente parece, con lo cual se aprecia la necesidad de poner de relieve su actividad mediadora, de referir lo inmediato a sí misma. La negación de la apariencia y su reconocimiento como parte de la esencia indican que el nivel de consideración de la conexión entre ser y esencia ha dado un giro.
3. Finalmente, buscamos pensar parte del problema de la asunción del conocer finito a partir de lo expuesto previamente, verificándolo en pasajes del texto. Especialmente lo siguiente: cómo la verdad del conocer finito ofrece las características básicas que caracterizan al ser tal como es desde en su propia esfera, de modo que su reflexión cae fuera o se encuentra subordinada al carácter ensimismado del ente. Desde acá resultó la necesidad de dar un giro en el modo como el ser parece ante el conocer, de manera que éste pueda reconocerse como esencia de lo que parece, y entonces la relación de ser y esencia se daría tal como se da en la esfera de la esencia. Tal cosa corresponde al *Standpunkt* científico en que se asume la reflexión finita.

## Tránsito

Pese a que la estructura apariencia-esencia nos presenta aspectos importantes para pensar nuestro problema, ella no es todavía suficiente para pensarlo como un todo. Principalmente por dos motivos: i) no encontramos en ella la terminología para explicar cómo la operación de reducción puede, al mismo tiempo presentar un lado determinante, que dé cuenta de una inmanencia de la esencia en su

propia trascendencia. Prueba de ello es que hemos necesitado incorporar términos que pertenecen al capítulo dedicado a la reflexión para destacar ese hecho. ii) Limitándonos a esta estructura tampoco podemos pensar en un proceso la elevación de la inmediatez a un nivel esencial, ni tampoco cómo es que sucede la transmisión de la ciencia a la oposición de la conciencia, que a su vez es una remisión de ésta a aquella. Se ha tratado principalmente de marcar la diferencia entre la relación del ser y la esencia desde la esfera del ser, y esa misma relación desde la esfera de la esencia, que no es sino el resultado del movimiento inmanente del ser. Ello permite dar cuenta de la necesidad de un giro en el nivel desde el que se expone esa relación, lo cual cobra pertinencia allí donde se ha mostrado en qué sentido la verdad de la reflexión finita es el estar tal como sucede en su propia esfera.

Para hacer frente a parte de las insuficiencias mencionadas debemos acudir ahora al concepto de *reflexión* tal como es determinado en la esencia.



## Capítulo 4. La estructura reflexiva de la esencia como reflexión esencial del contenido absoluto

En el capítulo anterior hemos constatado un hecho clave: el proceso subjetivo mediante el que el conocer finito abandona la apariencia de enfrentarse a un otro dado y exterior, reconociéndose con ello como siendo él mismo *esencia* del objeto, puede pensarse a partir de las categorías empleadas en la lógica de la esencia porque su hacer reflexivo *es* el hacer reflexivo de la esencia, aunque considerado tal como la esencia es en el nivel del ser, vale decir, como un hacer que se encuentra subordinado a un núcleo sustancial en sí, que es el modo propio de lo óntico y su dialéctica transitiva. Naturalmente, como advertimos ya, esto no explica del todo *la facticidad* del conocer finito (el hecho de que esa relación de primacía de lo óntico *se dé contingentemente* en el estar como estar del espíritu en el *tiempo*), pero lo que buscábamos subrayar era lo siguiente: más allá de esta apariencia, es el hacer de la esencia aquello que pone y asume la consistencia relativa de todo estar, de manera que éste no es sino, en la esencia, un desaparecer inmediato, un hacer de la reflexión que carece de subsistencia fuera del acto reflexivo mediante el cual es determinado y asumido en el mismo determinar. Esto nos llevó al mismo tiempo a considerar la diferencia entre el momento en que la reflexión se encuentra “fuera” del ente y el momento en el que la reflexión (el *concepto* de esencia) comporta en sí lo óntico en tanto apariencia asumida, como una diferencia que *radica en la forma en como la reflexión se considera*, lo cual, para nosotros, se conecta con el problema de los grados de desarrollo que el conocer adquiere en su formación, con el desarrollo de la autoconsciencia en el sentido en que lo hemos estudiado. Así, puede situarse en el nivel de la esencia la posibilidad de ver la conexión esencial de esencia y apariencia en el examen del conocer, mientras que para el conocer que aún permanece en el *Standpunkt* del entendimiento su reflexión aún no penetra la corteza exterior del estar.

Entre otras cosas, lo anterior implicaría *tanto* que existe una identidad entre el concepto puro de la esencia y el modo en que ésta es en el conocer finito, *como* que debemos ser capaces de establecer una diferencia entre el concepto puro de la esencia y el modo en que ésta *aparece* como conocer finito. Si comprendemos ahora el contenido de la ciencia según el modo en que Hegel lo determina en el Saber Absoluto de Phä —como esencialidad espiritual que aparece como figura de la conciencia—, entonces la identidad y la diferencia que hemos señalado corresponde a la de un nivel ante-científico y al nivel de la ciencia misma. Pero, a su vez, si hemos señalado también que la ciencia se encuentra referida al estar ante-científico en la medida en que lo piensa, y que ella contiene de forma pura sus propias formas de referencialidad, entonces la estructura de esta identidad y de

esta diferencia debe poder pensarse desde el *concepto de la esencia*, como un acto espontáneo del espíritu.

Comprender este problema requiere necesariamente aproximarnos al concepto de reflexión, tal como es tematizado en WdL. Esto es así porque sólo su estructura nos permite esclarecer el sentido de la duplicación de la esencia, vale decir: cómo es que ella misma se pone como exterior y finita. Esto mismo sentará la base lógica para explicar, finalmente, cómo es que la ciencia misma puede extenderse hacia la reflexión finita para ejecutar, en una exposición introductoria, su transposición, asumiéndola con ello.

Ahora bien, una de las preguntas centrales de la Construcción de la Pregunta se dirigía a la naturaleza de aquello que Hegel entiende como “reflexión que el contenido se da a sí mismo”. Precisamente nuestro trabajo se ha organizado en torno a las condiciones para llegar a esta reflexión, que es lo que debe organizar el contenido de la ciencia misma. Pues bien, hemos llegado a la instancia en la que Hegel tematiza expresamente el *concepto puro de reflexión*, lo cual significa que aquí deberíamos dar cuenta de la naturaleza de aquella reflexión inmanente de la ciencia, la cual contiene la clave para pensar la concatenación dialéctica de los conceptos puros del espíritu; y al mismo tiempo su desdoblamiento y “enajenación” en una forma de reflexión que se pone “fuera” de la sustancia. Henrich ha subrayado que “en la lógica de la reflexión son desarrollados especulativamente medios explicativos que pueden ser usados en todos los capítulos de la Lógica”<sup>819</sup>, de manera que esta lógica contiene sus núcleos básicos.<sup>820</sup> Esto explica, a su vez, que “incluso la lógica del concepto [...] permanece en su conjunto referida a la lógica de la reflexión”<sup>821</sup>, pese a que los momentos de universalidad, particularidad y singularidad exhiben una articulación más completa que las determinaciones reflexivas.<sup>822</sup> Desde aquí es posible sostener que en las tres formas de dialéctica —a saber, el tránsito, el reflejo y el desarrollo— se encuentran involucrados actos de mediación reflexivos cuya tematización expresa tiene lugar en el interior de la Lógica de la Esencia. Y no sólo eso: la operación misma que hemos venido estudiando a lo largo de nuestra investigación comporta actos reflexivos<sup>823</sup> cuya forma podemos rastrear aquí. Esto se encuentra de algún modo

---

<sup>819</sup> D. Henrich, op. cit. (1978), p. 305. En tal sentido, seguimos a Henrich y consideramos que en la Doctrina de la Esencia puede distinguirse aspectos metodológicos transversales *además* de aspectos que corresponden al orden específico de la exposición del pensar puro. Esto es especialmente relevante para nuestra interpretación de la Lógica de la Esencia hasta el Capítulo tercero, dedicado al Fundamento.

<sup>820</sup> *Ibíd.*, p. 322.

<sup>821</sup> *Loc. cit.*

<sup>822</sup> Para los momentos de la universalidad, la particularidad y la singularidad considerados como propios del concepto, vid. J. Serey, ‘Todas las cosas son un juicio. Acerca de la exterioridad del concepto respecto a sí mismo en el inicio de la lógica subjetiva.’, *Revista Opinao Filosófica*, 5 (2014), pp. 131–136.

<sup>823</sup> Verificamos esto en el hecho de que Duque ha pensado la conexión entre WdL y Phä usando categorías de la lógica de la reflexión: “Las dos obras son posición y presuposición a la vez, cruzadas en quiasmo. La Lógica presupone la

consignado en la propia lógica de la esencia<sup>824</sup> cuando —en un guiño a la purificación total que presupone el inicio de la ciencia y cuya exigencia antepone en el Preámbulo al Inicio— Hegel sostiene que el “*puro ser* [del inicio], la *negación* de todo lo finito presupone una *interiorización-recuerdo* [*Erinnerung*] y un movimiento que ha purificado el inmediato estar hasta convertirlo en ser puro” (WdL, GW 11: 241; trad. 438). Esta interiorización-recuerdo que es *presupuesta* por el ser puro no es sino la transmisión de la ciencia al estar inmediato del espíritu, que tiene el objetivo de asumir la finitud del conocer al reducir la apariencia de exterioridad entre él y su objeto (la subordinación de la esencia reflexiva al ente). A esto ya nos hemos referido; lo que nos interesa ahora es subrayar el hecho de que esta *interiorización presupuesta es un acto reflexivo de la ciencia misma* (es la “referencia” que le da un sentido racional al escepticismo), que subvierte el *continuum* temporal al reconocerse (i.e. reconocer su hacer libre) allí donde ella misma (todavía) no era, descubriendo su propia historia en el hundimiento de las pretensiones práctico-cognitivas de la conciencia.

Desde lo anterior podemos enunciar lo que buscaremos detectar ahora acudiendo a pasajes de la lógica de la reflexión: la estructura pura de la reflexión debería ofrecernos la posibilidad de pensar la conexión inmanente de los conceptos de la ciencia, pero también debería ofrecer, al menos, la localización formal del desdoblamiento de la esencia y la enajenación del espíritu; esto debería sentar las bases para una comprensión global de nuestro problema, que intentaremos realizar acudiendo a la lógica del Fundamento. Con este objetivo,

1. Nos aproximaremos en primer lugar a la estructura pura de la reflexión (ponente, externa y determinante). Ellos nos permitirá caracterizar la forma en que la reflexión del contenido acontece en sus distintos modos de ponerse y referirse, hasta llegar a sus determinaciones. Además, localizaremos en la reflexión externa la estructura formal que adopta el conocer finito en su estar. Al revisar parte de las determinaciones de la reflexión (identidad, diferencia, diversidad, oposición) nos centraremos en la oposición para distinguir un punto nuclear de nuestro problema, a saber, la duplicación de la esencia en ella misma y su estar enfrentada a otro, con lo cual profundizamos en lo expuesto a propósito de la reflexión externa.

2. En segundo lugar, proponemos un paralelo entre el problema epistémico del conocer finito y la esencialidad de la oposición en su devenir contradicción. Avanzaremos desde ahí al

---

Fenomenología por el lado de la conciencia plástica, diríamos: ¿cómo exponer o recibir el movimiento puro del Concepto en una orografía agrietada y rota por la reflexión exterior, las ocurrencias y el vacío *Räsonnement*? La Fenomenología supone la Lógica por el lado de la objetividad del pensamiento que guía la experiencia (el *Leitfaden* que liga las figuras y permite el aprendizaje —la *Bildung*— de la conciencia). Y a su vez: la Lógica pone a la Fenomenología como presupuesto suyo, en el interior del círculo reflexivo: “recuerda” pues la obra primeriza y la expulsa de sí y del sistema” F. Duque, op. cit. (2011), p. 129.

<sup>824</sup> Vid. Duque, ibíd., p. 130.

emerger de la esencialidad del fundamento (*Grund*), con lo cual la esencia pasa a la *realidad* (*Realität*). Con ello prepararemos el espacio en que se desarrollará la comprensión global de nuestro problema a partir de la lógica del fundamento y la condición.

## 1. La estructura pura de la reflexión

Anteriormente mencionábamos que uno de los aspectos que probablemente más dificultan la comprensión de los apretados capítulos que componen la Doctrina de la Esencia está relacionado con el hecho de que, en ellos, Hegel establece distinciones en el interior de la inmediatez, lo cual es una paradoja para el sentido común. Pues bien, cuando se llega a las páginas dedicadas a la Reflexión<sup>825</sup> se suma a esta dificultad una sensación de vertiginosa velocidad: el autor piensa a una velocidad tal, que las distinciones que establece carecen de sustento alguno, de manera que lo único que parece apoyar la lectura es el torbellino dialéctico mediante el que se expone un “absoluto contra choque” (*Gegenstoss*) en el que el sentido una y otra vez se tambalea, por lo que, bien considerado, carecemos de un apoyo *real*. En otras palabras: aquí no se trata de pensar ni el lado de la apariencia que se resiste al hacer de la esencia, ni tampoco algo que *tuviera* apariencia (y entonces contuviese algo verdadero *además* de ella); antes bien, de lo que se trata aquí es de pensar sólo y nada más que la apariencia, o sea, que la apariencia es literalmente un *reflejo*, y entonces lo único que queda son los actos de mediación reflexiva involucrados en su desaparición inmediata. Tal vez sea ese el motivo por el que Hegel comienza sosteniendo que “la apariencia es lo mismo que la *reflexión*, sólo que aquélla es la reflexión como *inmediata*” (WdL, GW 11: 249; trad. 447), mientras que la reflexión considera la mediación implicada en esa inmediatez, y ello como un *hacer de la esencia misma*.

Ahora bien, antes de continuar con el argumento debemos ofrecer una anticipación del sentido de los sectores de la Doctrina de la Esencia a los que acudiremos. Pues, pese a que lo que hacemos no es ni puede ser un comentario de la Lógica de la Esencia<sup>826</sup>, estamos navegando en sus aguas, y los peligros de un naufragio no son pocos. Básicamente, queremos advertir que una vez que Hegel localiza el concepto de apariencia y en él la reflexión se abre al análisis, emprende una exposición de su estructura pura (letra C del Primer Capítulo, intitulado: “La apariencia”), hasta que ella se

---

<sup>825</sup> Para los antecedentes históricos del concepto de reflexión, vid. P. Rohs, *Form und Grund*, op. cit., pp. 46-62; T. Okochi, *Ontologie und Reflexionsbestimmungen*, op. cit., pp. 154-157.

<sup>826</sup> Sobre el tema, hemos tenido presente los siguientes textos: Henrich, op. cit. (1978); A. Arndt, *Dialektik und Reflexión*, op. cit., pp. 194-220; P. Rohs, *Form und Grund*, op. cit., pp. 62-105; F. Duque, *La era de La crítica*, op. cit., pp. 635-672; Okochi, *Ontologie*, op. cit. pp. 152-208; Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, op. cit. pp. 213-227.

determina reflexivamente, i.e. en categorías reflejadas. En general, la estructura pura de la reflexión deberá paulatinamente irse llenando de contenido al ponerse y asumirse en el estar, i.e. hasta alcanzar o poner la totalidad de la sustancia.<sup>827</sup> Pero en particular el paso que sigue a la tematización de su estructura pura corresponde al momento de su determinación (si se quiere: aún pura). Esto acontece en el Segundo Capítulo, consagrado a “Las esencialidades o determinaciones-de-reflexión”. Ahora bien, en las Determinaciones-de-reflexión tiene lugar el tratamiento especulativo de aquello que normalmente aparece como las leyes del pensar en las proposiciones fundamentales (*Grundsätze*) de la lógica, i.e. la identidad, la diferencia, la contradicción, el tercero excluido y el principio de razón suficiente. Acá, después de mucho andar, encontramos nuevamente el tratamiento de estos principios<sup>828</sup> (recordemos que lo vimos en Diff y también se mencionaron a propósito del inicio de la Metafísica de 1804/05: el conocer como sistema de proposiciones fundamentales) y, desde nuestro punto de vista, acá también se encuentra una profunda crítica a Fichte que puede complementar la expuesta en la Doctrina de la Proposición Especulativa. Pero es más importante para nosotros ahora señalar que el movimiento reflexivo de las determinaciones de la reflexión se asume y diluye en la contradicción, con lo cual estas determinaciones *se van al fondo*, pero también se dirigen al *propio fundamento*.<sup>829</sup> Pues bien, desde este hundimiento de las determinaciones, que es al mismo tiempo un encuentro de la esencia con su negatividad más íntima, la esencia *se da* realidad (*Realität*) y se pone en ella, vale decir, restablece al ser *a partir de la esencia*, de modo que la inmediatez de la apariencia del inicio de la Doctrina de la Esencia, ahora comporta una *referencia esencial* (fundamental) que tendría que explicitarse; no es ya un mero resto del ser que simplemente parece en la esencia sin que se sepa bien cómo es que está-ahí; esa apariencia “esconde” ahora un fundamento. En este sentido, podemos decir que la esencia se volcará por entero en la realidad, vale

<sup>827</sup> Por este motivo es que la estructura pura de la reflexión se repite y complejiza en diversos niveles de la Lógica de la Esencia (y más allá, como determinaciones del concepto).

<sup>828</sup> Esto indica que la génesis de la Lógica de la Esencia se conecta con la posición intermedia que cumplía el tratamiento de estos principios en los esbozos lógicos tempranos (y por cierto también en la doctrina de la Proposición Especulativa): la mediación de reflexión y especulación (de lógica y metafísica) se transformó y expandió en una Doctrina de la Esencia. Tal es la propuesta de reconstrucción de Okochi en *Ontologie*, op. cit. La bisagra de esta transición se localiza, según su reconstrucción, en el curso de Lógica para el Gymnasium (*Logik für die Mittelklasse*) dictado en 1810/11. Allí, la tripartición de la lógica habría pasado de una Lógica ontológica / Lógica Subjetiva / Doctrina de la Idea (Curso enciclopédico de 1808/09), a una Doctrina del Ser / Esencia / Concepto. Lo que en el curso de 1808/09 fue tematizado bajo el título de “proposiciones” (Satzes), fue abordado en la nueva Doctrina de la Esencia bajo el título de Determinaciones de Reflexión. Al respecto, vid. Okochi, *Ontologie*, op. cit. pp.133ss.

<sup>829</sup> Aunque no hemos llegado a esa parte del argumento conviene introducir la sutil diferencia que establece Hegel, y que Duque en su traducción vierte por “hundirse, irse al fondo” e “ir al propio fundamento” en tanto lado negativo y positivo de la asunción de las determinaciones de la reflexión en la contradicción: “Hegel juega con dos preposiciones al respecto: con *zu* (“hacia” o “hasta”, pero sin llegar a entrar en el interior del objetivo) y con *in* (sentido direccional, en acusativo [...]). La primera posibilidad es, naturalmente, fallida y alicorta, y cuando se emplea en la expresión *zu grunde gehen*, significa “hundirse, irse al fondo”, y habitualmente, “perecer, morir”. [...] En cambio, *in den Grund gehen* es “ir al propio fundamento”, coincidir algo consigo mismo dentro de él mismo, y por lo tanto ser íntegro (o sea, estar a salvo)”. F. Duque, trad. Ciencia de la Lógica, 2011, nota 87, p. 496.

decir, se podrá en el ser, pero en un sentido absoluto: su reflexión (la unidad de inmediatez y mediación) se transpone en el ser, por lo que se tratará de un ser esencialmente reflexivo, no que la reflexión lleve solamente al ser a su hundimiento. Como veremos, esto ofrece una estabilización momentánea de la subsistencia aparential que nos permitirá pensar esencialmente el problema del estar del espíritu, pero también hacer justicia a la instancia de la constitución de la experiencia *qua* tal, vale decir, del “demorarse” del conocer en la apariencia, aunque ya sepamos que es él actividad esencial que determina. En términos simples: el paso de las esencialidades a la realidad provee al momento de la apariencia *en la esencia* una estabilidad que antes no tenía (el ser mismo es reflexión esencial en sí, conteniendo expresamente una *referencia del fundamento*) lo cual hace posible la estructuración de procesos de mediación reflexiva más complejos como los tematizados a propósito de la asunción de la reflexión finita. Desde este punto es que podremos ingresar a la lógica del Fundamento en el último capítulo de nuestra investigación.

### 1.1. Reflexión y apariencia

Adelantados los pasos del argumento, retomamos ahora la estructura pura de la reflexión. Decíamos que Hegel comienza el apartado dedicado a la reflexión sosteniendo que ella y la apariencia son lo mismo. Pero en la medida en que el concepto de reflexión hace expreso los procesos de mediación envueltos en el parecer y desaparecer de la apariencia, él puede ser considerado como *más amplio* que el de apariencia. En este sentido, Manfred Frank ha sostenido que, con el concepto de apariencia, la esencia en tanto “auto mediación” y “referencia negativa a sí”, “cuenta con una posibilidad inmanente a ella para producir completamente el concepto del ser”<sup>830</sup>, lo cual no se da a la inversa. Pues bien, puede sostenerse que es por medio de procesos de mediación reflexiva que la esencia produce completamente este concepto, pero, en la medida en que apariencia y esencia (reflexión) son lo mismo, se trata en realidad de una autoproducción de la esencia misma en su nivel más básico. Por eso la reflexión es “el movimiento del devenir y transitar que se queda dentro de sí mismo, en donde lo diferente es sólo sencillamente determinado como lo en sí negativo, como apariencia” (WdL, GW 11: 249; trad. 447). Claramente se aprecia que la apariencia, comprendida desde la reflexión, es una “estación” de su movimiento, el cual, en la medida en que es un transitar no hacia otro sino dentro de sí, es más bien un reflejarse en lo negativo de sí misma. El otro queda, pues, incorporado en el movimiento reflexivo.

---

<sup>830</sup> M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein*, op. cit. p. 120.



Ahora bien, esta incorporación del otro es posible, como ya hemos sugerido, porque se ha cambiado el eje en torno al que gravitan los términos que componen la relación. Porque la esencia es referencia negativa a sí misma, su immediatez consiste en su propia mediación (sólo es inmediata al negar su immediatez, pero la negación de su immediatez es el restablecimiento de su immediatez) o, de otra forma: lo inmediato en ello es la mediación misma, no un algo que entra en una mediación.<sup>831</sup> Por este motivo, ella se relaciona consigo misma y es igual a sí misma sólo en la medida en que se niega, vale decir, que parece como su negativo y es (en rigor: parece) immediatez simple. Mas esta immediatez simple es inmediatamente la esencia, i.e. lo no simple. Por tanto, su immediatez simple es la manera en que la esencia se media a sí misma al negarse: es la referencia negativa que la esencia tiene consigo misma. La esencia sólo es negándose, pareciendo como lo simple. Pero esta simplicidad es *su* simplicidad, i.e. la simplicidad de la mediación consigo misma. De manera que, al parecer como simple, inmediatamente niega eso simple, que es *nada*, restableciendo con ello la esencia su identidad consigo misma en el carácter inmediato de su propia mediación (la nulidad de lo que la media es su propia immediatez), que nuevamente es el “parecer como otro” de la esencia misma, pues la esencia sólo se refiere a sí negándose. El movimiento, pues, carece de subsistencia o, lo que es lo mismo, sólo subsiste en sí mismo *en tanto* disolución de toda subsistencia:

“El ser [la immediatez de la apariencia] que es sólo en cuanto movimiento de la nada a la nada es, entonces, la esencia, y ésta *no tiene* este movimiento *dentro de sí*, sino que es el movimiento en cuanto apariencia absoluta misma, la negatividad pura que nada tiene fuera de ella, nada a lo cual negar, sino que se limita a negar su negativo mismo [su immediatez simple, S.M.], el cual solamente dentro de este negar [su immediatez en tanto referencia negativa a sí] es” (WdL, GW 11: 250; trad. 447-8).

En el pasaje se aprecia que la esencia no es un *algo* que contenga movimiento, sino que es *negatividad pura*: la nada del ser, que es a la vez su propia nada, ya que ella sólo es negándose, pareciendo como ser. No se trata por tanto de que ella niegue al ser para encontrar un punto de reposo en ella misma, como si el lado de la esencia fuera lo estable y el del ser fuera lo inestable. El lado de la esencia es idéntico al del desaparecer del ser porque ella consiste en parecer en su immediatez (en lo negativo de ella misma); la esencia no *está*, pues, en otro lado. Pero —al menos en este nivel— tampoco se trata de que la esencia esté en los dos lados (i.e. en el del ser y en el de ella misma) pues, en rigor, ella no alcanza a *estar* en ninguno (*la esencia no es presencia*): su propio concepto la obliga

---

<sup>831</sup> Arndt ha dedicado un completo estudio al concepto de immediatez (*Unmittelbarkeit*), poniéndolo en conexión con el problema de la mediación reflexiva y, naturalmente, de la subjetividad; vid. A. Arndt, *Unmittelbarkeit* (Bielefeld: Transcript, 2004).

a haberlos negado siempre ya para mantener su igualdad consigo misma: cuando la esencia parece en la inmediatez del ser, ya lo ha negado, pero al haberlo negado y volver a sí, ella misma ya se ha negado, pues ella sólo es al parecer como ser, al referirse a sí en lo negativo. Por eso Hegel sostiene (WdL, GW 11: 250; trad. 448) que la esencia es lo contrario de sí misma (su negativo) y, a su vez, que al negar lo negativo (al ser) ella constituye al ser en sí misma, pues en sí misma sólo es negarse y negar su negación. Por tanto, ella no es si no se niega, pero ella es la negación de su negación: un volver a sí mediante el que ella misma vuelve a parecer como su otro. Por eso se trata de una nada que va a la nada, como señala Hegel.

Se trata sin duda de un pensamiento abismal, que aterra a la representación. Y el filósofo se esfuerza por captar sus momentos tematizando su estructura, la forma en que “la negación de una nada, constituye al ser” (WdL, GW 11: 250; trad. 447).

## 1.2. La triple estructura de la reflexión

El movimiento reflexivo por medio del cual la apariencia parece y desaparece inmediatamente es considerado por Hegel como una “reflexión absoluta de la esencia”. Desde la perspectiva de nuestro problema cabe entender este concepto de reflexión no tan sólo en el interior de su propia Doctrina<sup>832</sup>, sino como una especie de núcleo de aquello que hemos venido nombrando como reflexión inmanente del contenido absoluto. Esto nos señala dos cosas muy importantes: i) en primer lugar, que la triple estructura que a continuación revisaremos constituye la forma básica de la conexión dialéctica de las determinaciones del pensar, tanto en lo referente al momento de la constitución de la determinación, como a su carácter limitado y la consecuente necesidad de su asunción. Pero a su vez, ii) está estructura es lo que permite pensar la conexión entre el conocer finito y el objeto, así como su asunción: el modo en que *el espíritu es sí mismo y su otro*. Y no tan sólo eso, sino que también se encuentra en ella la posibilidad formal de una de-sujeción del curso lógico, una salida a la reflexión finita; un ponerse de la esencia como oposición de sí y su otro.

---

<sup>832</sup> Al respecto, el comentario de Henrich, op. cit., (1978) es fundamental. Además existe un trabajo muy detallado dedicado en exclusiva a la Lógica de la Reflexión: Ch. Cho, “Der Begriff der Reflexion bei Hegel in Bezug auf die Wesenslogik in Hegels Wissenschaft der Logik”, Berlin, 2006. Disponible en: <http://edoc.hu-berlin.de/dissertationen/cho-chong-hwa-2006-12-20/HTML/front.html>

### 1.2.1. La reflexión (presu-)ponente

A lo largo de nuestra investigación, el carácter *ponente* (*setzende*) de la reflexión, así como la comprensión de sus determinaciones como un “ser-puesto” (*Gesetztsein*) se ha subrayado reiteradamente. Primero, se trató de la reflexión finita, que al poner sus determinaciones las fijaba, dándoles una apariencia de racionalidad que —en la medida en que eran finitas, fijas y aisladas— ellas no tenían. Posteriormente, se trató de que la vida en tanto esencia (y luego: el concepto en cuanto esencialidad espiritual) se ponía en configuraciones a las que al mismo tiempo asumía, y todo ello no de un modo exterior al conocer finito, sino que en el conocer finito mismo entendido como aparición. Pues bien, el tratamiento de la reflexión ponente expuesto en WdL, estando más cercano a la concepción reinante en Phä, profundiza y extiende este concepto al integrarlo en el movimiento global de la esencia, ese “inmediato caer-de-consuno” de la “igualdad consigo mismo” y de “lo negativo consigo mismo” (WdL, GW 11: 251; trad. 448).

Hemos venido enfatizando el carácter evanescente de la apariencia, el hecho que la reflexión la constituye, asumiéndola de inmediato. Sin embargo, anteriormente dijimos que el parecer de la esencia en sí señala también el momento de la *determinación* de la esencia misma, pues de otra forma sería ella simplemente la abstracción de la diferencia, una igualdad meramente positiva que, por no negarse, es indeterminada. Pues bien, la *reflexión ponente* permite explicarnos el hecho mismo de que algo se dé en la esencia, pero de un modo tal que ese darse es ya, inmediatamente, una referencia negativa de la esencia misma, un retorno:

“Esto es el *ser puesto*: la inmediatez que es puramente sólo como *determinidad* o como reflexionándose. Esta inmediatez, que es solamente en cuanto *retorno* de lo negativo a sí, es aquella inmediatez que constituye la determinidad de la apariencia, y a partir de la cual parecía iniciarse poco ha el movimiento reflexionante. En lugar de poder iniciarse desde esta inmediatez, ésta se da primero más bien como un retorno, o como la reflexión misma. La reflexión es pues el movimiento que, al ser retorno, es sola y primeramente en ella donde se da lo que se inicia o lo que retorna” (WdL, GW 11: 251; trad. 449).

La apariencia es un ser puesto, y lo puesto es actividad de la esencia en tanto reflexión ponente. Ejemplo de esto es el hecho de que *algo* parezca a la conciencia en su experiencia (o el hecho de que, en el contexto de una lógica del entendimiento, *se de* una determinación de la reflexión). En el pasaje, Hegel sostiene que “por lo pronto” parece ser que el movimiento de la reflexión se iniciara en esta inmediatez, de manera que *algo* hubiese, y la reflexión se diera a partir de su estar. Sin embargo, ya el hecho de que ese *algo* es *puesto* nos indica que el asunto no es como parece: ese algo es más bien

algo segundo en relación con la reflexión y en tanto segundo sólo es el retorno hacia ella misma, pues es lo negativo mediante lo que la reflexión se refiere a sí misma; el *reflejo* de su actividad. De este modo, lo que es inicio es más bien retorno; la reflexión, el pasado del ser, ya ha operado en el inicio, y por este motivo es que éste se da en su interior, y el movimiento de retorno es la asunción de la apariencia de que eso que “inicia” es un otro.

Ahora bien, si la inmediatez de la apariencia es más bien un retorno inmediato a la esencia, un “asumir *de lo distinto*” (WdL, GW 11: 251; trad. 448), entonces debe distinguirse de la esencia eso distinto desde lo que retorna. Esto distinto, dijimos, es algo *puesto*, pero sólo es diferente de la esencia, i.e. sólo *parece* ser el inicio desde el que ella reflexiona, si es que eso puesto es *pre-supuesto* por ella, vale decir, si es que no parece como un poner (una mismidad), sino como algo independiente de la esencia misma. Con ello, el concepto de pre-suponer (*Voraussetzen*) parece indicar dos cosas: i) por un lado, que la apariencia sólo es apariencia porque al parecer es presupuesta como un otro por la esencia, de modo que su carácter de puesto por ella se oculta; pero por el otro lado, ii) sólo es este ocultamiento lo que permite que la esencia regrese a sí, ya que es un regreso desde otro y eso otro, para ser otro, no debe ser sólo puesto, sino que debe ser un puesto pre-supuesto. Sólo entonces la esencia —al *suponer* en su poner— se diferencia de su poner en su poner (es igualdad consigo misma), y es esta diferencia la que permite que desde el poner regrese a sí porque ella se relaciona consigo (con lo que ella pone) como con su otro (como algo presupuesto). Entonces la apariencia sólo es inicio en tanto algo presupuesto, al modo de la conciencia relacionándose con el objeto como si éste le fuera dado y ella tuviera que adecuar su saber a él.

Pero junto con esto, el regreso de la esencia desde la presuposición es inmediatamente la presuposición misma (WdL, GW 11: 252; trad. 450). Esto es así por un motivo que ya hemos señalado: la esencia consiste en un referirse a sí como un otro, su auto-relación (su igualdad consigo misma) consiste en un diferenciarse de sí misma, de modo que al regresar de su presuposición ella es inmediatamente ponente y al ser inmediatamente ponente es presuponente, se vuelve a diferenciar de lo que ha puesto:

“La esencia se presupone a sí misma y ella misma es el asumir de esa presuposición; a la inversa, este acto de asumir su presuposición es la presuposición misma. —La reflexión *encuentra* pues un algo inmediato ahí *delante*, al que sobrepasa, y desde el cual es ella el retorno. Pero este retorno es sola y primeramente el presuponer de lo encontrado” (WdL, GW 11: 252; trad. 450).

Del círculo formado por la reflexión ponente y presuponente Hegel obtiene una caracterización de la esencia en general: la esencia contiene en sí un *absoluto contrachoque* (*Gegenstoss*) mediante el cual

ella consiste en un *repelerse de sí misma en sí misma*<sup>833</sup>: al ponerse, ella es un presuponerse mediante el cual se flexiona y vuelve a sí, pero ese presuponerse es él mismo el ponerse de la reflexión, de modo que nuevamente su movimiento de regreso se flexiona hacia lo negativo de ella misma. En este círculo, la esencia es y no es ella misma, consistiendo en ello su coincidir consigo. Parece, pues, que en este “torbellino dialéctico” el momento de la presuposición no puede diferenciarse del regreso a sí de la reflexión, de manera que, si el momento de lo negativo y de la apariencia es el momento de la determinación de la esencia, en este nivel tal determinación es insuficiente porque carece de estabilidad.<sup>834</sup> Es precisamente este instante de mínima estabilidad de lo negativo frente a la esencia aquello que hace su entrada con el concepto de *reflexión externa* (*äußere Reflexion*). Las posibilidades abiertas por este concepto son para nosotros de máxima importancia.

### 1.2.2. La reflexión externa: localización formal de una salida

El concepto de reflexión externa expone cierta necesidad, propia de la esencia, de dotar a la apariencia de una estabilidad mínima para poder constituirse en el interior de la esencia como determinación. Sólo así, sostiene Hegel, la reflexión “se inicia desde lo inmediato como su otro” (WdL, GW 11: 252; trad 450), i.e. acontece lo que anteriormente ya se exigió de la esencia misma, a saber, que lo puesto fuera presupuesto (y sólo entonces es que ella vuelve a sí); pero esta vez lo presupuesto guarda una independencia respecto de lo puesto que antes, en virtud del *continuum* negativo de la esencia ponente y presuponente, no se daba. Como ha subrayado Henrich, la reflexión externa configura la matriz del problema de la esencia, a saber, “cómo pueden ser captados a la vez en un sólo pensamiento tanto la exterioridad de la reflexión frente a sí misma como su autoreferencia en su duplicación”.<sup>835</sup> Precisamente porque se trata de una matriz, este problema se presentará en conexión con otros conceptos de la esencia (p. ej. la esencialidad de la diferencia y la oposición) y, según el análisis de Henrich sólo logrará un desarrollo adecuado, primero, en la lógica del fundamento y, posteriormente, en el Concepto; pues en esta primera aparición los momentos de la igualdad consigo mismo de la esencia y la exterioridad de su ser-otro no logran ser reunidos en un pensamiento, siendo el momento de la exterioridad lo predominante. Naturalmente, ahora no podemos ingresar ni en el fundamento ni en el concepto; antes bien, buscamos explorar el concepto de reflexión externa a partir de nuestro problema (que, por cierto, también nos llevará hacia el

---

<sup>833</sup> Vid. F. Duque, *La era de la crítica*, p. 641s.

<sup>834</sup> D. Henrich, op. cit. (1978), p. 297.

<sup>835</sup> D. Henrich, ibíd., p. 299.

problema del fundamento). En este sentido, lo primero que debemos advertir es que, al menos en términos generales, esta forma de la reflexión debe darse forzosamente allí donde hay determinación y por tanto negación; e incluso podríamos decir que es el respecto esencial de todo lo determinado: todo lo determinado debe exhibir en sí el momento en que se diferencia de un otro, de modo que ese otro se le exterioriza y el mismo es en sí exterior a ese otro. Esto es constitutivo de lo dialéctico y de lo especulativo, ya que sin ese momento de separación que la determinación tiene respecto de su propia esencia y respecto de otras determinaciones, del desarrollo especulativo carecería de “estaciones” estables en el que lo particular aflore desde sí mismo.

Ahora bien, decíamos que los momentos que en la reflexión ponente y presuponente son indiferenciados se escinden en la reflexión externa: “ella está desdoblada; una vez, como lo presupuesto o la reflexión dentro de sí, que es lo inmediato. Otra, es la reflexión en cuanto refiriéndose negativamente a sí; se refiere a sí como a ese su no ser” (WdL, GW 11: 253; trad. 541). Esto es lo que hace posible que la apariencia o lo negativo de la esencia sea algo determinado. Por esta razón Hegel llama a la reflexión externa reflexión *real*, vale decir, la reflexión que tiene una negación en cuanto tal. Como veremos posteriormente, aquí se encuentra la matriz de lo que se constituirá como el ponerse de la reflexión en la realidad misma y, en general, de toda forma de objetivación reflexiva. Sin embargo, el carácter externo de la reflexión, pese a que es un momento esencial de la determinación, presenta la siguiente dificultad: *la reflexión cae fuera de lo determinado mismo*, de manera que lo presupuesto se escinde del poner de la reflexión, permaneciendo así: un lado como la mediación y el otro como lo inmediato. A su vez, esto genera el siguiente inconveniente: no se entiende cómo es que lo presupuesto tiene una determinación o por qué tiene tal determinación y no otra, ya que el poner cae fuera de ello y lo puesto es solamente algo presupuesto y externalizado. O de otra forma: lo inmediato contiene una determinación diferente al hacer de la reflexión, con lo cual, podría decirse, es en realidad una immediatez de la que no se sabe su determinación (es, en su extremo, *indeterminada*) ya que ella es presupuesta; mientras que lo explícito cae del lado externo, propio de la reflexión: “aquello que la reflexión exterior determina y pone en lo inmediato le resulta a éste, en ese respecto, determinaciones exteriores” (WdL, GW 11: 451; trad. 451). Por este motivo, Hegel expone la forma de esta reflexión como un silogismo cuyos extremos son “lo inmediato y la reflexión dentro de sí” (lo inmediato y la mediación, lo negativo y la igualdad consigo misma de la esencia), pero cuyo medio (aquello que vincularía ambos extremos) no consigue lo que anuncia su propio concepto, a saber, que lo inmediato sea en sí mismo determinado, que tenga en sí mismo la determinación. Por eso, el medio, en tanto es “lo inmediato determinado”, permanece escindido en sus dos extremos: “la immediatez” y “la determinidad o negación”, de manera que el lado de la



determinidad permanece siendo externo, mientras que el lado de la inmediatez se cubre con un interrogante, que el curso de la Lógica se encargará de mostrar como lo en sí de la cosa.

Ahora bien, es más o menos claro que la estructura de la reflexión, tal como hasta ahora es tematizada, constituye la base formal tanto del “ser sí mismo en lo otro” del espíritu, como del “encontrarse frente a un otro” del conocer finito. Es precisamente el momento de la reflexión externa lo que nos señala el desdoblamiento de ambos sentidos de la reflexión, vale decir, el hecho de que la esencia sea, por un lado, una igualdad negativa consigo misma y, por el otro, se encuentre enfrentada a un algo inmediato en el cual no puede reconocer su poner. Sin embargo, esta duplicación es un movimiento interno de la esencia, i.e. es el momento de la exterioridad que contiene en sí o, de otro modo, *la reflexión externa es lo exterior en la inmanencia de la reflexión absoluta, la trascendencia en la inmanencia*. En el mismo sentido puede sostenerse que mediante esta estructura podemos explicarnos el concepto de conocer tal como es determinado en el interior del capítulo de la Idea en WdL<sup>836</sup>, la naturaleza especulativa de la conciencia (precisamente eso que “nosotros” observamos mediante el “contemplar puro”), el desarrollo del conocer en la Psicología y el mismo devenir del espíritu subjetivo en cuanto “silogismo de la reflexión en la idea” y término medio entre la vida y el espíritu. En todos estos se trata de comprender la conexión esencial de inmediatez y mediación, pese a que tal conexión aún no se dé en un mismo objeto. Precisamente por eso el desdoblamiento de la reflexión, su finitud, señala la necesidad de su asunción, su asunción como *sentido*. Todo esto es necesario, racional, conceptual.

Pero precisamente por eso lo anterior sólo nos explica *parte* del problema que hemos desarrollado: no nos explica suficientemente el *factum* de la salida de la esencia misma, ni tampoco el abandono que la reflexión finita hace de la inmanente, su carácter predominantemente empírico o su facticidad. No explica en definitiva el hecho de que el conocer se forme, se comporte y viva *a partir* de la apariencia de exterioridad entre su reflexión y el ente; la experiencia del conocer finito *tal como es para él*. Sólo da cuenta de su *estructura* como momento de una reflexión inmanente. Y ello tal vez no hace justicia al modo en que el conocer se da en el mundo de la experiencia histórica, a su contingencia y su individualidad empírica. Todo esto (toda esta *impotencia*) *no puede pertenecer a la reflexión inmanente de la esencia*, ni tampoco por tanto al curso científico en cuanto tal. Precisamente porque nuestro problema se ha centrado en una área “periférica del sistema”<sup>837</sup> este encuentro entre lo científico y lo ante-científico es una de sus peculiaridades. Y la sola estructura de

---

<sup>836</sup> Hegel señala expresamente que el conocer es una “relación de la reflexión” y es el juicio de la vida, mediante el cual ella existe (utiliza *Existenz*, pues estamos en un nivel de la Doctrina de la Idea) presupuesta como universo exterior (vid. Enz §§223-224-226).

<sup>837</sup> F. Duque, ‘Acceso al reino de las sombras’, op. cit. (2011), p. 129.

la reflexión externa no es suficiente para dar cuenta de la posibilidad —o al menos del *factum*— de ese encuentro. Algo debe agregarse a esta estructura: se necesita, pues, dar cuenta de la *indisciplina* propia de lo ante-científico. Y debido a que esta indisciplina en que habita la reflexión finita ha sido reducida escépticamente por la ciencia como condición de su inicio, ella misma no puede contenerla, ni tampoco explicarla como un momento de su reflexión. Sólo puede localizar una suerte de “portal” hacia ella, precisamente en el sentido contrario al que se colocó antes del inicio; un salto de lo científico a lo temporal que está-ahí bajo la primacía de lo temporal. Ello nos permitiría referirnos desde la Lógica al encuentro de lo antecientífico con lo científico que ya nuestros dos modelos de asunción han documentado, pues si la espíritu puede reconocerse en la ciencia como estando-ahí en lo inmediato, es porque, de algún modo, ha estado-ahí “siempre”, enajenado o dormido, para ocupar una expresión de la Filosofía del Espíritu. ¿Existe pues en WdL esta posibilidad de salida? Si es que existe: ¿es esta posibilidad engendrada originariamente por la ciencia o sólo el recuerdo y la huella de una operación primordial a la que la ciencia llega *post festum* debido precisamente a que proviene de ella, a que es una *transposición del tiempo en el concepto*?

### 1.2.2.1. Indisciplina y facticidad de la reflexión finita

Decíamos que debe darse, bajo la misma estructura de la reflexión externa, otro momento que permita otorgar su lugar a la condición fáctica de la reflexión finita, al *Standpunkt* de la finitud en cuanto tal, vale decir, incluida la contingencia en el saber que resulta de la exterioridad de la esencia (*qua* conciencia) respecto del ser. Tanto Jaeschke como Duque y Henrich<sup>838</sup> reconocen la existencia de

---

<sup>838</sup> En tal respecto, Henrich señala lo siguiente: “Es soll hier offen bleiben, ob Hegel imstande ist, die wichtigsten Eigenschaften jenes intelligenten Prozesses, den er analog zur „äußeren Reflexion“ der Logik „äußerliches Reflektieren“ nennt, mit rein logischen Argumenten herzuleiten. [...] Es bleibt jedenfalls festzuhalten, daß die logischen Mittel, die Hegel in etwa zur Verfügung stehen, nicht unmittelbar aus den Ressourcen der bisher entfaltenen Negationstheorie beigebracht werden können. Weitere Untersuchungen können aber immerhin von der wichtigsten Prämisse ausgehen, daß die basale Struktur der äußeren Reflexion nicht nur in den logischen Prozeß hineingetäuscht wurde, sie ist sogar Ausdruck einer wichtigen Verlagerung in der Problematik des Werkes im Ganzen“, Henrich, op. cit. (1978), p. 300. „Andererseits schließt die Architektonik des System aus, daß in der *Logik* als einer Ontologie des Begriffs —zumal in ihrem objektiven Teil— Formen des subjektiven Denkens thematisiert werden, die als solche in die Psychologie gehören. Hegels Formulierungen in dem betreffenden Abschnitt sind zwar zum Teil geeignet, die Differenzen zwischen logischer und mentaler äußerlicher Reflexion einzuebneten. Gleichwohl sucht die Anmerkung [...] klarzustellen, daß Bewußtsein kein Thema der *Logik* bildet, indem sie das in der philosophischen Diskussion der Zeit vorwaltende Mißverständnis kritisiert, das die „äußere Reflexion“ allein als subjektive kennt. Einer unzutreffenden Identifikation beider Formen von äußerer Reflexion beugt Hegel vor, indem er betont, daß von Reflexion weder des Bewußtsein noch des Verstandes, sondern von der in der Logik allein thematischen „Reflexion überhaupt“ die Rede sei. Allerdings kann sich auch die denkende Reflexion als äußerliche verhalten. Deshalb liegt im Begriff der äußeren Reflexion keine bloße Homonymie: die äußere „Reflexion überhaupt“ bildet die logische Struktur der äußerliche Reflexion als eines mentalen Aktes (agr. Cur., S.M.)“ Jaeschke, ‘Äußerliche Reflexion Und Immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen’, p. 89ss; F. Duque, ‘Acceso al reino de las sombras’, p. 57; Henrich, ‘Hegels Logik der Reflexion (neue Fassung)’, p. 299. Cabe señalar que, en las notas aun inéditas a su edición de WdL,

una forma de reflexión que corresponde estructuralmente con la reflexión externa, pero que no se identifica con ella por cuanto esta forma de reflexión no corresponde al curso propio de la exposición científica, y debe ser atribuido al sujeto finito que tiene opiniones contingentes relativas a su objeto. Es precisamente esta forma de reflexión aquello que, según vimos, Hegel, en el Prólogo a la segunda edición de la Doctrina del Ser, llama “reflexión antojadiza [*einfallenden Reflexion*]” (WdL, GW 21: 19) y, en general, comprende todo el saber que opina a partir de presupuestos, anticipándose impacientemente al examen puro de los conceptos, tal como la racionalidad que denominamos “pro-lógica” pretendía ofrecer el resultado antes de iniciar la cosa misma. En suma, se trata no del *Standpunkt* del entendimiento racionante considerado racionalmente, sino del tipo de comportamiento cognitivo y la clase de saber que emerge en y desde él, haciéndose efectivo en el individuo y su fuerza aseverativa. A este saber, la ciencia sólo puede referirse en conexión con cierta forma de escepticismo, ya que, si bien muestra su contenido propio, constituye al mismo tiempo un obstáculo para llegar a él en su forma científica. Pero al mismo tiempo, pretender que la ciencia quiera explicar eso en cuanto tal, i.e. que todo ingresa en ella, incluida esta forma de contingencia radical<sup>839</sup>, sería absurdo para la ciencia misma. De modo que esta diferencia es necesaria tanto para respetar una esfera que no puede ser científica, como para la ciencia misma.

Pues bien, en la observación al apartado sobre la reflexión externa, Hegel da algunas pistas que permiten localizar la distinción señalada. Pese a que el propio filósofo no es terminológicamente estricto, suele reservar el término “externa” (*Äussere*) para señalar el momento de trascendencia inmanente a la esencia (y por tanto al curso científico y, en suma, a la idea), mientras que con el término “exterior” (*Äusserliche*) busca dar cuenta, más bien, de esa forma contingente e indisciplinada de reflexión que constituye el objeto de la reducción escéptica. En tal sentido, el filósofo sostiene que esa reflexión, que es la “reflexión de la conciencia” y la “más determinada

---

Duque distingue cinco niveles de “exterioridad” del concepto, con lo cual se iluminan matices de importancia: “Por lo que respecta al modo de considerar el concepto su propia exterioridad, sería conveniente establecer al menos *cinco* tipos de reflexión, desde lo más inadecuado a lo más genuino: 1) la reflexión *racionante* y la opinión arbitraria [...]; 2) la reflexión subjetiva, *filosofante* propia del idealismo trascendental y subjetivo; 3) *nuestra* reflexión, *exterior*; 4) la *reflexión externa*; y en fin: la *reflexión inmanente*, propia del concepto mismo”. Consignamos, finalmente que nuestra argumentación en el texto no opera estrictamente según los matices detectados por Duque, y, en general, considera, de modo más rudimentario si se quiere, al racionamiento como un caso de la reflexión exterior y a la reflexión subjetiva filosofante como una depuración de su *Standpunkt*; mientras que la reflexión exterior del “nosotros” sería el término medio entre la exterior y la inmanente, con lo cual sigue el curso inmanente del concepto y *puede* ser exterior si es necesario contener los racionamientos o la impaciencia en el conocer. Con todo, y siguiendo en ello a Duque, vemos que no hay en todo esto *diversas* reflexiones, sino que se trata de niveles en que el concepto aparece y se reconoce, de modo que bien puede reconocerse incluso en la opinión subjetiva y contingente, *algo de verdadero y esencial*, aunque para esto es necesario *saber atender qué es lo conceptual* latente en lo mentado. Agradezco al profesor Duque el haberme facilitado el manuscrito de sus notas.

<sup>839</sup> En WdL Hegel tematiza el concepto de contingencia, lo cual es diferente a pretender dar una explicación racional de *todo lo que es* contingente.

reflexión del entendimiento”, está “referida a lo inmediato como algo dado” (WdL, GW 11: 254; trad. 453), de manera que eleva (o forma) su saber *a partir* de esta condición dada y exterior del contenido: “[ella] parte sencillamente de un inmediato dado, ajeno a ella, siendo considerada como un mero hacer formal que recibe de fuera el contenido y estofa y que, de por sí, sería sólo el movimiento condicionado por ellos” (WdL, GW 11: 255; trad. 453). Estructuralmente, se trata de una misma forma, pero en la nota Hegel se refiere a casos concretos, históricos, de esta forma de reflexión afectada por un modo empírico de comportarse (alude p.ej. a Kant en el sentido de su crítica en GuW). E incluso es más: en lo que no tan sólo parece ser una crítica a Jacobi y Schleiermacher, sino sobre todo *una crítica a la posición que él mismo sostuvo en Frankfurt y comienzos de Jena*, el suabo sostiene que “era la reflexión exterior la mentada cuando, como ha sido de tono por una temporada en la filosofía más reciente, se le achacaba todo lo malo a la reflexión en general y se la miraba, juntamente con su determinar, como si fuera la antípoda y el enemigo declarado del modo de consideración absoluto” (WdL, GW 11: 255; trad. 453). Esta forma de reflexión no puede ser aquello que Hegel está tematizando como propio de la esencia, ya que la reflexión esencial es una reflexión absoluta y la reflexión externa es un momento de ella. El filósofo cuenta ahora con una forma de reflexión que no se contrapone abstractamente al modo de consideración absoluto y ella es el alma de la dialéctica especulativa; cuenta además con un medio de purificación de esa otra reflexión “opuesta” a lo absoluto; y gracias a este medio es que ambas reflexiones pueden ser, esencialmente consideradas, una y lo mismo. Por eso Hegel sostiene que “también la reflexión pensante, en la medida en que se comporta-y-relaciona como exterior” (WdL, GW 11: 255; trad. 453), inicia desde algo inmediato y dado. Pero reconocer esta identidad esencial, que viene dada por la propia estructura de la reflexión de la esencia, requiere la reducción del comportamiento finito y la negación de todo el saber que se forma a partir de la presuposición del ser otro. Ha sido precisamente ese el espacio de configuración de nuestro problema.

Ahora bien, con la distinción ofrecida a propósito de la reflexión externa se abre una referencia mínima a esa forma de reflexión que se encuentra previa a la ciencia y que fue el objeto de la referencia escéptica al conocer finito. Si la asunción del conocer finito, en sus dos modelos, presentó la conexión entre un momento sistemático que disciplinaba el curso de la reflexión finita, pero también un momento escéptico referido al saber que emerge desde fuera de la cosa (*Sache*); nos encontramos aquí con la localización de un espacio que permite referir mínimamente ese segundo momento, ya que el primer momento es interno a la ciencia misma (es lo que *transmite* hacia fuera de sí). Nos preguntamos ahora si es que con esta constatación la ciencia también está dando cuenta de su *posibilidad*. Desde nuestra perspectiva, con esto sólo podemos afirmar que para la ciencia esta

reflexión existe y que es posible referirse a ella, aunque sea para combatirla o purificarla. Por eso, si desde fuera de la ciencia afirmamos la identidad esencial de ambas formas de reflexión, ahora, ubicados dentro de esa identidad, debemos afirmar una diferencia “aparencial” entre ambas, vale decir, el hecho de que, en el orden del tiempo, es la contingencia en el conocer aquello que antecede a la ciencia, de modo que ella *debe* esperar que su propio tiempo llegue para elevarse sobre la finitud, reconociendo su “identidad” con el “afuera”. La ciencia presupone temporalmente esta forma de reflexión, y sólo por esto es que ella puede “salir” de sí misma para recordarla-interiorizarla, vale decir, reconocerse en ella como su basamento especulativo; lo cual exige que lo que ella tiene de contingente y exterior sea, de alguna manera, reducido. Pero el acto del espíritu mediante el que él siempre ha salido ya fuera de sí mismo no deja, por esto, de ser una *pérdida originaria*, que podemos comprender como el *factum* de nuestra finitud, o la *caída* si queremos pensar en un sentido algo heideggeriano.

Por este motivo, pensamos que lo que se ilumina con la localización de la reflexión exterior es simplemente la forma de un afuera que surge a propósito de la tematización de la estructura de la reflexión externa, pero no es asunto de la ciencia explicar su existencia fáctica, material, contingente, del mismo modo como tampoco lo era ejecutar la reducción de toda la extensión del conocer finito antes del inicio, sino que la dio por su presupuesto y como condición del inicio. Tal vez esto sea así porque la ciencia proviene de esa forma finita de reflexión, y expone su naturaleza depurada, de manera que la ciencia no puede situarse “antes” que ella, sino sólo pensarla puramente: la ciencia puede referirse al estar porque proviene de esta forma de reflexión, se encuentra *condicionada por ella* en un sentido muy preciso, que cabrá dilucidar más adelante. Pero al exponer en la Lógica el contenido y la naturaleza de esta reflexión exterior, ella ya ha devenido reflexión externa, i.e. ha perdido la peculiaridad de su existencia fáctica (recordemos el carácter *post festum* de la filosofía); peculiaridad que ya en Phä no se puede rastrear del todo dada su condición híbrida. Por tal motivo, la ciencia debe seguir su curso y dejar a un lado —inserta en una observación, apenas aludida— esta forma de reflexión, continuando así la exposición de la reflexión de la esencia y su ponerse esencialmente en el estar. En lo que sigue, nosotros no debemos perder de vista esta posibilidad fáctica de salida y esta mención, ya que la estructura lógica (el fundamento y la condición) que nos servirá para dar cuenta última de nuestro problema debe ser necesariamente complementada con la facticidad mentada por esta forma de reflexión, la cual no está contenida en ninguna estructura lógica, sino que más bien la ciencia se “monta” sobre ella (mejor: se transmite a ella) para reducir la apariencia en el conocer. Junto con lo anterior, debemos advertir que las operaciones de duplicación de la esencia que tematizaremos en lo que sigue deben considerarse como momentos inmanentes a

la exposición científica, de modo que nos informan de la reflexión exterior solamente en el sentido acotado en estas páginas: *se trata de estructuras conceptuales que pueden corresponder con casos concretos de la reflexión exterior, pero como estructuras se encuentran desprovistas del carácter temporal que adopta esta última reflexión cada vez.*

### 1.2.3. La reflexión determinante y el paso a las determinaciones de reflexión

Luego de localizar esta suerte de “variante empírica” de la reflexión externa corresponde seguir el movimiento de la reflexión, acudir a su tercer momento estructural: la reflexión determinante. Hegel comienza el apartado dedicado a la reflexión determinante estableciendo una breve recapitulación de los momentos anteriores en la que se subrayan sus limitaciones. Así, “la reflexión externa se inicia a partir del ser inmediato, la *ponente*, a partir de la nada” (WdL, GW 11: 255; trad. 453), vale decir, en la reflexión ponente la apariencia es puesta e inmediatamente depuesta, pero esa deposición es inmediatamente posición, de manera que lo que se enfatiza es el momento en que la reflexión da lugar a la inmediatez. Por otro lado, en la reflexión externa se independiza el momento de la inmediatez, de lo negativo frente a la esencia, de manera que la reflexión se inicia desde ello en tanto algo presupuesto y (aparentemente) desconectado del poner reflexivo. Según vimos, la reflexión externa diferencia aquello que la ponente mantiene indiferenciado (el poner y el presuponer es inmediatamente lo mismo), otorgándole un mínimo de estabilidad al momento de la inmediatez. Pero no logra reunir ambos momentos, de manera que lo inmediato se refiere a la esencia como un otro o, lo que es lo mismo, la esencia regresa a sí y algo permanece a ella enfrentado: “[lo negativo de la esencia] es algo inmediato, pero no como igual a sí mismo, sino como negándose, y tiene una referencia absoluta al retorno a sí: él se da dentro de la reflexión [que va] dentro de sí, pero no es esta reflexión misma [pues ella le es externa, S.M.]” (WdL, GW 11: 255; trad. 454).

Desde lo anterior ya podemos figurarnos el sentido de la reflexión determinante, que “es en general la unidad de la reflexión *ponente* y de la *externa*” (WdL, GW 11: 255; trad. 453). Mas, como ha subrayado Rohs<sup>840</sup>, esta unidad de la reflexión, en tanto ella es *pura*, sólo determina la unidad de lo negativo (inmediatez) y la negación (la igualdad negativa consigo mismo de la esencia) en la *apariencia* (i.e. como algo evanescente, que al determinarse ya es asumido) de manera que —según vimos, sostiene Henrich— es necesario aún esperar hasta el fundamento para comprender cómo

---

<sup>840</sup> P. Rohs, *Form und Grund*, op. cit., p. 96ss.



ambos momentos pueden ser *realmente* mediados. Con todo, la reflexión determinante nos presenta la matriz de aquello. Veamos en qué sentido.

El que la reflexión determinante sea la unidad de la ponente y la externa *en la apariencia* implica que ambos momentos se unifican en lo negativo de la esencia, i.e. en el ser-puesto. Por este motivo, podríamos comprender esta estructura del siguiente modo: el movimiento de la esencia que antes estaba duplicado en una reflexión externa y una ponente “pasa” al lado de lo puesto por la ponente, pero este ser puesto, o más bien el poner de aquél, “está, ahora, en unidad con la reflexión externa: ésta es, dentro de esa unidad absoluto presuponer [...], el ser puesto es por tanto, en cuanto tal, negación; pero, en cuanto presupuesto, lo es como negación reflexionada dentro de sí” (WdL, GW 11: 256; trad. 454). Ponerse y presuponerse en tanto acto ponente no significa sino: *autoponerse*; ser autosubsistente o subsistente de suyo (la reflexión genera una especie de “unidades” reflexivas). Por tal motivo el pasaje nos indica que con la reflexión determinante se trata de una negación reflexionada dentro de sí: ella misma se pone y se “estabiliza” en tanto presupuesta, o de otro modo, “suspende” el vínculo con su propio poner en ella misma, no en un otro al que vuelve (ella *parece determinadamente en la esencia y se diferencia en sí de otro, que será otra determinación de la reflexión*). Con esto se da inicio a la dialéctica de las *determinaciones de reflexión o esencialidades*, que pueden ser comprendidas como el núcleo identitario más íntimo de todas las determinaciones involucradas en procesos reflexivos; de modo que si la Lógica de la Esencia el “corazón de la lógica”(que es a su vez el corazón del sistema), entonces podríamos decir que la esencialidades constituyen el corazón del corazón, pues solo desde ellas, desde sus “latidos” es que la esencia ganará objetividad hasta remontarse a la totalidad de la sustancia.

A diferencia de las determinaciones del ser, las determinaciones de la reflexión se ponen a sí mismas en virtud de actos reflexivos, con lo cual contienen el momento de su igualdad consigo mismas y de su autosubsistencia pero sólo en la medida en que refieren a otro (a otra unidad reflexiva): por lo tanto, son necesariamente duales ya que son lo que son en virtud de su ser-reflejo, de su regreso a sí a partir de su negativo. Como se aprecia, nuevamente aparece ante nosotros el desdoblamiento de la esencia, pero esta vez en una “apariencia esencial”, vale decir, en la determinación que la esencia se da en ella misma expresamente luego de comprender en sí misma la unidad de su estructura: la esencialidad se pone y luego se refleja en un otro (presupone) volviendo a sí en ello: “ella es lo inmediato en cuanto asumiéndose en ello mismo, en cuanto lo otro de sí mismo.— En esta medida, la reflexión es el determinar que permanece dentro de sí.” (WdL, GW 11: 257; trad. 455). Debemos atender dos cosas: en primer lugar, i) cada esencialidad, dado que en tanto reflexión determinante se auto determina, contiene en sí la entera estructura de la esencia misma (la

reflexión en sí). Por tal motivo, Hegel sostiene que “las determinaciones de reflexión aparecen como libres, como *esencialidades* flotantes en el vacío, sin atracción y repulsión [i.e. sin comportamientos ónticos] respecto de otras” (WdL, GW 11: 256; trad. 455). Cada esencialidad se afirma a sí misma en su reflexión desde el ser otro, de manera que todas son para sí, refiriéndose recíprocamente en cuanto tales. Pero ii) la totalidad de este movimiento es la esencia misma, su reflexión absoluta: “la reflexión es el determinar que permanece dentro de sí. Allí, la esencia no va fuera de sí; las diferencias son sencillamente *puestas, recogidas dentro de la esencia*” (WdL, GW 11: 257; trad. 455). Si consideramos que ambos puntos señalan un mismo movimiento, entonces podemos advertir que se trata de un proceso de desdoblamiento e intermediación *complejo*. Para apreciar parte de esta complejidad deberemos ingresar directamente en la tematización de las determinaciones de reflexión.<sup>841</sup> Esto nos servirá para preparar el último paso de nuestra investigación.

## 2. De las esencialidades al fundamento: hacia la estructuración lógica final

Hemos advertido que el capítulo sobre las esencialidades expone la compleja dialéctica de las determinaciones de la reflexión, donde —dicho sea de paso— la estructura de la reflexión se repite en un nivel más rico en determinación y en una combinatoria más bien diversa. Junto con esto, también dijimos que en el capítulo encontramos nuevamente tematizados los principios o proposiciones fundamentales de la lógica, las leyes universales del pensar, puesto que Hegel considera que en estas proposiciones fundamentales vienen usualmente expresadas —si bien de un modo insuficiente y formal— las determinaciones de la reflexión. No nos es posible en esta investigación llevar a cabo una revisión completa de los principales puntos del argumento. Tampoco es necesario para conseguir lo que buscamos, a saber, i) mostrar cómo la esencia se desdobla en la unidad de su reflexión y la diferencia de su reflexión y su opuesto; o de otro modo: cómo su reflexión da lugar a una reflexión finita en la que ella misma se pone; ii) mostrar el paso de las esencialidades al fundamento, ya que con esto podremos avanzar hasta el tema que nos ocupará en el último capítulo de la investigación; iii) preparar el terreno que nos ocupará en el último capítulo disponiendo elementos que nos permitan reconocer, dentro de la lógica del fundamento, la articulación general

---

<sup>841</sup> Para la conexión con Leibniz, vid. Y. Belaval, ‘La doctrine de L’essence chez Hegel et chez Leibniz’, en *Études Leibniziennes. De Leibniz à Hegel* (Paris: Gallimard, 1976), pp. 264–378; en conexión con el la Anfibología de los conceptos de reflexión de Kant, vid. T. Okochi, *Ontologie und Reflexionsbestimmungen.*, op. cit., pp. 169–208. Sobre el apartado que Kant dedica a los conceptos de reflexión, vid. A. Vigo, ‘Reflexión y Juicio’, *Dianoia*, (2006) 27–64.. Además, es posible rastrear la génesis de los conceptos de reflexión en el 254b-e del *Sofista* de Platón, donde tematiza los “géneros elementales” que posibilitan, en general, la combinatoria (la *diátesis-síntesis*) de las ideas en el acto judicativo.

de *nuestro problema*, i.e. la asunción del conocer finito. En cierto sentido, las tres tareas corresponden a lo mismo, siempre y cuando incorporemos elementos externos a la revisión de ciertos momentos del tratamiento hegeliano de las esencialidades.

## 2.1. Identidad

Debemos partir localizando la esencialidad que buscamos poner de relieve. Anunciamos que se trata de la oposición (*Gegensatz*), localizada dentro del apartado sobre la diferencia (*Unterschied*). A través de una recapitulación de la identidad (*Identität*) podremos llegar a ella.

La primera determinación de reflexión viene expresada en el principio de identidad (A es A), se trata de “la simple referencia a sí misma de la esencia” (WdL, GW 11: 258; trad. 457), su autoigualdad, pero no en el sentido de la igualdad de un “algo” inmediato (i.e. no se trata de la inmediatez de lo negativo puesto por la esencia), sino de la “*inmediatez* de la reflexión” en tanto “inmediatez [de lo negativo] asumida” (WdL, GW 11: 260; trad. 459), un “puro producir desde y hacia sí mismo” (WdL, GW 11: 260; trad. 459) que no es sino la negatividad absoluta de la esencia misma. En este mismo sentido, no se trata de la identidad abstracta del entendimiento, vale decir, aquella identidad que se enuncia a partir de la abstracción de las diferencias.<sup>842</sup> En cuanto igualdad consigo misma de la reflexión, la identidad de la esencia es, por el contrario, la diferencia pura: el poner de la diferencia que regresa a sí o la identidad simple de la mediación consigo misma. De este modo, la identidad se repele de sí misma en sí misma y es más bien *diferencia*. Por tanto, ella es la diferencia y la identidad de ella misma en tanto identidad y diferencia; de modo que lo que ella es respecto de sí misma (es idéntica y diferente de sí misma en tanto inmediatez de la reflexión) lo contiene en sí como determinaciones reflejas. Ella pierde así su simplicidad:

“La identidad es pues, *en ella misma*, absoluta no identidad. Pero también es, por el contrario, la *determinación* de la identidad. Pues, en cuanto reflexión dentro de sí, se pone como su propio no ser; ella es el todo pero, en cuanto reflexión, se pone como su propio momento, como ser puesto, a

---

<sup>842</sup> WdL, GW 11: 261; trad. 460: “El pensar que se atiene a la reflexión externa y no sabe de ningún otro pensar que el de la reflexión externa no llega a conocer la identidad tal como acaba de ser captada, o la esencia, que es lo mismo. Tal pensar tiene siempre ante solamente la identidad abstracta, y fuera y al lado de ella la diferencia. Opina que la razón no es más que un telar, sobre cuto bastidor se enlazaría y entrelazaría exteriormente la urdimbre, vale decir la identidad, y enseguida la trama, la diferencia, una con otra; o bien que, analizando de nuevo, se extraería ahora, en particular, la identidad, y *luego, de nuevo*, se mantendría *también* la diferencia *junto a aquélla*; o bien poner algo como igual, o bien, *igualmente*, volver a poner algo como desigual: un poner como igual [, una equivalencia] en donde *se haría abstracción* de la diferencia, un poner como desigual en el que se *haría abstracción* de la equivalencia. —Estas aseveraciones y opiniones de lo que haga la razón tienen que ser completamente dejadas a un lado [...]”.

partir del cual ella es el retorno a sí. Sólo así, como momento de ella misma, es la identidad como tal, o sea como *determinación* de la simple igualdad consigo misma, frente a la diferencia absoluta” (WdL, GW 11: 262; trad. 461).

Importante es notar que la identidad reflexiona y se pone ella misma como momento y como su propia diferencia, y sólo en ese sentido es que ella es una determinación de reflexión: su simplicidad se media a sí misma. En otras palabras: ella diferencia en sí misma aquello que es inmediatamente, de manera que se desdobra en identidad y diferencia, en determinaciones reflejas. Con esto se ingresa en el apartado B, sobre la diferencia, dentro del cual la primera es, precisamente, la *diferencia absoluta*.

## 2.2. Diferencia (*Unterschied*)

En la diferencia absoluta el movimiento es análogo al de la identidad, pues lo primero es la enunciación de la diferencia como algo simple (no es diferencia de algo): si la identidad simple era la identidad de la reflexión, ahora se trata del reverso de esta misma moneda, i.e. de la diferencia simple, inmediata, de la negatividad: “la diferencia es la *diferencia de la reflexión*, no el *ser-otro del estar*” (WdL, GW 11: 266; trad. 465) Pero, nuevamente, se diferencia de sí misma (es, pues, diferencia consigo misma) debido a que lo es en la medida en que reflexiona en lo otro que ella misma pone, en este caso: la identidad: “La diferencia es pues ella misma y la identidad. Ambas constituyen conjuntamente la diferencia, siendo ésta el todo y su momento” (WdL, GW 11: 266; trad. 466). Nuevamente apreciamos que la simplicidad de la diferencia absoluta se desdobra en sus momentos, de manera que la diferencia se determina como diferencia e identidad reflejadas. Debido a que cada determinación no es sólo puesta sino que también es reflexionada dentro de sí, i.e. regresan a sí a partir de su ser-otro, ellas se sostienen en sí mismas a partir de *su propia reflexión* (i.e. parecen desconectarse). Por tal motivo, los términos diferenciados son *diversos*, con lo cual la diferencia es más bien *diversidad* (*Verschiedenheit*).

## 2.3. Diversidad

Con la diversidad nos aproximamos al concepto que buscamos subrayar, la oposición. Su característica principal consiste en que en ella las determinación reflexionadas son aparentemente

indiferentes (*gleichgültige*), vale decir, cada una es sólo idéntica consigo misma, su consistencia *no parece* depender del ser otro, de manera que lo que la diferencia sea “da igual”. Mas esto no quiere decir que las determinaciones de la identidad y la diferencia no se refieran entre sí, sino que ambas lo hacen determinadas por el velo de la indiferencia, por decirlo de algún modo. Esto da origen a una peculiar forma de referencia que cuenta con dos lados: i) por un lado, se encuentra la pertenencia de ambas determinaciones a una y la misma reflexión en sí; ii) por el otro, se encuentra “la determinidad en cuanto negación, o sea el *ser puesto*” (WdL, GW 11: 268; trad. 468), vale decir, el hecho de que cada una de las determinaciones es la negación de la otra, el momento del ser otro respecto de la reflexión en sí de cada una, y ello “como algo exterior” (WdL, GW 11: 268; trad. 468).

¿Pero cómo se conjugan estos dos lados en la diversidad?

El movimiento no deja de tener un parecido con lo señalado antes sobre lo esencial y lo inesencial. Pero esta vez se da en un contexto más desarrollado, pues emerge de la esencia misma. La reflexión entre el lado de la reflexión en sí de la esencia y del lado de la exterioridad de cada determinación —que Hegel abiertamente reconoce como un momento de la “reflexión externa”— da lugar a la distinción entre aspectos *iguales* y *desiguales* entre ambas determinaciones. De acuerdo con esto, la *igualdad* es una “identidad exterior” que se da mediante la indiferencia entre los aspectos desiguales (estos se des-atenden), mientras que la desigualdad consiste en la acentuación de los aspectos en que dos determinaciones difieren, de manera que los aspectos en que coinciden permanecen indiferentes, son algo que da igual. Por tal motivo, no se trata ni de lo idéntico en y para sí, ni de lo diferente en y para sí, sino de un ser puesto que es inmediatamente asumido en su otro. Pero lo que a continuación agrega Hegel tiene mayor importancia para nosotros: la indiferencia entre ambas determinaciones —ya sea en lo que tienen de igual o desigual— *recae en una reflexión que es ella misma externa a las determinaciones*, vale decir, entra un tercero que, a través de un “*en la medida en que*” (correspondiente a su criterio; digamos: es la posición lógica de la opinión exterior<sup>843</sup>) sostiene que: “los momentos diversos, que son una y la misma cosa a la que ambos, igualdad y desigualdad, vienen referidos, son pues *por un lado* iguales entre sí, por el *otro lado* empero desiguales; y *en la medida en que* son iguales, *en esa medida* no son desiguales. La *igualdad* se refiere sólo a sí, y la *desigualdad* es, precisamente así, sólo desigualdad” (WdL, GW 11: 269; trad.

---

<sup>843</sup> La separación de los aspectos iguales y desiguales es, para Hegel, un obrar típico del entendimiento, que prefiere oscilar de un lado a otro, haciendo recaer la reflexión en él (al modo, p. ej. de la reflexión trascendental kantiana en tanto reflexión *comparativa*) antes de asumir que es la esencia aquello que se contradice, con lo cual empero sólo consigue desplazar la contradicción más allá de ésta, que es precisamente su “campo” de inmanencia: “La ternura habitual para con las cosas, empero, que sólo cuida que éstas no se contradigan, olvida aquí, como de costumbre, que con ello no viene disuelta la contradicción, sino desplazada en general a otro sitio, a la reflexión subjetiva o externa, y olvida que a los dos momentos, que por ese alejamiento y transposición vienen formulados como mero *ser puesto*, los contiene de hecho la reflexión como asumidos y referidos el uno al otro dentro de una sola unidad” (WdL, GW 11: 272; trad. 473).

469). Así, la identidad de la reflexión se ha hecho exterior a la oposición de la identidad (igualdad) y la diferencia (desigualdad). Hegel parece conectar íntimamente la indiferencia entre las determinaciones diversas con la exterioridad del criterio que reúne lo igual y separa lo diferente, i.e. la exterioridad de las determinaciones entre sí no es sino la exterioridad de la reflexión que las pone, de un modo análogo al hecho ya señalado de que la exterioridad de las diversas representaciones y “conceptos” finitos del conocer se basan en su propia exterioridad relativa al objeto (*Gegenstand*). Pero por ese mismo motivo, el ingreso de tal criterio en la cosa (*Sache*), i.e. el reconocimiento de esa reflexión como la reflexión absoluta de la esencia misma, pone de relieve la pertenencia de ambas determinaciones a una misma reflexión<sup>844</sup>, tal que ellas *no puedan ser(se) indiferentes* la una con respecto a la otra. Y con esto se revelan más bien como *opuestas*.

## 2.4. Oposición

Con el concepto de oposición<sup>845</sup> (y contraposición [*Gegensatz*, *Entgegensatz*], pues Hegel los tematiza en el mismo apartado) entramos en la esencialidad que quisiéramos poner de relieve. Consideramos que ella expresa de mejor modo el hecho de que *la reflexión pone su identidad como ella misma enfrentada a su diferencia*, lo que no es sino *el pensamiento lógico de la duplicación de la esencia en reflexión finita enfrentada al estar*.

Para comenzar debemos tener en cuenta algo clave respecto al paso de la diversidad a la oposición: no se trata sola y simplemente de que, lo que antes era indiferente, ahora sea opuesto, sino de que *tanto* la reflexión externa, el criterio de igualación y des-igualación, *como* lo igual y desigual conforman una oposición; de manera que la oposición señala “la unidad de la identidad [de la esencia *qua* reflexión absoluta] y la diversidad [de lo idéntico y lo diferente *qua* igual y desigual]” (WdL, GW 11: 272; trad. 473). Es importante atender este matiz debido a que el concepto de diversidad ha proporcionado un antecedente importante para nosotros, a saber, la externalización de la reflexión respecto a sus determinaciones, que ya había sido anunciada, como viniendo del ser, a propósito de lo esencial y lo inesencial. Pues bien, esta externalidad entra en referencia con ellas en la oposición (A/ A-B), de manera que podemos entender esos momentos como determinaciones de la esencia misma, i.e. en términos unitarios: por una parte, i) tenemos la identidad de la reflexión en sí misma,

---

<sup>844</sup> La reflexión absoluta es, pues, la reflexión entre el criterio que igual o desiguala lo diverso y lo diverso mismo en tanto igualdad y desigualdad

<sup>845</sup> Okochi lee este apartado como una comprensión especulativa del concepto de “oposición real”. Vid. *Ontologie und Reflexionsbestimmungen*, op. cit., pp. 180-194.



como referencia negativa a sí; por el otro, ii) tenemos las determinaciones indiferentes, a las que Hegel expresamente caracteriza *utilizando conceptos ónticos*: “el ser puesto de los lados de la reflexión exterior es por tanto un *ser*, así como su no ser puesto es un *no ser*” (WdL, GW 11: 272; trad. 474). Así, el lado del ser puesto tiene un desdoblamiento interno (el ser y el no ser), que se constituye como la *determinación* de la oposición. Advirtamos que, al encontrarse opuestos a la unidad de la reflexión, las determinación adquieren, *por lo pronto* (*zuerst*), una forma óntica. Mas como este desdoblamiento forma una unidad esencial con la identidad de la esencia (la oposición no es, pues, diversidad), sus determinaciones no son en realidad indiferentes, de manera que su carácter óntico es asumido: la igualdad contiene una referencia necesaria a la desigualdad, mientras que la desigualdad contiene una referencia necesaria a la igualdad, de manera que ambas son, más bien, lo *positivo* y lo *negativo* (lo positivo sólo es en sí porque no es lo negativo, y al revés). De este modo, la igualdad de la esencia consigo misma está referida a sus determinaciones (lo positivo y lo negativo), pero por este motivo, es ella misma lo positivo, mientras que sus determinaciones son lo negativo de la igualdad de la esencia consigo misma. Y al revés: las determinaciones de lo positivo y lo negativo, dado que están en referencia a la unidad de la esencia son lo negativo de ella, se diferencian de su identidad. En consecuencia: la igualdad de la esencia consigo misma se pone en sus determinaciones y regresa a sí desde ellas; mientras que las determinaciones se ponen como diferentes al diferenciarse de la igualdad consigo misma de la esencia, de manera que la refieren para volver a sí desde ella. Esto produce el siguiente resultado: cada una es lo que es en sí misma sólo porque lo es con respecto al todo, la identidad es identidad porque su reflexión en sí es la reflexión en sí del todo, mientras que la diferencia es diferencia porque es la diferencia del todo (cfr. WdL, GW 11: 273; trad. 474). Vistas así las cosas (i.e.  $A (A=A) / B (A/B) \rightarrow A/B$ ), la unidad de la reflexión de la esencia y sus determinaciones puede simplificarse del siguiente modo:

“Lo positivo y lo negativo son los lados de la oposición, que han venido a ser subsistentes de suyo. Subsistentes lo son en cuanto reflexión del *todo dentro* de sí, y pertenecen a la oposición en la medida en que es la *determinidad* la que, en cuanto todo, está reflexionada dentro de sí” (WdL, GW 11: 273; trad., 475).

De este modo, la unidad de la reflexión y sus determinaciones se determina, ella misma, como lo positivo y lo negativo en tanto determinaciones subsistentes de suyo. No debemos perder de vista el hecho de que esta unidad de lo positivo y lo negativo consiste en la identidad de la reflexión ( $A=A$ ) y la diferencia de ella misma ( $A/B$ ), de manera que el desdoblamiento de ella como totalidad ( $A/B$ ) lo tiene también como determinación ( $A / (A/B)$ ) y, al revés, su identidad como totalidad es también

una determinación particular o momento. Luego veremos por qué nos interesa subrayar esto. Ahora debemos preguntarnos por lo que ha sucedido con la diferencias ópticas entre ser y no ser luego de la simplificación de la oposición.

Debido a que la oposición entre las determinaciones ha resultado ser la oposición de la reflexión en sí misma, Hegel diferencia tres momentos de ésta: en primer lugar, i) las determinaciones sólo son en referencia a su otro (lo positivo es lo positivo porque no es lo negativo, etc.); pero en segundo lugar, ii) las determinaciones de lo positivo y lo negativo son indiferentes, de manera que “los dos lados son así meramente diversos” y “cada lado es de tal especie que puede ser tomado igual de bien lo mismo como positivo que como negativo” (WdL, GW 11: 274; trad. 476), y que, al no contener una referencia necesaria al ser otro su identidad misma se tambalea. Aquí aparece, en un contexto de totalidad, la indiferencia óptica aludida anteriormente, la cual es empero asumida en un nuevo momento, iii) que contiene la referencia al ser otro y la indiferencia:

“Cada uno [de los momentos positivo y negativo] es unidad subsistente de suyo, unidad consigo que es [ente] para sí. Lo positivo es ciertamente un ser puesto, pero tal que, para él, el ser puesto es solamente ser puesto en cuanto asumido. Él es lo *no contrapuesto*; la oposición asumida, pero como lado de la oposición misma. —En cuanto positivo, es verdad que algo está determinado en referencia a un ser otro, pero de tal manera que su naturaleza es esto: no ser un algo puesto; él es la reflexión dentro de sí que niega al ser otro. Pero lo otro de sí, lo negativo, ya no es él mismo ser puesto o momento, sino un *ser* subsistente de suyo; así, la reflexión que niega lo positivo está determinada por *exclure* de sí” (WdL, GW 11: 274; trad. 477).

Anteriormente señalamos que la esencia *pone* al ser (lo negativo) en tanto apariencia e inmediatez, y ella misma es su negación, de modo que regresa así en el poner de lo negativo mismo. Pues bien, el tercer aspecto de la oposición viene a mostrarnos una versión más compleja de este mismo acto. Para entender en qué sentido afirmamos esto, debemos dilucidar el pasaje citado. Como mencionamos, este aspecto de la oposición representa la unidad de los dos aspectos anteriores, pues, por una parte, se conserva la exterioridad característica de la diversidad, pero al mismo tiempo, por otra parte, contiene también la unidad de la reflexión en sí.

El pasaje nos clarifica de qué modo esto se consigue: dado que lo positivo sólo es positivo en su referencia a lo negativo; y del mismo modo, lo negativo sólo lo es en referencia a lo positivo, ambas determinaciones contienen a su opuesto en tanto asumido: lo positivo es lo no-negativo y lo negativo es lo no-positivo. Esta referencia es una referencia que mantiene la exterioridad de las determinaciones porque se trata de una referencia *excluyente*: ambas se ponen excluyendo a lo otro (A no es -A / -A no es A), se relacionan con ello expulsándolos de sí. Esto implica que lo positivo y

lo negativo forman cada uno una unidad con lo negativo en el sentido del ser para sí de la esfera del ser, vale decir: incorpora su diferencia (pero excluyéndola) y se afirma en ese movimiento, y esto establece al mismo tiempo un nuevo límite, por lo que la reflexión absoluta aún no está mediatizada de un modo adecuado. Se trata entonces de dos reflexiones finitas contrapuestas: lo positivo que contiene en sí su diferencia como excluida (lo idéntico es lo no diferente), frente a lo negativo que contiene su diferencia como excluida (lo diferente es lo no idéntico). La finitud de cada determinación radica en que mantiene un límite absoluto, pese a referirse la una a la otra. Podríamos decir que se ha formado una antinomia, para ocupar una terminología que usamos en la primera Sección. Pero la antinomia de estas dos determinaciones puestas por la esencia se resiste a reconocer su propia condición esencial, de manera que las determinaciones particulares se mantienen en la oposición: se afirman excluyendo firmemente a la otra, en una tensión constante. La reflexión absoluta de la esencia se ha determinado en lo negativo, pero todavía no se prueba a sí misma como esencia en ello, vale decir, no hunde las determinaciones finitas que ella misma ha puesto para regresar absolutamente a sí y por lo tanto la antinomia aún no es asumida.

Ahora bien, si advertimos que los extremos de la oposición, lo positivo y lo negativo, son una simplificación de la oposición entre la reflexión de la esencia o identidad ( $A=A$ ) y su ponerse en el ser otro o diferencia ( $A/B$ ), entonces podremos comprender por qué era importante enfatizar el paso de la diversidad a la oposición: *la identidad de la esencia se encuentra opuesta al modo en que parece ella misma exterior a su diferencia*. Desde aquí prepararemos el próximo capítulo incorporando cierta matriz del problema de la asunción del conocer finito en el argumento.

### **3. Oposición y asunción del conocer finito**

La oposición de lo positivo y lo negativo, decíamos, se da de dos formas: en el interior de lo negativo mismo (i.e. dentro de uno de los extremos de la reflexión absoluta) y también en la reflexión absoluta misma. Esta última es la forma que nos interesa ahora.

Recordemos en primer lugar que esta oposición entre lo positivo y lo negativo es el resultado del ingreso de la reflexión externa en la diversidad, de manera que aquélla se muestra como la reflexión de la esencia misma, su identidad. Teniendo presente esto podemos sostener que el resultado de la oposición se configura del siguiente modo: la identidad de la reflexión ( $A$ ) excluye a su ponerse como diferencia, vale decir, a ella misma enfrentada a su otro ( $-A$ ), mientras que la diferencia de la reflexión ( $-A$ ) excluye a su ponerse como identidad ( $A$ ). Pues bien, Hegel denomina

al pensar que no logra mantener la unidad *en* la diferencia, i.e. que no logra reconocer que la identidad de la reflexión es ella misma su diferencia, un *pensar formal*, y es, como sabemos, lo propio del entendimiento y su finitud. Si la identidad de la reflexión debe *excluír* su ponerse a sí misma como diferencia y la diferencia de la reflexión debe excluír su identidad; y a su vez, a diferencia de la diversidad, tales extremos se encuentran anclados necesariamente en virtud de su oposición, de modo que no pueden serse indiferentes (i.e. ellos están determinados como lo positivo y lo negativo); entonces, decíamos, hemos generado las condiciones lógico-estructurales para pensar *esencialmente*, en una unidad *contradictoria* o *antinómica*, el problema de la reflexión finita y su objeto; y no meramente como una reflexión exterior al modo de la diversidad. Esto implicará que los extremos de la identidad y la diferencia, que parecían independientes, son disueltos en la contradicción y se revelan como un hacer del fundamento: aquella reflexión que los pone y los asume esencialmente.

Podemos formular esto recurriendo a sectores pertenecientes a la Doctrina de la Proposición Especulativa, donde el pensar formal se ve obligado a entrar en contradicción con la diversidad del contenido, y no puede sino permanecer en esa contradicción, pues *es la suya*. Veamos en qué sentido la *forma* de la oposición es adecuada para pensar el problema de la asunción del conocer: *cómo este, desde una posición exterior aparente, deviene reflexión de la esencia*.

La Doctrina de la Proposición Especulativa nos presenta el conflicto que se desencadena cuando el saber representativo intenta conocer una proposición de contenido *racional*, viéndose arrastrado por el contenido especulativo de ésta, que le obliga a adoptar otro comportamiento cognitivo.<sup>846</sup> Naturalmente, no podemos ahondar en los detalles de la Doctrina, además tuvimos la ocasión de referirnos a ella anteriormente; lo que nos interesa ahora es, más bien, atender algunos aspectos formales de ésta, al menos en un respecto específico, que coincide notablemente con el tratamiento de las proposiciones fundamentales de Fichte en la *Grundlage*, pero enfocado críticamente y asumido por la especulación. Con este objetivo, lo primero es localizar la posición y la operación características del pensar formal, que es considerado por Hegel expresamente como un *comportamiento raciocinante* (Phä, GW 9: 42; trad. 121).

Pues bien, el pensar formal es determinado como una *reflexión libre respecto al contenido*, i.e. un ser para sí enfrentado a éste; es, por tanto, la unidad idéntica de la reflexión:  $A=A$ , la igualdad consigo misma en el sentido de la identidad del entendimiento. En la Doctrina se distinguen dos aspectos (positivo y negativo) en los que el pensar formal se distingue del pensar concipiente, vale

---

<sup>846</sup> Phä, GW 9: 44; trad. 127: “La proposición filosófica, porque es una proposición, despierta la opinión de la relación habitual entre sujeto y predicado y del comportamiento habitual del saber. Su contenido filosófico destruye este comportamiento y su opinión; la opinión experimenta que en realidad ha dicho algo distinto a lo opinado, y esta corrección urge al saber a volver a la proposición para captarla ahora de otro modo”.

decir, en el modo en el que el ejercicio de su libertad relativa el contenido produce un saber que no es el saber propio del concepto, que no es la exposición del movimiento inmanente al contenido absoluto mismo. En lo que se refiere al aspecto negativo, i) la reflexión del raciocinar disuelve el contenido dado, pues niega que éste sea tal como se muestra inmediatamente: “sabe refutarlo y volverlo nada” (Phä, GW 9: 43; trad. 121). Es el lado negativo de su libertad y corresponde precisamente a la libertad de opinar que se está *por encima del contenido* diciendo: ‘esto no es así’. Hegel conecta este lado con la vanidad que subyace al subjetivismo que “hipertrofia” al individuo, concediéndole el poder irónico de negar toda realidad al declarar este poder como “lo último que no va más allá de sí dirigiéndose a un nuevo contenido [no niega de manera *determinada*, S.M.]; sino que, para tener otra vez un contenido nuevo, algo diferente debe ser propuesto de quién sabe dónde” (Phä, GW 9: 43; trad. 121). En este sentido, el filósofo caracteriza expresamente al pensar raciocinante como una “reflexión en el yo vacío” y una “vanidad de su saber”, pues —en definitiva— se trata de un pensar cuya vanidad (*Eitelkeit*) es más bien vana (*eitel*) ya que, al presumir que su reflexión es más alta que el contenido, no logra ver lo positivo del contenido en su propia negatividad, sino que se mantiene contrapuesto a ella, preso de su propia abstracción y formalismo.

En lo que se refiere al aspecto positivo debemos señalar lo siguiente: ii) el raciocinar no sólo dice que ‘esto no es así’, sino que también opina que ‘es de otra manera’. En consonancia con su profunda capacidad de reconstruir los procesos de mediación reflexiva involucrados en la argumentación proveniente de una forma de racionalidad culturalmente hegemónica que impide el acceso a la ciencia —capacidad que pudimos apreciar a propósito del Prólogo a Phä—, Hegel sintetiza el acto básico por medio del cual el pensar formal, una vez negado el contenido, lo reproduce *como representación*, no a partir de lo que la cosa es en sí misma, sino de un saber sobre ella que se presupone; de manera que es el raciocinar el vínculo arbitrario entre ese saber disponible previamente y la determinación representativa de la cosa. Para nosotros este paso es importante debido a que señala precisamente el sentido opuesto a la operación que buscamos poner de relieve: el pensar formal proyecta su identidad formal en un *sujeto representado qua* sustrato representativo de los predicados de la proposición, que deberían, cada uno, dar cuenta del contenido. De este modo, el  $A=A$  se transforma en una proyección del sujeto formal (A) en un sujeto proposicional representado (A) como punto fijo al cual se le adhieren exteriormente los predicados (recordemos: es el raciocinar el enlace de los predicados al sujeto representado, y él los enlaza según su *opinión*), de manera que el objeto pasa a formar parte de la identidad formal del sujeto que conoce, mientras que los predicados (-A) permanecen exteriores o diversos, siendo su significado presupuesto por el sujeto del raciocinio.

Podemos apreciar que estamos presentando una versión muy comprimida de lo que ha sido nuestro problema, al menos en lo que respecta a la determinación del conocer finito. Decíamos que este comportamiento del pensar racionante exhibe la dirección opuesta a la que nos queremos dirigir ahora, precisamente porque *fija* la identidad formal de la reflexión finita. Ello en el siguiente sentido: el pensar formal no reconoce su reflexión como la reflexión del contenido mismo; en palabras de Hegel, no reconoce que “lo negativo pertenece al contenido mismo, siendo tanto su movimiento *inmanente* y determinación, como lo *positivo* en cuanto que es considerado como el *todo* de ese movimiento y determinación” (Phä, GW 9: 45; trad. 122-123). Por este motivo, convierte al sujeto proposicional (que dice al objeto que se quiere conocer; aquí: Dios, el Ser, etc.) en *su* representación, expulsando de él al contenido para sólo enlazarlo luego según su *opinión*: como *mi* representación (“lo mío”). Aquí nos encontramos nuevamente con el problema avistado a propósito de la diversidad, pues la diferencia (lo desigual, el contenido o -A) y la identidad (lo igual, la forma del sujeto representado, A) son determinadas por una reflexión exterior (el sujeto es igual a *mí* representación, A=A; los contenidos se enlazan o igualan según *mí* opinión), de manera tal que la conexión de las determinaciones (A y -A) sólo refiere su indiferencia (no hay necesidad de los predicados). Esto coincide notablemente con el nivel de la diversidad: la identidad de la esencia es el criterio externo al modo en que ella es en relación con el objeto. Desde aquí nos preguntamos por lo que ocurre con el cambio en el comportamiento cognitivo que —como anunciamos— produce la proposición filosófica, que muy significativamente ha sido caracterizada por Düsing<sup>847</sup> como una *proposición de esencia*. ¿Qué ocurre pues con la proposición especulativa?

Mediante la proposición especulativa el pensar representativo busca conocer o definir un contenido (lo absoluto) que no puede ser conocido o definido por medio de un juicio o proposición (no entraremos a distinguirlos ahora; vid. WdL, GW 11: 259; trad. 458), que es precisamente la forma que el conocer adopta para representarse un sujeto fijo y adherirle un predicado exterior. Por esto, el contenido de la proposición suscita una especie de “crisis” (*una oposición que entra en contradicción*) de la forma proposicional y de la estructura judicativa, y ello conduce al sujeto del raciocinio dentro del contenido de la proposición misma, de manera que su reflexión es captada por aquello que éste quería conocer y determinar exteriormente, siendo el alma de su movimiento inmanente.

Consideramos que *este giro en el comportamiento del conocer puede ser puesto en conexión estructural con lo que fue señalado a propósito de la conexión ser-esencia*, vale decir, el paso de un predominio óptico que mantiene la exterioridad de ser y reflexión, a una visión esencial en la que el

---

<sup>847</sup> K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität*, op. cit. p. 198.



momento de lo óntico se reconoce como una apariencia asumida en la reflexión de la esencia misma. Asimismo, apreciamos que, de algún modo, *esta operación presenta en forma abreviada el movimiento de asunción del conocer finito*. Pero lo que más nos interesa en este instante es ver lo que sucede con la forma de la reflexión finita cuando el sujeto del raciocinio ingresa en el contenido de la proposición misma, i.e., cuando su reflexión se reconoce como reflexión inmanente al contenido. Esto nos llevará hasta el punto que buscamos poner de relieve.

La proposición especulativa (vgr. 'Dios es el Ser') contiene dos conceptos de *igual validez* en la posición de sujeto y predicado. Por eso, el predicado no es simplemente un concepto general que pudiera ser enlazado al sujeto (al sí mismo representado como sustrato fijo, digamos) a la manera de una propiedad diversa que diera cuenta de un contenido. Más bien —y esto ya lo insinúa el hecho de enunciar al predicado utilizando un artículo, como si fuera un sujeto— ocurre que “de hecho, el contenido no es más predicado del sujeto, sino es el sujeto, es la esencia y el concepto de eso de lo que se habla” (Phä, GW 9: 43; trad. 123). Por este motivo, el sujeto del raciocinio, i.e. la identidad formal de la reflexión, no puede simplemente fijar el sujeto al representárselo, ni tampoco adoptar una posición libre (acudir a su patrimonio representacional individual, a su opinión) para operar el enlace entre el sujeto y el predicado, sino que experimenta que el sujeto ha pasado al predicado y eso le fuerza a atender el movimiento del sujeto mismo, a seguir preguntándose por él, ya que contempla cómo éste se mueve en sí mismo a través de sus *predicados esenciales*, autodefiniéndose en ellos, autodeterminándose. No es difícil apreciar que se trata del automovimiento del pensar propio de la exposición científica. Pero lo significativo es que Hegel se refiere a este acto por medio del cual el pensar formal se ve refrenado en su intención de regresar a su reflexión finita para determinar exteriormente el contenido como un *contra choque* (*Gegenstoss*) que tiene lugar en la proposición misma: “ya que eso que en la proposición tiene la forma de un predicado es la sustancia misma [i.e. lo que primero fue enunciado como sujeto, S.M.], el pesar representativo es impedido en su avance [en su regreso a sí mismo en tanto reflexión formal, S.M.]. Sufre, por representárselo de un modo, un contra choque” (Phä, GW 9: 43; trad. 123).

Pues bien, si recordamos que Hegel ha caracterizado la esencia como un contra choque y como un repelerse de sí misma, entonces lo que ha sucedido es que la reflexión exterior ha ingresado en la esencia queriendo conocerla representativamente, pero su reflexión fue —digamos— “capturada” por la reflexión de la esencia misma, se reveló como su contra choque interno, de manera que la gravedad del contenido especulativo es lo que lleva a la reflexión exterior a reconocerse como el movimiento mediante el cual la esencia se repele de sí misma y regresa a sí desde su propia diferenciación.

Al menos desde cierta perspectiva, nos encontramos en un problema muy parecido al tematizado en la Oposición. Ello en el siguiente sentido: en la Doctrina de la Proposición Especulativa, “la naturaleza del juicio o de la proposición en general, que comporta en sí la diferencia entre sujeto y predicado, es destruida por la proposición especulativa, y el juicio idéntico en el que se transforma la primera [proposición, que diferenciaba el sujeto y predicado como sustancia y accidente, S.M.] contiene el contra choque a aquella relación” (Phä, GW 9: 43; trad. 125). Esto quiere decir que el pensar formal ( $A=A$ ) era exterior a la diferencia del contenido ( $-A$ ), pero el contra choque que lo mantiene en el interior de la esencia *interioriza* esa exterioridad de la identidad (él *es* ese contra choque del contenido), de manera que ésta forma una unidad con su contenido:  $A=-A$  o, más precisamente:  $A=A = A/B$ . Del mismo modo como la desesperación y la ruina de la conciencia pasa a lo lógico como *determinación del concepto*, y como ya en la primera metafísica la reflexión intentaba ingresar en la construcción de la sustancia, la exterioridad de la reflexión finita se transforma en la diferencia interna de la esencia misma. Pero *no* como si desaparecería completamente su identidad particular (digamos la identidad particular de la conciencia), pues Hegel es enfático en señalar que la identidad es la reflexión absoluta de la esencia y se pone también *como momento* (esto lo señalamos también respecto al hecho de que la conciencia no desaparece en el saber absoluto, sino que alcanza un nuevo *Standpunkt* en el que se reconoce en la esencialidad lógica que expone el libro).<sup>848</sup> Por eso es que nosotros hemos querido subrayar que la oposición no se da solamente entre  $A$  y  $-A$  (esto corresponde a una simplificación operativa), sino que se da entre  $A$  y  $A/-A$ , vale decir, entre la identidad y la diferencia de la identidad y la diferencia. Esto muestra cómo la identidad de la reflexión esencial se pone, *aparece*, como diferencia *asumida* de ella misma: digamos, *como diferencia del conocer (forma) y del objeto (contenido)*. La identidad esencial interioriza los mismos momentos que para el conocer finito son exteriores, *pero no los suprime*. La asunción tiene, por tanto, el sentido de *una pérdida del predominio de la conexión óptica de los extremos en los que la identidad de la esencia aparece*, su desdoblamiento en ella misma y su otro. Por eso es que el problema de la asunción del conocer finito se basa en dos niveles desde los que se comprende su actividad; y ambos niveles se refieren uno al otro, pues en el fondo son “lo mismo”.

---

<sup>848</sup> El hecho de que la exposición se concentre en la diferenciación de los predicado de absoluto, sin mencionar ni al sujeto que lee el libro ni al sujeto que se pone cada vez en sus predicados (los cuales coinciden allí donde se ha reducido la apariencia en el conocer) tiene que ver, respecto de lo primero, con que hacer la distinción entre el lector o el escritor y la exposición resulta superflua (pues su pensamiento está en esta última); y, respecto a lo segundo, con que nombrar cada vez el sujeto en la exposición suscitaría nuevamente la opinión de que se tratará de una proposición en el sentido habitual, de modo que conviene eludir esa dificultad adicional a la exposición. Pero ambas particularizaciones de la reflexión absoluta están implícitas.

Ahora bien, se dirá que la oposición, pese a reconocer que ambos extremos son lo mismo y a conectarlos entre sí mediante la reflexión excluyente, no logra hacer lo que, según hemos señalado aquí, sería el resultado de la proposición especulativa, ya que se mantiene la contraposición entre la identidad de la esencia (lo positivo) y su no identidad (lo negativo en tanto A no es -B). Y esto es cierto, pues la oposición agudiza ese conflicto interior sin empero cancelarlo (todavía hay un influjo de la reflexión externa que deberá ser diluido dentro de la oposición misma); esto es tarea de la *contradicción* (*Widerspruch*) o de la antinomia, que en WdL revela la reflexión excluyente como una reflexión excluyente *determinante* (WdL, GW 11: 279: trad. 483), de manera que cada determinación se pone en y para sí por medio de la exclusión de la otra; pero, junto con ello, debido a que el ponerse en y para sí de cada determinación es el excluir de la otra, al llevar a cabo esa exclusión sin la cual ella misma no puede ser determinación pierde su propia “base”, se le mueve el piso. Con ello ambas determinaciones se disuelven al determinarse y se hunden, siendo llevadas a su propio fundamento, *asumidas en la esencia entendida como fundamento*.

Se aprecia que aquello que la Doctrina de la Proposición Especulativa presenta de forma abreviada —y por ello *también raciocinante*, en un Prólogo a la manera de una *anticipación*— requiere de procesos de mediación más complejos y que no culminan ni en la contradicción ni en el fundamento (en rigor, Hegel mezcla en la Doctrina aspectos pertenecientes a la Esencia con aspectos pertenecientes al Método Absoluto y a la Doctrina de la Subjetividad, como ha sostenido Duque<sup>849</sup>). En lo relativo a nuestro problema, la entrada en escena del fundamento genera las condiciones para llevar a cabo la exposición especulativa de la asunción del conocer finito, pero en ningún caso la ejecuta inmediatamente, y prueba de ello es que Hegel aún no introduce el término *aparición*, con el cual lo negativo de la esencia, el estar, sería puesto en conexión esencial con su fundamento especulativo. Desde nuestra perspectiva, esto se debe a dos circunstancias diferentes, pero complementarias: i) la primera es que —tal como vimos, sostiene Heinrich— el problema que se ha articulado hasta aquí no produce todavía una mediación adecuada a los extremos de la reflexión absoluta. Un síntoma de esta insuficiencia es que la reflexión absoluta oscila (el oscilar de un lado ya nos advierte de cierta insuficiencia) entre la identidad de la reflexión y su diferencia *inmediata*, vale decir, su diferencia entendida como algo *puntual*, como una sola determinación (A no es -A, pero -A es algo múltiple, no una sola determinación: B, C, D etc., esta multiplicidad no puede ser captada aún en un *proceso unitario*). Contrariamente, la riqueza de la apariencia, vale decir, de lo óntico en tanto parecer de la esencia, consiste en *ser un mundo*, en la entera extensión de la esfera

---

<sup>849</sup> F. Duque, ‘Propuesta de lectura de la “Proposición Especulativa” de Hegel’, en *Hegel. La Especulación de la indigencia.*, op. cit. p. 103.

del ser. Esto no es llevado a cabo por la reflexión pura y es una tarea que la esencia realiza *primero* en cuanto fundamento: para deshacerse de la inmediatez absoluta de la apariencia, el fundamento (la identidad) debe referirse a la multiplicidad del estar (su diferencia enfrentada) asumiéndola en ella misma, de manera que la esencia *aparezca* expresamente en el estar; y esto haría visible el vínculo especulativo *sólo mediante el cual la esencia puede existir*. En lo relativo a nuestro problema, esto implica que la estructura lógica a la que hemos llegado *apunta al problema de la asunción del estar en la esencia y del reconocimiento de la esencia en el estar* (o sea, es la *Existenz*), pero todavía no se ha hecho posible pensarlo ni como un devenir categorial complejo, ni como esa “galería de imágenes” que constituye el devenir de las figuras de la conciencia.

ii) En conexión con esto, y tal como ha subrayado Rohs<sup>850</sup>, la esencia ha permanecido hasta aquí siendo una reflexión determinada, pero *pura*. Se trata de un “antes” de lo real que Hegel asocia con la imaginación (*Einbildungskraft*): “La reflexión es la *mediación pura* en general. [...] Dentro de esta reflexión, la oposición no tiene aún ninguna subsistencia, aquel primero [habla de los extremos de la reflexión, S.M.], lo aparente, no es entonces un positivo; ni el *otro*, dentro del cual él parece, un *negativo*. En puridad, ambos son sustratos sólo para la imaginación; no están refiriéndose a sí mismos. La mediación pura es sólo *pura referencia* sin [términos] referidos” (WdL, GW 11: 292; trad. 497). Podríamos decir que estos sustratos *imaginados* son disueltos en la contradicción, y desde ahí el fundamento debe emerger al estar *real*, en cuanto tal. Por este motivo, Hegel llama al fundamento “mediación *real* de la esencia consigo”, i.e. *desde ahora se restituyen los derechos del estar en cuanto estar*, pero atravesado por la acción de la esencia, que primero estará implícita: allí se juega ahora la asunción de la finitud, y para nosotros, desde luego, la posibilidad de una última determinación conceptual del problema que nos ha ocupado.

## Recapitulación

Hemos abordado el concepto lógico de reflexión tal como es expuesto en la esfera de la Esencia. Ello nos ofreció la posibilidad de aproximarnos a las múltiples formas de mediación implicadas en la idea de una reflexión inmanente y absoluta, lo cual se expresó más radicalmente en el hecho de que a través de ella es posible pensar la forma de una mediación de la esencia en su ser otro. Por tanto, la aproximación al concepto de reflexión no sólo nos ha servido para comprender la concatenación sistemática que tiene lugar en el curso científico, sino también para comprender el desdoblamiento del concepto en una forma de reflexión enfrentada a un estar inmediato. Esto complementa y

---

<sup>850</sup> Vid. P. Rohs, *Form und Grund*, op. cit., p. 96ss.

profundiza lo expuesto en el capítulo anterior por cuanto el modo en que este desdoblamiento tiene lugar en la inmediatez de la experiencia corresponde al primado óntico de la apariencia frente a la reflexión.

Procedimos a través de los siguientes pasos:

1. En primer lugar nos adentramos en la estructura pura de la reflexión. Allí establecimos la conexión entre el concepto general de reflexión de la esencia y el de apariencia. Posteriormente nos adentramos en la así llamada “triple reflexión”, que es la forma pura de los procesos de inmediatez y mediación propios de la esencia. A propósito de la reflexión externa localizamos el momento en que la reflexión adopta la forma exterior del conocer finito, lo cual nos permitió comprender el modo en que podemos pensar la exterioridad del conocer a partir de formas inmanentes a la esencia (y a la ciencia), pese a que la contingencia fáctica del conocer es un aspecto inesencial en cuanto tal.
2. En segundo lugar, y dentro del mismo punto, avanzamos hacia las determinaciones de la reflexión (identidad, diferencia, diversidad y oposición) para centrarnos en la oposición entendida como forma de la duplicación entre la esencia y su estar enfrentado a su propia reflexión, pero puesta como finita.
3. En tercer lugar buscamos interpretar concretamente el problema del conocer finito a partir de la esencialidad de la oposición y su paso a la contradicción. Para ello procuramos establecer un paralelo entre el problema “epistémico” presente en la Doctrina de la Proposición Especulativa y la forma de la oposición una vez que ha devenido contradicción. Finalmente caracterizamos la disolución de la contradicción en el fundamento, el cual inaugura la posibilidad de una mediación *real* del a esencia, una restitución del ser *qua* tal en el seno de la esencia misma.

## Tránsito

Podemos apreciar que en los dos últimos capítulos hemos ido poniendo de relieve estructuras mediante las que es posible pensar operaciones fundamentales del problema revisado en las primeras dos Secciones. En el presente capítulo dimos un paso más en la determinación final de nuestro problema, pues, por un lado, ingresamos en la estructura de la reflexión, que permite explicar, entre otras cosas, cómo es que la esencia puede enajenar su propio hacer en la sustancia (deviniendo con ello finita), y al mismo tiempo asumir esa enajenación. Mientras que, por otro lado, hemos localizado

en las determinaciones de la reflexión la forma de la duplicación de la esencia, lo cual nos permite comprender en qué sentido el conocer finito contiene ya un hacer esencial, y también cómo es que puede liberarse de su apariencia para llegar a reconocerlo. Sin embargo, todavía no es posible incorporar este acto de mediación en un solo proceso que incorpore a totalidad de las determinaciones de la sustancia y además que produzca cierto giro en el nivel de consideración de la reflexión en su finitud. Sólo hemos llegado a enunciar la forma de la duplicación propia de la reflexión finita como un momento de la esencia misma.



## Capítulo 5. La lógica del fundamento como estructura esencial de la asunción de la reflexión finita

Hemos visto que el paso a la realidad (*Realität*) es posibilitado por la contradicción en la que ingresan las determinaciones puras de la reflexión, pues los extremos *imaginados* puestos por la reflexión pura de la esencia pierden su consistencia relativa, revelando su pertenencia-a y la necesidad-de su *fundamento*. Adicionalmente, esto indica que la reflexión pura y sus determinaciones son asumidas en el fundamento, razón por la que éste no es solamente una última determinación de reflexión, sino que además inicia una nueva dialéctica propia, caracterizada por Hegel como la *última* determinación de reflexión (WdL, GW 11: 291; trad. 496), consistente, precisamente, en la *asunción inmanente de cada determinación-negación*<sup>851</sup> de la esencia, en la completa *fundamentación especulativa* (i.e. *absolutamente reflexiva*) de la inmediatez de lo puesto.<sup>852</sup>

Ahora bien, la entrada en escena del fundamento conlleva para nosotros la posibilidad de pensar nuestro problema según su forma lógico-esencial más determinada, pues se reinicia el problema de la apariencia en conexión con la reflexión de la esencia, esta vez *en el interior de un proceso mediante el cual el fundamento revelará su carácter incondicionado*. Si en el segundo capítulo de esta última parte hemos localizado un punto en el que la exigencia de purificación del conocer es antepuesta al inicio lógico, como una suerte de compresión del esfuerzo sistemático que a través de los dos modelos de asunción del conocer Hegel buscó *introducir* a la filosofía especulativa. Si en el capítulo tercero la estructura apariencia-esencia nos ha informado de cómo el ser, lo óntico, nada es para la esencia, así como de la necesidad de un giro en el modo en que se aprecia la conexión entre aquél y ésta, giro que es posibilitado por la reducción de la apariencia y el reconocimiento de la esencia en el ser (de lo mediato en lo inmediato) o la interiorización del ser en la esencia. Si en el capítulo cuarto hemos llegado a caracterizar los actos reflexivos básicos involucrados en la enajenación de la esencia en su otro, así como en el carácter reflexivo de la asunción de dicha enajenación (pues la reflexión finita, que cae en la oposición, es la reflexión

---

<sup>851</sup> Vid. T. Okochi, *Ontologie und Reflexionsbestimmungen*, op. cit., p. 205.

<sup>852</sup> Al adjetivar la fundamentación hegeliana como *especulativa* buscamos diferenciarla de un modo derivado de fundamentación característico de la ciencias empíricas, las cuales se mantienen en un nivel *intelectivo* en su captación del principio de razón suficiente, llegando incluso a identificar la razón de algo con su causa (ya en Diff Hegel advierte que la comprensión de la explicación causal es una forma deficiente de dar razón). Respecto a la proposición del fundamento en Hegel, Duque sostiene lo siguiente: “[...] tal proposición no debe confundirse con el principio de causalidad, que no es sino la forma degradada —puesta en el tiempo: infinitamente, serialmente estirada— de la proposición del fundamento. Es decir, en nuestro texto: tal causalidad serial no es otra que la demostración habitual” (F. Duque, ‘Propuesta de lectura de La “Proposición Especulativa” de Hegel’, en *Hegel. La Especulación de la indigencia*, op. cit. p. 99.). De todas formas, la diferencia que hemos adelantado deberá ser desarrollada en el argumento mismo. Valga esta nota como una anticipación racionante.

absoluta, la identidad, de la esencia en la medida en que se pone en el estar como inmediata), y en general de toda determinación. Y si hemos procurado conectar estos conceptos con algunos puntos clave de nuestro problema. Ahora corresponde integrar estos aspectos en una estructura de mediación más profunda, en la que la asunción de la apariencia y de la finitud de la reflexión, entendida como la producción de un giro en el nivel de consideración de la relación entre el ser y la esencia (el estar y la reflexión), se incorpora en un proceso reflexivo global que permite la expansión de la esencia a través de la totalidad de la sustancia, y ello tal como es, por lo pronto, para la reflexión finita opuesta al contenido sustancial; y luego, para la esencia misma que lo asume en su propia forma inmanente de reflexión. Esta estructura de mediación, que según Longuenesse expone por primera vez en WdL la “productividad de la esencia”<sup>853</sup> se mostrará apta para dar cuenta final de la asunción de la reflexión finita en la ciencia, ya que es lógico-estructuralmente compatible con la transposición de la forma sustancial y representativa del contenido absoluto, en un sentido que deberemos especificar. Con este fin es que acudimos a la lógica del Fundamento.<sup>854</sup> Por tanto, en este último capítulo deberemos dar cuenta de cómo la compleja red de intermediación que se ha venido mostrando puede ser formulada en términos de un proceso mediante el que la esencia *qua* fundamento logra remontarse sobre su finitud, reconociendo su actividad en la totalidad del estar, entendido como la *condición de su existencia*.<sup>855</sup>

Desde nuestra perspectiva, lo anterior se explica fundamentalmente por dos motivos: en primer lugar, i) porque el fundamento inaugura la posibilidad de una *mediación real* de la esencia consigo misma; vale decir, de una negación de la esencia en sí misma como en su ser-otro: en el estar. En tal sentido, la apariencia en cuanto tal deberá parecer en y desde la esencia, y no venir meramente ofrecida o presupuesta por la dialéctica propia de la esfera del ser, y desde ahí se emprenderá su asunción. En segundo lugar, ii) porque con el fundamento se da una primera

---

<sup>853</sup> B. Longuenesse, *Hegel's critique of metaphysics*, op. cit., p. 85.

<sup>854</sup> Hasta donde sabemos, la literatura sobre la lógica del Fundamento no es abundante. Afortunadamente existe un comentario muy detallado (si bien marcado por un sesgo “aristotelizante”) de su contenido, llevado a cabo por P. Rohs, *Form und Grund*, op. cit. Además, hemos tenido en cuenta para la escritura de este capítulo T. Okochi, *Ontologie und Reflexionsbestimmungen*, pp. 205-222; F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit., pp. 650-658.

<sup>855</sup> Cabe advertir que en el capítulo dedicado al fundamento Hegel no menciona explícitamente el problema del conocer finito, salvo en una Observación muy significativa, como veremos. Con todo, ya han sido desplegados los medios para pensar nuestro problema desde aquí; incluso, como veremos, en una forma que es prácticamente idéntica a la forma de la conciencia enfrentada a sus “diversos” objetos. Sólo debemos tener en cuenta que esa suerte de escape hacia la reflexión finita (exterior) del conocer que quedó consignado a propósito de la reflexión externa y cuya suspensión es necesaria para pensar puramente los conceptos de la ciencia es algo que no puede ser tematizado dentro de la lógica del fundamento, al menos no *en cuanto tal*. Por tanto, debemos subrayar que la tematización de la estructura fundamental de nuestro problema se mantiene dentro del marco del pensar *lógico*, y debe presuponer la facticidad o historicidad del conocer finito como un acto más “originario” del espíritu (el don de la finitud, digamos) al que el pensar lógico sólo puede llegar *post festum*, conservando la posibilidad de referirse a él como una suerte de huella de un “pasado” más remoto en el que el espíritu se enajena esencialmente en su otro para emprender un largo camino de regreso.

intervención *expresa* de la esencia en la apariencia *que está-allí, puesta como real*. Esta primera forma de intervención de la esencia en el estar, denominada por Hegel como referencia del fundamento (*Grundbeziehung*), posibilitará, por una parte, que el desarrollo del fundamento consista en una *depuración de la apariencia* en la que él se pone y presupone, mientras que, por otro lado, permitirá que mediante este mismo desarrollo *el fundamento se medie consigo mismo, adquiriendo la riqueza del estar en su totalidad esencial*, vale decir, depurada del resto aparential en el que la esencia parece por lo pronto (acá situamos el giro en el nivel de consideración de la relación del ser con la esencia). Esta plenificación del fundamento especulativo, que la esencia no puede “conseguir” si no sale de sí misma y pierde su pureza, es precisamente aquello que —como vimos— ni la cópula de la proposición especulativa ni la mediación de la oposición pueden lograr, y gracias a ella la apariencia se revelará como *aparición (Erscheinung)*, i.e., como existencia (*Existenz*) de la esencia misma.

Arndt considera que el “tema especulativo” de la esfera de la esencia consiste en la “elevación del espíritu sobre el ser contingente del mundo”.<sup>856</sup> En este mismo sentido es que la dialéctica del fundamento puede pensarse como una purificación y una asunción de la apariencia en la que la esencia, por lo pronto, se deposita. Puede apreciarse ya el sentido general que esta dialéctica tiene con el problema de la asunción del conocer finito, pero lo que debemos hacer ahora es verificar esto con mayor detalle acudiendo al texto, pues se trata de una estructura compleja, que se da a partir de un reinicio en el devenir de la esencia, esta vez situada en el nivel de la realidad (*Realität*), vale decir: en conexión con lo óntico o el estar. Ahora bien, necesario es advertir ahora que el paralelo que hemos detectado entre la lógica del fundamento y el problema de la asunción del conocer se ajusta con mayor propiedad al segundo modelo de asunción que hemos intentado caracterizar. Desde nuestra perspectiva, esto obedece tanto al hecho de que el primer modelo exhibe una concepción aún en formación y por tanto menos desarrollada que el segundo, como al hecho de que el segundo se concentra en la apariencia tal como aparece en la figura del estar del conocer finito, lo cual, como veremos más detalladamente, exhibe un desdoblamiento de la esencialidad lógica que se ajusta con la categoría de *fundamento real*. Con todo, en términos generales la estructura que abordaremos a continuación nos informa de actos lógicos presentes en ambos modelos, lo cual procuraremos ofrecer como resultado de este capítulo y conclusión de la investigación.

Con este objetivo, avanzaremos a través de los siguientes pasos:

---

<sup>856</sup> A. Arndt, *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriff*, op. cit., p. 194.

1. En primer lugar, deberemos dar algunos pasos preliminares para llegar al punto que nos interesa desarrollar y en el que localizamos concretamente el paralelo que buscamos proponer. Con este objetivo abordaremos la conexión entre el fundamento y la determinación en sí de la esencia, así como su hacer en cuanto forma y la naturaleza de la referencia fundamental al contenido absoluto, entendido también en su carácter esencial. Finalmente distinguiremos el concepto no especulativo de fundamento con el que operan las ciencias empíricas o finitas, caracterizado por su carácter eminentemente formal que no logra asumir el momento de la reflexión externa.
2. En segundo lugar, tematizaremos el movimiento de consumación del fundamento real, entendido como un movimiento mediante el cual la esencia se purifica y a la vez interioriza y asume la plenitud del estar, reconociendo expresamente su presencia en él, en la determinación. Este movimiento es, por lo pronto, algo situado en el nivel de la inmediatez del estar, de modo que el fundamento aún no se revela y el ente parece ser algo exterior: algo dado y carente de razón, mera apariencia.
3. Finalmente, abordaremos el doble sentido de la referencia del fundamento al estar mediante el que él se plenifica, entendido como su condición. Será la dialéctica de fundamento y la condición aquello que, para nosotros, dará cuenta definitiva del acto de asunción de la reflexión finita por cuanto muestra i) cómo el fundamento está condicionado por su paso al estar y la finitud en la que él mismo parece enajenado, mientras que ii) cómo el estar y la finitud sólo encuentran su fundamento y su consistencia en la esencia que los asume al plenificarse, tras haber comprendido la totalidad de sus condiciones o haber reflexionado en el estar mismo. Con ello podremos ofrecer como resultado el concepto de *aparición* entendido como el *pensamiento lógico del reconocimiento expreso de la esencia (y la ciencia) en su otro (en el tiempo y la historia), como asunción de la reflexión finita*.

## 1. Fundamento y determinación

Al disolverse, las determinaciones de la reflexión ingresan en su propio fundamento.<sup>857</sup> Con esto ellas son asumidas en una nueva determinación de reflexión que “no es, más bien, sino la determinación de ser la determinación asumida” (WdL, GW 11: 291; trad. 496). En principio, esto implica que el fundamento corresponde a la disolución de toda determinación, de todo aquello que

---

<sup>857</sup> Vid. F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit., p. 651.

parece subsistir, siendo en tal sentido negatividad esencial. Mas el fundamento *asume* la determinación de la esencia, no es simplemente una supresión de todo lo determinado. Es en virtud de esta asunción que el fundamento (*Grund*) también *da razón* (*Grund*) de aquello que hunde en su profundidad, de modo que su entrada en escena nos indica que “no hay que considerar lo ente como algo que es, como inmediato, sino como puesto; no hay que quedarse estancado en el estar inmediato o en la determinación en general, sino que hay que retornar desde ello a su fundamento, dentro de cuya reflexión está como asumido, y en su ser en y para sí” (WdL, GW 11: 293; trad. 498).

Pero, ¿cómo conjugar la acción "destructiva" del fundamento con el hecho de que da razón de la determinación y, hasta cierto punto, la asume y conserva en sí? Una clave para iluminar este interrogante consiste en subrayar la *mediación real* que acontece a partir del fundamento, el giro que introduce su emergencia. En tal respecto, Hegel sostiene lo siguiente:

“En la medida en que se ha avanzado hasta el fundamento a partir de la determinación, vista como lo primero, inmediato (por la naturaleza de la propia determinación, que va de por sí al fondo), es entonces el fundamento, por lo pronto, un algo determinado por aquello primero. Sólo que este determinar es, por una parte, en cuanto asumir del determinar, solamente la identidad restablecida, purificada o revelada de la esencia, que es en sí la determinación de reflexión; por otra parte, este movimiento negador, al ser un acto de determinar, es entonces el acto de poner aquella determinidad de reflexión que aparecía como inmediata, pero que no es sino puesta por la reflexión del fundamento, excluyente de sí misma, y que, con ello, está puesta como algo solamente puesto o asumido” (WdL, GW 11: 291-2; trad. 497).

En el pasaje podemos apreciar muy bien el cambio de dirección que toma la esfera de la esencia con la emergencia del fundamento; si se quiere, se trata de un giro del primado del ser en conexión con la esencia al primado de la esencia en conexión con el ser. Pues si el parecer puro de la esencia es, más bien, la determinación, el ser, tal como es inmediatamente, es precisamente esa inmediatez la que se hunde con el fundamento. Desde esta perspectiva, el fundamento exhibe un poder disolvente: la naturaleza inmediata de la determinación en cuanto parecer de la esencia consiste solamente en “irse al fondo”, y tal “irse al fondo” es el hacer del fundamento. Con esto, el fundamento parece depender de algo previo, algo no puesto por él, a lo que vendría a disolver. Pero Hegel inmediatamente advierte que en el nivel de la Esencia en el que emerge el fundamento ya se encuentran las condiciones para que sea la propia esencia aquello que ponga y asuma *realmente* (i.e. en lo negativo o el ser-otro de la esencia misma) esa inmediatez que ella misma disuelve (su hacer es *determinante*). Desde nuestra perspectiva, aquí radica al menos parte del vínculo entre el fundamento y el principio de razón suficiente puesto que sólo porque el fundamento (se) pone en lo

otro es que puede dar razón de él; ahí radica la conexión esencial entre la determinación y el fundamento que la explica. Ahora, eso otro en lo que se pone el fundamento, la determinación, precisamente porque tiene fundamento ya no será más un mero “sustrato imaginado”, sino que es la *mediación real de la esencia*, tiene la subsistencia y la consistencia del ente en cuanto tal. De este modo, lo propio del fundamento consiste, en términos generales: por una parte, en ponerse en la determinación y otorgarle cierta subsistencia relativa, (por eso la apariencia es allí real y la reflexión del fundamento es excluyente de sí), pero por otra parte, el fundamento disuelve esa subsistencia de la determinación, refiriéndola a sí mismo, con lo cual restablece su identidad en el ser otro. Quizás lo más propio del enfoque hegeliano consista no sólo en diferenciar ambos momentos como si fueran dos actos del fundamento, sino en subrayar que es un mismo acto el que ejecuta ambas operaciones; de manera que lo que pone es lo que disuelve, lo que da subsistencia es lo que la quita, lo que da razón es lo que asume: “La esencia, en cuanto que se determina a sí como fundamento, proviene sólo de sí. Como fundamento, pues, ella se pone como esencia, y su determinar consiste en el hecho de ponerse como esencia [i.e. como negación de toda determinación, S.M.]. Este poner es la reflexión de la esencia que se asume a sí misma en su determinar; según aquel lado, es acto de poner; según éste, el acto de poner la esencia [i.e. su referencia a sí en lo otro, en lo inmediato, S.M.]; por consiguiente, ambas cosas en un sólo acto” (WdL, GW 11: 292; trad. 497). Desde aquí podemos sostener que la esencia determina asumiendo toda determinación, de modo que la subsistencia de la determinación es, vista desde el nivel de la esencia, la negatividad de la esencia misma, su referencia a sí.

Ahora bien, Hegel tematiza bajo el título de “fundamento absoluto” los modos en que la esencia —en cuanto ponerse a sí en lo otro— se autodetermina en el nivel del fundamento. Esto da lugar a cierta proyección de una suerte de “espacio absoluto” en el que la reflexión del fundamento acontece (lo que preparará el *desarrollo del fundamento real*, como veremos), primero como *forma de la esencia*, luego como *forma de la materia* y finalmente como *forma del contenido*. Un punto clave a considerar preliminarmente es que la esencia no es algo que simplemente tiene forma, sino que, en cuanto fundamento, es el hacer de la forma misma, el con-formar de la materia; la cual, a su vez, no es simplemente un mero sustrato exterior a la forma sino que es un momento de la forma misma, su determinación específica. El basamento (*Grundlage*) de esta conexión entre forma y materia no será sino el contenido absoluto, la identidad esencial que asume su diferenciación y exterioridad contingente. A su vez, tal contenido o basamento, en cuanto fundamento, es la referencia misma de ambos entendida como referencia del fundamento, un ponerse de éste en la identidad esencial de forma y materia, que se distingue de la diversidad de ambas, donde el contenido es sólo



indeterminación. Naturalmente, deberemos abordar con mayor detención estos complicados pasos. Aunque en términos concretos ya podemos conectar esta operación general con pasos anteriores de nuestro problema del siguiente modo: si anteriormente hemos señalado que la esencialidad espiritual es el contenido absoluto de la esencia, la mediación en la inmediatez, y la forma o reflexión inmanente a la sustancia *qua* sujeto, entonces ahora estamos asistiendo al modo específico en que se exponen lógicamente los modos de esta *autodeterminación esencial*<sup>858</sup>, lo que sentará en WdL la base para el desarrollo del concepto, que en tanto universal se pone en lo particular. A su vez, el hecho de que la esencialidad espiritual venga a aparecer expresamente sólo una vez asumida la reflexión finita indica, de modo inverso, que el acto de determinación inmanente que la lógica expone es también el basamento de aquello que la conciencia y la reflexión finita en general ejecutan en el ámbito reducido de su finitud y subjetividad, donde en rigor aún no puede hablarse de contenido absoluto, o éste es sólo una identidad indeterminada, porque la identidad esencial entre forma y materia aún no se ha dado como referencia del fundamento en el contenido mismo (es precisamente esto lo que sucede a espaldas de la conciencia), como reflexión en sí de la esencia.

Atendamos ahora a la articulación general del argumento hegeliano.

### 1.1. Fundamento y lo fundado

En cuanto fundamento, la esencia se autodetermina, en el sentido específico de que, como mediación real de sí misma en su otro, se pone en el ser y asume esta posición, ya que lo puesto “presupone esencialmente un fundamento” (WdL, GW 11: 294; trad. 499). Dado que el fundamento es lo que pone lo puesto, mientras que lo puesto sólo alcanza consistencia real si presupone el poner de aquél, “lo inmediato es más bien lo puesto, y el fundamento lo no puesto” (WdL, GW 11: 294; trad. 500). Esto configura el primer modo en que acontece la autodeterminación de la esencia, que Hegel caracteriza como una referencia del fundamento a lo fundado:

“La determinidad de la esencia como fundamento deviene, con esto, doble: la determinidad del fundamento y de lo fundamentado. Es, primero, la esencia como fundamento, determinada a ser esencia en cuanto no ser puesto, frente al puesto. En segundo lugar, es lo fundamentado, lo inmediato que, empero, no es en y para sí: el ser puesto como ser puesto. [...] En cuanto unidad de esta determinada identidad [del fundamento] y de la identidad negativa [lo fundamentado], ella es esencia en general, diferente de su mediación” (WdL, GW 11: 194; trad. 500).

---

<sup>858</sup> Si bien aún se echa en falta un *proceso*, todavía es demasiado estático, por eso es sólo *basamento*.

Antes que nada debemos notar que la identidad puesta, que es lo negativo de la esencia en tanto su ser-otro, precisamente porque tiene consistencia y es real, es una identidad ella misma positiva, de manera que es igualdad consigo misma y *contiene reflexión en sí*. Pero precisamente porque esta positividad es lo negativo de la esencia en cuanto fundamento, es algo puesto por la esencia, es un momento de su reflexión. Hegel ha llegado a un concepto de reflexión que se constituye como “la unidad de la reflexión pura y de la determinante” (WdL, GW 11: 295; trad. 500)<sup>859</sup>: como reflexión pura, lo puesto o fundado es inmediatamente asumido por el fundamento, mientras que como reflexión determinante, lo puesto tiene consistencia y reflexiona en sí como lo positivo, siendo igualdad consigo mismo. Esta unidad de la identidad inmediata de la esencia (su asumir el ser otro) y de su diferencia en el ser real es denominada por Hegel como “esencia en general”, mientras que su diferencia, i.e. el que lo determinado sea la esencia en tanto basamento pero además tenga realidad en sí mismo (el que lo puesto o fundamentado consista en algo), es denominado por Hegel como “mediación del fundamento”. En este mismo sentido, el suabo sostiene que la esencia puede considerarse como un sustrato que contiene una forma, determinada de múltiples modos. Sin embargo, no debemos caer en el malentendido de pensar este sustrato como algo óntico, el texto insiste (enfaticando que esto produce una dificultad para exponer la esencia) en que el sustrato, la esencia en general o como immediatez, sólo es sustrato porque es su mediación, vale decir, la reflexión que pone la determinación de la forma. De modo que *no se trata de que sea el sustrato el que reflexiona sino que el sustrato es la reflexión en cuanto es immediatez*.

Desde lo anterior puede afirmarse que lo fundado sólo tiene consistencia porque es fundado, vale decir, porque algo otro lo pone y lo lleva al fondo: da cuenta de la necesidad de su hundimiento, de su límite (porque A es A no es B). Mas ese otro que fundamenta (lo otro de eso otro que es lo fundado) es la esencia misma, que sólo se diferencia de la forma porque es su basamento, el cual *puede parecer de muchas formas*, pero no porque no sea (o no esté en) la forma, ya que *de alguna forma la esencia tiene que parecer*. Esta “absoluta referencia recíproca” entre forma y esencia indica que la reflexión de la esencia es basamento (immediatez) si se la considera como la unidad de su diferencia, mientras que es ella misma forma (mediación) si es que se atiende a su mediación en sí, al hecho de que se pone de una forma y da cuenta de la forma en que se pone y de por qué no se pone

---

<sup>859</sup> Desde nuestra perspectiva, reflexión pura indica aquí reflexión ponente y presuponente, de manera que el fundamento se pone en la determinación que contiene en sí misma subsistencia, siendo entonces presupuesta de manera determinante, y sólo por ello es *real* y puede entrar en conexión especulativa con otra forma “inmediata” del contenido, como veremos luego.

de otra forma.<sup>860</sup> Por este motivo, “no puede pues preguntarse cómo venga a añadirse la forma a la esencia, pues aquélla es solamente el parecer de ésta dentro de sí misma, la reflexión propia ínsita en ella” (WdL, GW 11: 296; trad. 502). En este mismo sentido, podríamos decir que la forma en tanto reflexión de la esencia es el término medio entre la determinación específica (el parecer de un modo y no de otro de la esencia) y la esencia como sustrato.

Situados en este punto, podemos introducir el paso que viene, a saber, la distinción del fundamento como forma y materia: una vez que la forma se ha mostrado como la reflexión de la esencia en sí, de manera que constituye por sí misma un hacer o una referencia del fundamento, la relación de fundamento y fundado ha sido asumida, pues lo fundado es lo mismo que el fundamento, se ha reconocido o explicitado su vínculo esencial. Entre otras cosas, esto implica que la diferencia entre forma y esencia es solamente un momento de la reflexión externa, el cual, si bien necesario, no es absoluto. Pues si la esencia es lo mismo que la forma, la forma es diferenciar esencial, que más bien pone la diferencia entre ella misma y la esencia. En cierto modo, se ha invertido la manera de examinar la misma operación: primero la esencia (identidad inmediata en el ser otro) se diferenciaba de la forma determinada, pues la fundaba; ahora es la “referencia formal” (la mediación) la que se diferencia de la esencia. Si antes era el fundamento aquello que ponía lo fundado, pareciendo así de una forma, ahora es la forma determinante (WdL, GW 11: 297; trad. 503) aquello que presupone su identidad, vale decir, la unidad inmediata de la esencia. Pero entonces la esencia no es simplemente esencia, sino que se ha determinado a sí como *materia* que viene a ser fundada esencialmente por la forma.

## 1.2. Forma y Materia

La reflexión del fundamento es *forma determinante*; ella no se diferencia de la esencia sino en la medida en que subsiste el momento de la reflexión externa. Al reconocerse la unidad de forma y esencia emerge una nueva determinación del fundamento, que inicia esta vez desde la forma a la esencia, la cual es presupuesta como materia<sup>861</sup>: “la esencia viene a ser materia al determinarse su reflexión a comportarse-y-relacionarse [*verhält sich*] con ella, con la esencia, como con lo indeterminado carente de forma. La materia es, por tanto, la identidad simple carente de diferencia, esto es la esencia con la determinación de ser lo otro de la forma” (WdL, GW 11: 297; trad. 503).

---

<sup>860</sup> Este punto es profundamente explorado por Rohs en su comentario, vid. *Form und Grund*, op. cit. pp. 101-105; 136ss.

<sup>861</sup> Al respecto, Rohs, *ibíd.*, pp. 157ss.; T. Okochi, *Ontologie und Reflexionsbestimmungen*, op. cit., pp. 217-220; F. Duque, *La era de la crítica*, p. 654..

Como mencionamos, el movimiento reflexivo es el inverso del que va de la esencia a la forma; sin embargo ahora es más concreto, pues contiene el desarrollo anterior en la medida en que ha sido engendrado por él. Ahora es la forma la que se determina como “identidad carente de forma” (WdL, GW 11: 297; trad. 503) —i.e. de diferencia— ya que presupone un sustrato al que modifica con su actividad. De este modo, por un lado se encuentra la consistencia carente de actividad, mientras que por el otro se encuentra la modificación de lo que consiste.

Ahora bien, esto expone una suerte de “germen” lógico de lo que posteriormente, en la aparición, será la “cosa en sí”. En tal sentido, Hegel comprende la materia como una abstracción de la forma: “si se abstrae de todas las determinaciones, de toda la forma de algo, lo que queda es la materia indeterminada” (WdL, GW 11: 297; trad. 503). A partir de esta insuficiencia de la materia ya podemos detectar el sentido general del desarrollo de materia y forma: se trata de reconocer la referencia recíproca entre materia y forma como el acto mismo de determinación fundamental: “como la forma misma es la identidad absoluta consigo, contiene dentro de sí, por tanto, a la materia; así, justamente como la materia, dentro de su pura abstracción o negatividad absoluta, tiene dentro de ella la forma, así la actividad de la forma a la materia y el que ésta venga a ser determinada por aquélla es solamente, más bien, la asunción de la apariencia de su indiferencia y diferencialidad” (WdL, GW 11: 505; trad. 298). Tal asunción es posible ya que la esencia sólo es materia porque es la abstracción de la forma, abstracción que, empero, no debe (Hegel habla expresamente de “deber ser” de la materia) encontrarse enfrentada a la forma ni exterior ni contingentemente; pues “ni la materia ni la forma son por sí mismas; o, dicho de otro lenguaje, no son eternas” (WdL, GW 11: 297; trad. 503). Así, la identidad de la materia en tanto presuposición de la forma es en un principio lo indiferente frente a ella; mientras que el desarrollo de la forma consiste precisamente en que esa indiferencia sea asumida, vale decir, que forma y materia no se diferencien como lo activo y lo pasivo: dado que el hacer de fundamento se encuentra ahora del lado de la forma, la esencia en tanto materia es un mero consistir carente de fundamento o razón, algo meramente contingente que puede ser cualquier cosa. Sólo puede haber necesidad en la materia si su unidad con la forma es expresamente puesta, vale decir, si la materia presupuesta es puesta en con-formidad con el fundamento, mientras que el fundamento se reconoce y afirma en la materia tal como está conformada: “la materia [...] tiene que venir formada, y la forma tiene que materializarse, tiene que darse en la materia la identidad consigo, o sea darse consistencia” (WdL, GW 11: 298; trad. 504).

No es difícil ver que esto presenta condiciones necesarias para todo acto de determinación conceptual, tal como los que apreciamos, p. ej., a propósito de la dialéctica de la conciencia, o del hacer espiritual de la vida que se pone en configuraciones. En lo relativo a la dialéctica de la

conciencia podemos mencionar más concretamente tanto la referencia de la conciencia *qua* forma a lo en sí, como la transmisión de la ciencia a su “afuera” en tanto reconocimiento y recuerdo del concepto en el estar inmediato del espíritu o conciencia. Cabe conectar ambos casos con el siguiente pasaje del apartado que estudiamos ahora: “Esta referencia del determinar es, así, la mediación de cada uno de ellos [de los extremos de la forma y la materia o del fundamento y lo referido por él] consigo mediante su propio no ser: pero estas dos mediaciones son un solo movimiento y el restablecimiento de su identidad originaria: la interiorización de su exteriorización” (WdL, GW 11: 298; trad. 505). Pese a que aún no podemos abordar expresamente el modo concreto en que esta referencia se ejecuta, el pasaje pone de relieve dos cuestiones sumamente importantes, a saber, el que la referencia recíproca de los extremos sea un solo movimiento, y que este movimiento consista precisamente en una interiorización de cierta exteriorización “previa”, digamos, para nosotros, en el orden del tiempo (la presuposición de lo otro, que es precisamente el *factum* para el conocer finito). En nuestro caso, la reunión de ambos extremos que tiene lugar en la referencia fundamental, no es sino el movimiento por medio del cual el “afuera” se transpone en cierta interioridad, movimiento que va siendo ejecutado cada vez por la configuración de la conciencia en formación. El exterior sólo es exterior en tanto va interiorizándose, mienta, por tanto, un cruce entre la inmanencia lógica y la contingencia radical del tiempo histórico, que aparece por lo pronto en el modo sustancial de lo en sí.

Mayores detalles sobre la ejecución de este movimiento en la lógica sólo podrán localizarse luego. Ahora es más importante atender los momentos de la dialéctica de forma y materia luego de la formulación de su sentido general.

En primer lugar, i) la presuposición de la materia por parte de la forma acontece como indiferencia recíproca entre ella y la materia, de modo que, la identidad esencial de ésta es indiferente a la forma, la cual, a su vez, se presenta como una diferencia o negatividad determinante que es indiferente a la materia. En este sentido, podríamos decir que se restablece —en un nivel real— la diversidad entre las determinaciones de reflexión. Esto implica, sin embargo, que aún no se da abiertamente una conexión necesaria entre la materia y la forma, i.e. que la presuposición no ha sido puesta por el fundamento. Por este motivo aún no se da razón de por qué la materia es de tal forma y no de otra, ni de por qué la forma aparece materializada de un modo y no de otro, p.ej.<sup>862</sup>

En segundo lugar, ii) se reconoce el carácter contradictorio de la forma: ella está en sí misma y en lo otro; se pone en la materia, asumiendo así su diversidad. Con esto, la forma se da consistencia

---

<sup>862</sup> En el nivel fenomenológico esto equivale a decir que la conciencia opina sobre lo que a ella le parece, pero lo que a ella le parece no es parte de la cosa misma.

en la materia, y la materia se conforma de un modo determinado, específico.<sup>863</sup> En tal sentido, Hegel sostiene que la “actividad de la forma es también precisamente en el mismo sentido el movimiento propio de la materia misma” (WdL, GW 11: 299; trad. 506), motivo por el que cabe considerar ahora que la contradicción de la forma es la contradicción de la materia misma, su transformación inmanente. Visto desde el lado de la forma, se trata de un hacer determinante, pero visto desde el lado de la materia, la actividad es más bien receptividad: de la determinación de algo que es en sí, de algo puesto por la forma: “la materia está como tal determinada [...] y la forma es sencillamente forma material, consistente” (WdL, GW 11: 300; trad. 506).

Ahora bien, desde lo anterior podemos afirmar que, en su carácter presuponente e indiferente, las determinaciones de la forma y la materia son finitas, ya que se fijan abstractamente frente a un otro que les es esencial. De modo que no podemos hablar allí con propiedad de una actividad fundamental, sino que la forma es algo abstracto y la materia es un sustrato o bien contingente, o bien indeterminado. Sólo en su unidad ambas determinaciones son fundamento. Mas esta unidad fundamental *debe contener en sí, asumido, ese momento de la separación y abstracción entre forma y materia* pues, según vimos, Hegel reconoció ya en el Prólogo a Phä, *que lo que se mueve es lo que se separa de sí mismo*: sólo separándose de sí mismo —vale decir incorporando el momento de la apariencia de separación— el fundamento puede “ejecutar” el acto de determinación de la materia; en caso contrario, la determinación sería algo estático, fijado en un solo parecer inmediato. Este punto es importante, ya que el filósofo comienza a incorporar en el argumento las condiciones teóricas para pensar la plenificación del fundamento, vale decir, la incorporación en la esencia de la totalidad de la esfera óntica, de la totalidad de las determinaciones de la sustancia. Esto en el siguiente sentido: *la separación de forma y materia debe estar incorporada como un momento de su unidad fundamental ya que es lo que permite que el acto de determinación no sea algo estático que permanece fijado en una sola determinación, pero al mismo tiempo está separación entre forma y materia impone un resto aparential por reducir* (algo siempre queda fuera, y sólo por eso hay determinación) *que se da en el acto mismo de determinación*. Como se aprecia, nos encontramos con los dos niveles que se dan en la asunción del conocer finito, aunque esta vez en un nivel lógico (vale decir: en el pensamiento puro) que hace abstracción del modo concreto de la figura y de la opinión

---

<sup>863</sup> En nivel fenomenológico podríamos decir que no hay una Cosa (*Sache*) fuera de su parecer en la conciencia, la ilusión de ésta consiste en creer que, o bien su actividad no contiene esencialidad alguna ya que se resiste a intervenir la objetividad, o bien que solamente *su* parecer contiene esencialidad, mientras que el parecer del otro no. El punto es que cada opinión contiene cierta actividad esencial, pero de un modo limitado, y por eso siempre subsiste la apariencia de estar frente a un otro subyacente.



de la reflexión exterior: nos encontramos con el momento de la reducción de la finitud y el momento de la determinación conceptual.

### 1.3. El contenido absoluto y la forma

El último momento del “fundamento absoluto” se encuentra dedicado a la referencia fundamental entre la forma y el contenido (*Inhalt*).<sup>864</sup> En esta referencia se sienta la base de lo que será el desarrollo del fundamento determinado, motivo por el que se tematiza aquello que hemos señalado al final del punto anterior, a saber, la necesidad de que la forma se separe de la materia y, al mismo tiempo, de que esta separación sea asumida como un momento aparential. Veamos en qué sentido.

El momento de la exterioridad de la forma y la materia es entendido por Hegel como un hacer de la forma misma. Con ello podemos entender por qué —ya desde Kant (vid. p.ej. KrV §§24,25n)— la forma es reconocida como espontaneidad<sup>865</sup> frente a lo determinable, de manera que aquella cuenta no tan sólo con la posibilidad de ser en su otro, sino también con la de reflexionar en sí en él. Esto mismo apareció ante nosotros anteriormente cuando señalamos la libertad que el conocer finito tiene de abstraerse de su posicionamiento intencional para “regresar” a su ser para sí con vistas a un acto ulterior de posicionamiento o determinación. La diferencia es que ahora se prescinde del concepto de “conciencia” por cuanto se piensa la forma como esencia, la cual es expuesta como reflexión inmanente a la ciencia misma, como pensamiento.

Ahora bien, decimos que la forma *cuenta con la posibilidad* de abstraerse de la materia para subrayar el siguiente matiz: en un primer momento la forma se encuentra materializada y sólo en este basamento —o sea a partir de esta unidad— es que sucede el acto de abstracción de la forma, el cual, por este motivo, sólo tiene consistencia en su conexión con la unidad de la forma y la materia, i.e. se encuentra esencialmente referido a ella. Es una idea compleja que debemos seguir matizando; para ello es pertinente incorporar la terminología que Hegel emplea en este nivel. El filósofo nombra esta unidad de forma y materia como *contenido* (*Inhalt*). Podemos entender su sentido desde el concepto de “contenido absoluto” que ya hemos señalado anteriormente: *el contenido es la unidad de lo inmediato y su mediación inmanente*, acá señalados como materia y forma. Si el contenido mienta la unidad de materia y forma, entonces la libertad ínsita sucede *a partir* del contenido determinado de un modo, i.e. el contenido parece de una forma, y la forma se abstrae de ese parecer. Así, de la forma

---

<sup>864</sup> Vid. Okochi, *Ontologie und Reflexionsbestimmungen*, op. cit., pp. 220-222; Rohs, *Form und Grund*, 181ss.

<sup>865</sup> Rohs insiste en este aspecto de la forma, *ibíd.*, pp. 11-36.

*puede* resultar una oposición entre forma y contenido que exhibe algo análogo a lo que fue visto a propósito de la Doctrina de la Proposición Especulativa: la forma puede parecer en un momento exterior al contenido, reflexionando en su ser para sí. Sin embargo, porque hemos reconocido ya la unidad de materia y forma, este momento de abstracción de la forma está *referido al contenido* (proviene de él) de modo tal que, como veremos, su significado profundo es más bien esto: con la libertad de la forma se trata en última instancia de la libertad del contenido mismo, pues la abstracción de la reflexión es —más allá de lo que parece— forma inmanente a éste. Pero no demos aún ese paso, y mantengámonos en el momento aparental de la separación de la forma de la unidad de ella misma y la materia, vale decir, de la abstracción de la forma del contenido. Desde cierto respecto, este momento indicaría un momento de indiferencia entre forma y contenido, ya que ella puede ser de otro modo y no sólo de uno (i.e. de aquél en que es una con la materia). Sin embargo, al mismo la abstracción de la forma no exhibe sino la *inesencialidad de la forma misma*, ya que ésta, fuera del contenido, carece de unidad y subsistencia, es la negatividad pura de una reflexión abstracta, que puede, de un modo igualmente contingente, formar un sinnúmero de representaciones.

Por las razones expuestas, la forma sólo puede tener consistencia porque se encuentra referida al contenido. Hegel comprende la abstracción de la forma de un modo tal que ella misma al separarse es un regreso reflexivo al contenido, regreso que es mediado por el carácter determinante y fundamental de la forma misma, de modo que el regreso al contenido es una re-configuración de éste. Por esto es que dijimos que la libertad de la forma lo era también del contenido: el que la forma se independice del contenido es un momento necesario para la autodeterminación del fundamento, pero sólo es esencial en su regreso a la unidad del contenido, donde se muestra nuevamente como forma inmanente. En este sentido es que puede afirmarse que esta necesidad se encuentra en el interior del contenido mismo, y no es sino la referencia de la forma a la materia que se da en él. Lo que queremos enfatizar con esto es que *no se trata de dos cosas*, como podría *parecer*, sino que la referencia de la forma al contenido, que supone un momento de independencia de aquella con respecto a éste, se da como referencia-del-fundamento de la forma a la materia en el interior de la unidad del contenido mismo (la forma se “da” y ejecuta una modificación del contenido al modo de la referencia fundamental de la forma a la materia). Por este motivo, se trata de un cambio inmanente al contenido mismo: la forma se “sale” de su estar-determinado y regresa (i.e. asume la apariencia de separación) a él en tanto referencia del fundamento. Entonces, el *contenido parece determinado de otra forma*, i.e. se produce una transformación en él que *obedece a una razón*, pues proviene

directamente de su estar-determinado anterior y ambos se encuentran enlazados por el hacer esencial propio del fundamento<sup>866</sup>.

Con esto, el fundamento absoluto expone los momentos de la autodeterminación de la esencia. Se trata de un complejo movimiento de mediación inmanente que, sin embargo, no nos informa todavía suficientemente de cómo él se expande a la *totalidad del estar*, abarcando con ello la totalidad de la sustancia con su reflexión, y elevándose sobre ella en su hacer libre. Hegel se dirige a la tematización de este proceso en la división siguiente (B. El fundamento determinado), que a su vez se subdivide en Fundamento Formal, Real y Completo. Es aquí donde localizaremos la forma más determinada en que se expone el pensamiento de lo que ha sido nuestro problema, pues se pone en marcha la mediación recíproca de forma y contenido, entendida como un hacer del fundamento que se va plenificando, por un lado, y refiriéndose retrospectivamente a sí mismo en tanto ser-otro, por el otro.

#### 1.4. El fundamento formal como procedimiento habitual de las ciencias

Señalamos ya que con la referencia de la forma al contenido el fundamento absoluto encuentra la posibilidad no tan sólo de determinarse, sino también de *determinarse de múltiples formas*. Esto es así, como se vio, porque el contenido expresa la unidad entre él y la forma, mientras que se reconoce, además de esta unidad, el momento en que la forma puede abstraerse del contenido para volver a éste modificando su configuración específica. Con la emergencia de esta posibilidad se inicia el fundamento *determinado*, donde —tal como lo indica el nombre— el fundamento debe dar cuenta de su determinación múltiple, para lo cual se distinguirán nuevamente las operaciones que hemos visto, pero en un proceso complejo. Tal como puede desprenderse de la revisión que hemos hecho del concepto de negación determinada, la determinación *total* del fundamento sólo puede darse a través de un proceso negativo; no se trata de una determinación aislada sino de un desarrollo que alcanza la totalidad. Precisamente este proceso, que incorpora la actividad de la forma como un hacer

---

<sup>866</sup> WdL, GW 11: 302; trad. 509: “El contenido es, por una parte, la identidad esencial del fundamento consigo dentro de su ser puesto; por otra, la identidad puesta, frente a la referencia-del-fundamento; este ser puesto, que, como determinación formal, está en esta identidad, está enfrentado al libre ser puesto, es decir, a la forma como entera respectividad de fundamento y lo fundamentado; esta forma es el ser puesto total que retorna a sí, aquella, por consiguiente, sólo el ser puesto como inmediato, la *determinidad* en cuanto tal”. Lo que no se explica en este paso es el parecer-determinado-de-otra-forma del contenido, y es ahí donde Hegel introduce el momento irreductible de la finitud. Para esto debemos esperar al *fundamento real*. Sólo cabe adelantar que la forma sólo puede reconocerse como *determinante* una vez que *su propia acción ha parecido como externa y dada en la realidad*, vale decir, su hacer parece presupuesto y sólo a partir de esa presuposición es que se revela como determinante y fundamental. Puede apreciarse ya que esto es precisamente lo que muestra más concretamente la dialéctica de la conciencia en Phä.

inmanente del contenido absoluto (i.e. la actividad de la reflexión esencial), es aquello que deberemos llegar a establecer como la estructura lógica más adecuada para pensar lo que ha sido nuestro problema, pues el tipo de mediación presente en el fundamento determinado (principalmente en el real y el completo) logra referir la forma a la *totalidad* del contenido en un proceso de asunción en el que las configuraciones parciales no quedan aisladas, lo que, desde nuestra perspectiva, no era posible ni con la estructura de asunción esencia-apariencia, ni con la reflexión pura, ni con la oposición asumida en la contradicción.<sup>867</sup> Deberemos pues ver en qué sentido esto se conecta con el problema del conocer finito, hasta el punto que Duque ha sostenido que “el fundamento es la totalidad de la reflexión sobre los momentos del conocer mismo, entendidos racionalmente ahora como su contenido. Pero esa totalidad es un camino (*Weg*), algo en devenir: la realización del fundamento”<sup>868</sup>.

Pues bien, el primer momento del fundamento determinado es el fundamento *formal*<sup>869</sup>, que retoma en un nuevo contexto el momento de la abstracción del contenido y corresponde al procedimiento habitual de las ciencias<sup>870</sup>; o más en general, a la manera intelectual de *explicar*<sup>871</sup> algo. Veremos en seguida que Hegel desliza una acida crítica a este proceder, pero primero debemos explicar qué representa dentro de la determinación del fundamento y cuáles son las limitaciones que el filósofo detecta en él.

Como decíamos, el fundamento formal se conecta directamente con el resultado de la relación forma-contenido. En este punto Hegel llama *basamento* (*Grundlage*) a lo “*inmediato* simple, frente a la *mediación* de la forma” (WdL, GW 11: 302; trad. 509); esto quiere decir que el basamento de la forma es la determinidad *simple* en la que forma y contenido se encuentran *aunados* e incluso *ensimismados*, de manera que los momentos diferenciados (la forma y el contenido) se transforman en una identidad indiferenciada: el basamento es la esencia determinada por su forma, pero el acto de la determinación (vale decir, el propio hacer de la forma) se oculta en virtud de la inmediatez de su parecer. Ahora bien, la primera forma en que el fundamento “sale” de su basamento y se determina más allá de su ser inmediato constituye el fundamento formal, y es precisamente aquello que indica la abstracción de la forma respecto al contenido, ahora comprendido como basamento. Ya habíamos

---

<sup>867</sup> Subrayamos que esto es así no porque tales estructuras no contengan en sí tal posibilidad, sino porque el fundamento expone un grado más desarrollado de la dialéctica de la esencia. Los estadios precedentes dieron cuenta de la posibilidad del poner y asumir de la determinación o de lo negativo de la esencia, pero se mantenían en el límite de un solo ser-determinado, por decirlo de algún modo. El fundamento en cambio, como veremos, abre este acto a la totalidad del contenido o la sustancia, y por este motivo es que se ajusta más propiamente a nuestro problema.

<sup>868</sup> F. Duque, ‘Propuesta de lectura de la “Proposición Especulativa” de Hegel’, en *Hegel. La Especulación de La Indigencia*, op. cit., p. 100.

<sup>869</sup> Vid. F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit., pp. 655ss; P. Rohs, *Form und Grund*, op. cit., pp. 195ss.

<sup>870</sup> Vid. F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit., p. 653 n1558.

<sup>871</sup> Al respecto puede acudir también al concepto de explicación (*Erklärung*) desarrollado en Phä dentro del capítulo Fuerza y Entendimiento (GW 9: 95; trad. 227 )

reconocido cierta libertad de la forma en lo que respecta a la datitud específica del contenido, pero ahora esta misma libertad se comprende como un paso ulterior en la determinación del fundamento y por tanto *da cuenta del basamento mismo*: la forma se “sale” del basamento para explicar lo que es su determinación; con esto, *se da un paso más en la determinación del fundamento*, pero es un paso *externo*.

Desde nuestra perspectiva, esta externalidad debe comprenderse tanto en un sentido positivo como negativo. En su sentido negativo, el fundamento formal constituye la mera abstracción del contenido, transforma la actividad de la forma (la referencia fundamental del fundamento a lo fundado en el contenido) en algo separado, limitándose a *repetir* lo que el contenido ya expone en sí mismo, si bien de modo inmediato. Por este motivo, Hegel considera que esta clase de fundamentación consiste en dar una *explicación tautológica*, y por ende vacía, de lo que se manifiesta; explicación que además tiene el inconveniente de oponerse a la simplicidad del contenido que busca explicar, sin agregar nada nuevo (afirma una necesidad superflua), de modo que éste “pierde” su condición de forma inmanente, al menos en apariencia. Entonces, lo que viene a fundamentar no viene a agregar algo a lo fundamentado, no da cuenta de nada (sólo le da la figura del ser-puesto) ya que no expone ninguna diversidad perteneciente al contenido mismo, nada *real*, es sólo su abstracción o la mera duplicación del contenido en él mismo y su forma<sup>872</sup>:

Buena cuenta de la limitación de este proceder da la crítica de Hegel a la forma de explicación de la física newtoniana, donde, por lo demás, no deja de subrayar el absurdo que representaría desprovista de un lenguaje técnico. Reproducimos el pasaje *in extenso*:

“Cuando la reflexión sobre razones [*Grund*] determinadas se limita a esa forma del fundamento que ha resultado aquí, dar una razón sigue siendo un mero formalismo y una vacía tautología, por expresar en forma de reflexión dentro de sí, o sea de esencialidad, el mismo contenido ya presente en forma del estar inmediato, en cuanto puesto. [...] Las ciencias, principalmente las físicas, están llenas de tautologías de esta especie, que constituyen de algún modo una prerrogativa de la ciencia.— Por ejemplo, como razón de que los planetas se muevan en torno al sol se indica *la fuerza atractiva* de la tierra y el sol entre sí. Atendiendo al contenido, no se ha formulado con esto otra cosa que lo que el fenómeno contiene, a saber la referencia entre estos cuerpos dentro de su movimiento [...] En la vida ordinaria valen estas etiologías —prerrogativa de las ciencias— por lo que son, por una charla tautológica, vacía. Si a la pregunta de por qué viaja tal hombre a la ciudad se indica como

---

<sup>872</sup> WdL, GW 11: 304; trad. 511: “En la medida en que dentro del fundamento determinado son ambos, fundamento y fundamentado, la forma entera y en que, aun determinado, su contenido es uno y el mismo, no está entonces todavía realmente determinado el fundamento en sus dos lados, éstos no tienen ningún contenido diverso; la determinidad es, primero, simple; aún no es determinidad pasada a los lados; lo primero presente es el fundamento determinado en su forma pura: el *fundamento formal*. —y como el contenido es solamente esta determinidad simple que no tiene en ella misma la forma de la referencia-del-fundamento, entonces e sella el contenido idéntico consigo, frente a la forma, y ésta le es exterior; él es un otro que ella”.

razón de ello que en la ciudad se encuentra una fuerza atractiva que \ lo impulsa hacia allí, tal modo de contestar se tendría por insulso, mientras que en las ciencias viene sancionado como válido. — *Leibniz* reprochaba a la fuerza atractiva *newtoniana* el ser una de esas cualidades ocultas que los escolásticos usaban en sus explicaciones. Más bien habría que hacerle el reproche contrario, a saber que se trata de una cualidad *demasiado notoria*, pues no tienen ningún otro contenido que el dado en el fenómeno mismo” (WdL, GW 11: 304-305; trad. 511-512)

Ahora bien, pese a lo anterior el fundamento formal es, en su sentido positivo, parte del devenir conceptual: obedece al impulso del concepto por liberarse de toda finitud. Es este segundo sentido el que quisiéramos subrayar antes de iniciar el último tramo de esta investigación.

Para avanzar hacia allá ingresaremos directamente en el planteamiento del apartado sobre el fundamento real.

## 2. El fundamento real o la expansión del contenido

Decíamos que la abstracción de la forma comporta un aspecto positivo que es esencial para el curso del concepto. Además, sostuvimos previamente que el desarrollo del fundamento, a diferencia de la reflexión pura, consiste en su expansión *qua* esencia a la totalidad del estar, de modo que la realidad pueda ser reconocida en su identidad con la esencia (como un hacer de su reflexión); con esto la esencia puede *aparecer* en el estar. El punto ahora es ver cómo desde el fundamento formal se pasa el *contenido* sin que por ello la forma pierda su carácter esencial, el de ser una referencia fundamental. Desde nuestra perspectiva, lo que Hegel realiza en el apartado correspondiente al fundamento *real*<sup>873</sup>, es compatibilizar ambas exigencias al *incorporar la irreductibilidad de la finitud en la expansión de la esencia a la totalidad del contenido absoluto*. Como debemos ver, esto se ajusta muy precisamente a lo que ha sido nuestro problema, ya que el contenido sólo aparece inmediatamente al conocer como si se tratara de algo exterior, y tal aparecer da lugar —o mejor: tiempo— al desarrollo de las categorías en el estar bajo el primado de lo óntico. Deberemos llegar a ver en qué sentido afirmamos esto.

Pues bien, el contenido ha resultado ser, para el fundamento formal, basamento (*Grund-lage*) que se distingue de la forma en tanto que ella es referencia fundamental (*Grund-beziehung*). Pese a que hemos reconocido el carácter abstracto de la forma, el propio hecho de que ella sea *fundamental* nos debería advertir que “ellos no son exteriores el uno al otro” (WdL, GW 11: 307; trad. 515), sino

---

<sup>873</sup> Vid. Rohs, *Form und Grund*, op. cit., pp. 205ss.



que forma y contenido se refieren uno al otro como identidad del “fundamento dentro de lo fundamentado y de lo fundamentado dentro del fundamento” (loc. cit.). Si observamos, la relación interna del contenido (fundamento-fundamentado) —la cual quedó asumida y exteriorizada cuando el contenido devino determinación simple frente a la forma— se traslada ahora a la relación entre el contenido y la forma, lo que nos indica una expansión del fundamento mismo que se *inicia* con la abstracción de la forma. Así, lo que se muestra en la tautología de la explicación formal es que “el lado del fundamento [el contenido] se ha mostrado como siendo él mismo algo puesto [por la forma que da cuenta tautológicamente de él], y el lado de lo fundamentado [la forma proveniente del contenido] como siendo él mismo fundamento [pues explica aquello de lo cual es una abstracción]” (WdL, GW 11: 307; trad. 516).

A simple vista, con esta expansión de la interioridad hemos vuelto a la unidad simple (el contenido en tanto basamento) de la determinación que parecíamos haber dejado atrás, pero si esto fuera así, entonces no podríamos explicar o fundamentar el *factum* de esa determinación primera de la que iniciamos, pues recaeríamos en una simplicidad en sí cuya razón no ha sido dada, expuesta. Hegel advierte inmediatamente que, debido a que la *forma* es lo que se ha independizado *abstrayéndose del contenido*, y que sólo por eso ella y el contenido se relacionan como fundamento y fundamentado, ambos momentos “pertenecen a la forma y constituyen su diferencia determinada”, de modo que cada uno (contenido y forma) es “*dentro de su determinidad* propia la identidad del todo consigo” (loc. cit.), vale decir, el contenido tiene forma y la forma tiene contenido. Sin embargo, en este nuevo nivel el movimiento de la forma está dando cuenta de *una diferencia* y lo difícil es comprender cómo ésta ingresa. Pues, por un parte, la forma reflexiona y se pone en un contenido idéntico al basamento; digamos: la abstracción formal resulta ser *real*, de manera que parte del “nuevo” contenido se corresponde con la forma del “primero”; es una diferencia que no es tal, una “tautología” del contenido. Pero al mismo tiempo esto implica que, en el fundamento real, la forma además tiene *un contenido diverso* al basamento desde el cual proviene y es esa diferencia aquello que anunciaba la abstracción de la forma, pues se ha negado-determinado la primera forma del contenido y ahora es algo diverso puesto por lo primero, que a su vez debería estar referido fundamentalmente a ello.<sup>874</sup> De igual modo esto implica, inversamente, que el hacer de la forma no era sino una transformación del contenido mismo, de manera que él “tiene esencialmente esta diferencia formal en él mismo y, como fundamento, es distinto a como fundamentado” (loc. cit.),

---

<sup>874</sup> A esto nos referíamos anteriormente cuando subrayamos el carácter determinante de la esencia *qua* fundamento. La esencia se pone en el estar de modo tal que éste queda presupuesto como algo que contiene *reflexión en sí*, por tanto, algo a lo que le “sucede” el hecho de la diferenciación: que se pone y contrapone. Debemos explorar el sentido de este “suceder”.

vale decir, se diferencia de la segunda forma en que él, en tanto contenido, es-ahí. Pero la segunda forma, ya que es una transformación del *contenido*, tiene que estar-ahí también, y de un modo diferente a la primera forma y el primer contenido. Y la pregunta es cómo esto sucede, pues la idea de que el contenido fundamentado sea idéntico y a la vez distinto a su fundamento o basamento no es, en modo alguno, una idea fácil, partiendo por el hecho de que implica una distinción de planos operando simultáneamente.

## 2.1. La *diversidad* del contenido

Al menos desde cierta perspectiva, puede considerarse que Hegel busca un modo de explicación distinto al de las ciencias porque quiere que el contenido dé cuenta inmanente de su transformación, de su configuración o, lo que acá es lo mismo: de su diferenciación. Especialmente relevante para este fin es la estructura lógica que permite el *ingreso del contenido en su conexión con el fundamento*, punto en el que nosotros localizamos la posibilidad de expansión de éste a la totalidad del estar por cuanto revela que la abstracción de la forma no era, en su *verdad*, sino la transformación del contenido mismo. Sin embargo, pensar la transformación del contenido como una hacer inmanente de la forma y además en su conexión con el fundamento requiere, como dijimos, *reconocer expresamente cierta posición irreductible de la finitud*, vale decir, *que el contenido sólo puede expandirse si, en un principio, parece no corresponder a la forma que, abstrayéndose de su simplicidad inmediata o basamento, anuncia su propia transformación*. Pues —como hemos señalado ya— esa forma proviene de una configuración específica del contenido, con lo cual *no puede explicar, en su mera abstracción, una nueva configuración de éste, sino sólo “propagar” su identidad de un modo formal*.<sup>875</sup> Es precisamente *esa diferencia* aquello que torna *real* al fundamento, pero el precio a pagar es que la nueva configuración del contenido deba *parecer* como *dada a su reflexión* (a su referencia-del-fundamento). Atendamos el siguiente pasaje:

“Ahora bien, como fundamento y fundamentado tienen *diverso contenido* [agr. cur. S.M.], la referencia-del-fundamento ha dejado de ser una referencia formal; el regreso al fundamento y el proceder de él hacia lo puesto no es ya la tautología; el *fundamento* está realizado. Por consiguiente, cuando se pregunta por un fundamento, se pide propiamente que el fundamento sea otra

---

<sup>875</sup> Atendamos el hecho que Hegel reconoce la libertad de la forma. Pero la forma aislada no puede *producir* inmediatamente un nuevo contenido, sino que ha de *presuponerlo*. Esta presuposición de la forma es el *contenido*: lo dado como exterior que ha de ser reconocido como su hacer.

determinación de contenido que aquélla por cuyo fundamento se pregunta” (WdL, GW 11: 307; trad. 516).

El pasaje es clave por varios motivos, el primero de los cuales consiste en lo siguiente: lo que explica el contenido de algo sólo puede ser el contenido mismo, pero no en el sentido de una mera repetición vacía como lo fue el fundamento formal, sino sólo porque el contenido niega y determina su configuración específica y con ello ex-pone el propio devenir que da cuenta de aquello que se quiere conocer. Dar cuenta del contenido consiste entonces en ampliar su extensión o, de otra forma, el sujeto de la proposición especulativa sólo puede conocerse en sus predicados ya que ellos dan cuenta de lo que éste es al exponer su actividad. Esto nos lleva directamente al segundo de los motivos: con el concepto de “fundamento realizado”, Hegel refuerza lo que adelantamos más arriba: la referencia del fundamento a lo fundado (que primero estaba en la unidad simple del contenido, para desdoblarse luego en un contenido y una forma abstracta que da cuenta tautológicamente de él) se ha transformado en *una conexión entre dos determinaciones del contenido*. Dicha *reflexión* se constituye ahora como una referencia-del-fundamento *real*. Por este motivo, “dar razón” de algo exige ahora *establecer* la conexión entre esas dos determinaciones del contenido, y ello precisamente en tanto actividad de la forma. Pero, ¿cómo es que la *diversidad* del contenido puede *conectarse* si la forma, la referencia del fundamento, sólo se pone como identidad?, ¿cómo podemos hablar de un *mismo* contenido que se autodiferencia según su movimiento necesario, según su *propia forma inmanente* o *reflexión allí donde la forma queda fuera de la diferencia del contenido mismo*?

Al dilucidar cómo es que el contenido puede realizarse y reconocer su diversidad como un hacer fundamental de la forma podremos reconocer nítidamente la estructura de nuestro problema, pues Hegel introduce la *finitud* de la reflexión en el interior de un proceso de realización del fundamento, lo que equivale a decir: en un proceso mediante el cual la reflexión del fundamento se libera de su apariencia de enfrentarse a un algo dado, y al mismo tiempo el fundamento se plenifica hasta alcanzar la totalidad de las determinaciones del contenido, reconociendo su hacer en ellas.

Para ingresar en esta operación, lo primero a subrayar es que cuando el contenido “entra” en la forma *abstracta* del fundamento, dando paso con esto a una *nueva determinación*, Hegel introduce la esencialidad de la *diversidad* para caracterizar la conexión entre el contenido de ambas determinaciones. Si recordamos que la “diversidad” corresponde al segundo momento de la diferencia, marcado precisamente por la indiferencia y la exterioridad de los extremos de la reflexión, entonces salta a la vista que la introducción de un nuevo contenido (o de una nueva con-formación de éste) exige necesariamente —a diferencia de la tautología formal— cierto *extrañamiento* entre el

fundamento y lo fundado que se da en el plano de lo fundado: el fundamento *presupone un nuevo contenido, no se sabe inmediatamente como lo ponente en él*. O de otra forma: *porque la forma se abstrae “por lo pronto”, la introducción del nuevo contenido se da de un modo desligado, por lo que no parece que el nuevo contenido tenga un fundamento, sino que hace su entrada sin razón alguna*, tal como le pasa a la conciencia cuando un nuevo objeto parece ante ella. Hegel habla de una *indiferencia*, pero ya no en el sentido de la explicación tautológica (que da lo mismo que se dé o no, pues nada aporta a lo que ya es dado, que es de suyo) sino que más bien se trata de que “cada uno es una determinación inmediata idéntica consigo” (WdL, GW 11: 308; trad. 516), vale decir, que el nuevo contenido ingresa de un modo exterior al anterior, precisamente porque la forma se abstraigo en el fundamento formal y sólo es capaz de enlazar lo idéntico al basamento. Por este motivo, la referencia del fundamento real, en vez de poner la unidad de las dos determinaciones del contenido, se duplica en dos unidades simples inmediatas, de las cuales sólo sabemos que *deben ser* parte de lo mismo, pero no tenemos *razón* de ello. La forma no puede reconocerse en la nueva de terminación del contenido, pues le es en un principio ajena.

Es sintomático que esto dé paso a una serie de conceptos propios de la lógica del ser, casi como indicando cierta necesidad de restablecer dentro del fundamento el modo de ser de lo óntico y el extrañamiento de la reflexión (digamos, la receptividad como extrañamiento de la forma). Sin embargo, este restablecimiento de lo óntico opera aquí precisamente como la *materia* que permite el avance y la expansión del fundamento, vale decir, la inmediatez que debe ser mediada. Se trata entonces de una suerte de resistencia ínsita al movimiento de asunción fundamental y ello dará la ocasión de diferenciar dos planos coextensivos: por un lado, se encuentra la entrada en escena del contenido *según el primado de lo sustancial*; por otro lado, se encuentra el *reconocimiento de que en el contenido operaba ya el fundamento*. Daremos cuenta de este movimiento de asunción en seguida, pero antes quisiéramos introducir el sentido general que el argumento desarrollado por Hegel tiene para nuestro asunto.

## **2.2. Irreductibilidad de la finitud**

Como dijimos, con la emergencia de la diversidad del contenido se constata también cierta *irreductibilidad de la finitud para el ejercicio de fundamentación especulativa*, al menos en su pensamiento lógico, que es de lo que ahora nos ocupamos. La finitud es irreductible precisamente porque es aquello que marca la posición a reducir que está presente en todo lo determinado, la forma por sí misma no tendría ninguna diferencia *inmediata*, pues ella consiste en la mediación de la

inmediatez, y sólo a través de la mediación es que puede reconocer su poder determinante. El primer paso para reconocer este poder es, pues, que la nueva determinación del contenido le sea dada como inmediata, y ella parezca finita (e.d. que el contenido sea *un algo que le parezca*). En este contexto, el contenido diverso es simplemente *dado* ya que aparece inmediatamente desconectado tanto de la forma como de la determinación del contenido de la que ella proviene, de modo que el enlace del fundamento en lo fundamentado parece alcanzar tan sólo el segmento de lo fundamentado que era idéntico al basamento que lo funda; y el resto carece por lo pronto de fundamento. Desde la perspectiva que hemos venido ensayando, esto permite recorrer explícitamente dos rasgos básicos de la *reflexión finita* (la exterioridad de la reflexión y el hecho de que el contenido tenga que serle *dado* a la manera de algo en sí) en un contexto de avance del fundamento cuyo sentido —como ha sido señalado— consiste en una expansión de éste (i.e. de la esencia) a la totalidad del ente. Lo que no debemos perder de vista es que la forma de mediación característica del fundamento permitirá pensar tanto esta datitud del contenido como la “exterioridad” de la reflexión y *su asunción* dentro de *un solo proceso* (digamos, la exterioridad se da dentro de un plano de inmanencia fundamental), lo que en las formas lógicas que hemos revisado antes no era posible.

Puede adivinarse ya que intentaremos pensar desde aquí el problema, al menos en términos estructurales. Para localizar la estructura pura de los modelos de asunción que hemos explorado en las primeras dos Secciones tuvimos que esperar hasta este punto de la Lógica de la Esencia porque necesitábamos una estructura integrativa capaz de admitir un proceso de mediación desdoblado (i.e. compatible con la oposición de la conciencia) y extensivo (i.e. compatible con el devenir figurativo o categorial). Esto sólo es posible una vez que ha emergido el concepto de *mediación real* con que se inaugura el Fundamento, y acabamos ya de localizar la instancia en que, dentro del fundamento, se restituyen ciertos rasgos propios de la lógica del ser, para ser integrados un movimiento de paulatina aparición de la esencia, o de realización del fundamento. Desde aquí debemos averiguar cómo es que el contenido *múltiple* es integrado y mediatizado por la acción de la forma, que para nosotros no fue sino la acción del conocer. Esto requiere dar cuenta de cómo el argumento hegeliano posibilita i) la datitud del contenido y ii) la reflexión finita que emerge desde él y lo interioriza hasta reconocerlo como un hacer del fundamento, penetrando así la corteza aparential de su presuposición.

### **2.2.1. La datitud del contenido**

Hemos reconocido que la abstracción de la forma, entendida como una referencia-del-fundamento, anuncia que proviene una nueva determinación del contenido, ya que toda forma lo es de un

contenido y todo contenido lo es de alguna forma. Pero también reconocimos que ese contenido no ingresa como algo puesto por la forma —ella no tiene *aún* el *poder conceptual* de engendrar su diferencia— y por este motivo la esencia todavía no *aparece*. Como forma, ella sólo pone en lo fundamentado algo idéntico al contenido del que se abstrae, de manera que en lo fundamentado se da ahora un *desdoblamiento del contenido*: por un lado tenemos al contenido que forma una unidad con el fundamento, y es esto *lo esencial*, mientras que, por el otro, tenemos al contenido que accede y es diverso a lo esencial, vale decir, es *inesencial*:

“Desde ahora, empero, lo fundamentado [i.e. lo referido por la referencia-del-fundamento] tiene también, a parte de este contenido del fundamento, uno suyo peculiar, siendo con esto, la *unidad* de un contenido *doble*. Ésta es ahora, como unidad de diferentes, en verdad la unidad negativa de ellos; pero como se trata de determinaciones de contenido indiferentes, una frente a la otra, esa unidad es sólo la vacía respectividad de ambos, carente en ella de contenido, y no su mediación; un *uno*, o *algo*, como nexo exterior de ambos” (WdL, GW 11: 308; trad. 516).

El desdoblamiento del contenido nos plantea un problema importante, a partir del cual podremos reconocer estructuras de nuestro problema, pero sobre todo los medios que Hegel pone en juego para su asunción. En el fundamento real la forma repite *en parte* la misma determinación del contenido, de manera que lo fundamentado es *en parte* idéntico con el fundamento, con lo cual éste ha *expandido* su interioridad y se ha puesto como *lo esencial* en lo fundamentado ( $A=A$ ). Sin embargo, la *realidad* del fundamento consiste, precisamente, en que éste adquiera una negación en lo fundamentado, y sólo así es que se determina. Por tanto, en lo fundamentado ingresa algo diferente al fundamento ( $-A$ ): la diferencia *se da* en el contenido fundamentado, pero como algo *que por lo pronto no es puesto por la referencia del fundamento*, vale decir, *por la forma*. Importante es notar que, al menos desde cierta perspectiva, Hegel está buscando un modo de conectar *necesariamente* las determinaciones del contenido, y ello sería asegurado por *la forma*. Cosa que no sucede, como veremos. El hecho de que Hegel un poco más abajo caracterice el nuevo contenido como *inesencial* frente a lo esencial que es puesto por el fundamento en lo fundamentado nos indica, nuevamente, la restitución del nivel óntico *dentro* del movimiento del fundamento mismo. La segunda parte del pasaje seleccionado establece claramente que el contenido diverso que accede no se encuentra *realmente fundamentado*, precisamente porque *no se ha puesto su conexión con el contenido esencial*, éste no es reconocido como un hacer del fundamento mismo pues “se trata de dos determinaciones del contenido indiferentes”.



Por los motivos expuestos, *la conexión* entre las determinaciones del contenido mencionadas exhibe cierta insuficiencia. Y para nombrarla el filósofo acude —otra vez— a conceptos propios de la lógica del ser: la *conexión* entre la determinación de contenido esencial (i.e. aquella puesta por la referencia-del-fundamento) y la inesencial (i.e. aquella que es *dada*) es un *algo* y *uno*, i.e. la unidad de las determinaciones en tanto “vacía respectividad de ambos carente ella misma de contenido”, “no su mediación”, vale decir, no la conexión necesaria entre una y otra, sino cierta referencialidad que es un ser para sí aislado, el cual tiene como algo otro a lo que viene a referir. Este giro es clave para nosotros.

Al caracterizar la referencia de las determinaciones del contenido como un “algo” y un “uno”, el filósofo pone en juego tres elementos: en primer lugar el contenido esencial que ha sido puesto por la referencia del fundamento, le cual es idéntico al fundamento y por eso es que se adjetiva como esencial; en segundo lugar, se encuentra la variedad multiforme del contenido, que es inesencial debido a que es diversa al segmento del contenido fundamentado que es idéntico con la referencia del fundamento; en tercer lugar, se encuentra la referencia de ambos en el contenido, que correspondería al medio entre lo esencial y lo inesencial: la respectividad vacía que opera como sustrato para las dos determinaciones de contenido indiferentes. A partir de estos tres elementos podemos dar cuenta de la situación que se inaugura, la cual es vinculada por Hegel con una suerte de “ontificación” del contenido y, con ello, del fundamento. Ello en el siguiente sentido: lo idéntico al fundamento deviene en el contenido algo *carente de reflexión*, por esto es que lo esencial presenta una doble naturaleza: en su conexión con el fundamento es un ser-puesto por su referencia, vale decir, es conformado por su acción; pero en el contenido mismo no logra fundamentar la nueva determinación del contenido que accede, pues no contiene forma en sí mismo. El lugar de la conexión entre ambas determinaciones del contenido ha sido ocupado por una referencia vacía, cuya naturaleza deberemos desentrañar luego. Por este motivo es que Hegel llama a la determinación del contenido idéntica con el fundamento un *basamento positivo indiferente* (la simple identidad de  $A=A$ ) al resto de las determinaciones del contenido:

“Hay un término positivamente idéntico [al fundamento] ínsito a lo fundamentado, pero que no se pone allí en ninguna diferencia formal sino que, como contenido que se refiere a sí mismo, es *basamento* indiferente positivo [indiferente a la diferencia del contenido]” (WdL, GW 11: 308; 516-517).

Desde nuestra perspectiva, al pasar al contenido (i.e. al determinarse el fundamento como *real*), la determinación idéntica al fundamento deviene basamento<sup>876</sup> porque todavía no puede asumir el carácter fijo de la identidad formal. Se transforma, por tanto, en algo a lo que *accede exteriormente* la nueva determinación del contenido<sup>877</sup>, la cual le es indiferente ya que el basamento sólo tiene reflexión (y es formal) como referencia del fundamento, pero esto ha quedado “atrás” al pasar al contenido fundamentado. Por esto es que el lugar de la referencia entre las determinaciones del contenido puede ser ocupado por cualquiera de ellas; la conexión que se afirma como un “algo” es contingente.

Podemos apreciar que lo que Hegel está caracterizando en este punto coincide notablemente con parte de lo señalado en la Doctrina de la Proposición Especulativa. Como hemos señalado ya, el sujeto del raciocinio (i.e. el conocer *finito*) se representa a modo de *subjectum* (la esencia en un sentido tradicional, sustancia) un sujeto formal (lo que ahora entendemos como basamento positivo indiferente) en el que proyecta su propia condición formal o vacía ( $A=A$ ). Se trata de un sujeto idéntico a sí al que la diversidad del contenido real accede a modo de accidente y cuyo principio de organización (la conexión de los predicados) recae en el sujeto que conoce y que proyecta su identidad en el sujeto formal. Respecto a este última idea (a saber: que sea el sujeto que conoce el enlace exterior de las determinaciones del contenido) hemos de decir lo siguiente: de manera notable, Hegel relaciona en el apartado sobre el Fundamento real el carácter óntico de la referencia entre el contenido esencial y el inesencial tanto con la *exteriorización de la referencia del fundamento*, como con la *emergencia de una nueva forma de basamento*, que quedaría enfrentada a la determinación del contenido idéntica al fundamento:

“El fundamento, según se determina como real, se disgrega con esto, en virtud de la diversidad de contenido que constituye su realidad, en determinaciones exteriores. Las dos respectividades, el *contenido esencial* como *simple identidad inmediata* del fundamento y de lo fundamentado, y luego *el algo* como referencia del contenido diferente, son *dos basamentos diversos*; la forma idéntica consigo del fundamento, o sea que lo mismo sea una vez como esencial y la otra como puesto, ha desaparecido; la referencia-del-fundamento se ha hecho así *exterior* a sí misma” (WdL, GW 11: 308; trad. 517).

---

<sup>876</sup> Por lo tanto, no hay tres elementos yuxtapuestos, sino que los tres elementos distinguidos se organizan así: de un lado está el basamento positivo indiferente idéntico (la inmediatez) al fundamento, mientras que del otro está algo (la mediación) en el que acceden las determinaciones diversas indiferentes.

<sup>877</sup> Esto es precisamente lo contrario a la esencia, pues la determinación del contenido se fija como un sustrato que entra en conexión con otras determinaciones. Mientras que la esencia consiste precisamente en que la reflexión es lo que pone las identidades relativas.

Debido a que el contenido expone determinaciones del contenido que el fundamento sólo contiene parcialmente, éste ya no es idéntico a lo fundamentado, deviene exterior.<sup>878</sup> Respecto al contenido, se trata de algo que *primero hace su entrada y luego* se pone en referencia contingente con el primer basamento. Pero Hegel da un paso más: debido a que el contenido esencial (lo que fue fundamentado) es también una unidad inmediata (la unidad simple del fundamento y lo fundamentado,  $A=A$ ) que sólo se relaciona exteriormente con su diversidad ( $-A$ ), ella misma deviene un basamento indiferente en lo fundamentado (vale decir en el contenido). Con ello, se ha perdido justamente lo que se pensaba haber ganado en un principio, a saber, la expansión de la interioridad del fundamento: la *referencia-del-fundamento* que se suponía como enlace necesario, inmanente, entre fundamento y lo fundamentado “se ha hecho así *exterior* a sí misma” ya que las determinaciones del contenido han devenido dos basamentos indiferentes (lo esencial y la conexión de lo esencial con lo inesencial). Por tanto, lo que en un principio era un “algo” que aglutinaba lo esencial y lo inesencial se ha revelado como puesto por un *fundamento exterior*, vale decir, se ha mostrado como una reflexión finita que pone desde fuera *tanto* lo que es esencial (lo puesto en el contenido como idéntico al fundamento) *como* lo que es inesencial (lo que es referido).

El camino que hemos dado es el inverso al que se señala en la Doctrina de la Proposición Especulativa: allí se partía del conocer que proyectaba su identidad formal en el objeto que quería conocer, en el sujeto de la proposición, y luego opinaba sobre los predicados. Acá hemos partido de la unidad del “algo” como vínculo entre la identidad puesta (el fundamento idéntico a lo fundamentado) y el contenido diverso para descubrir que, en realidad, ese vínculo era una forma exterior de reflexión que decidía tanto lo que era esencial (se ponía ella misma como fundamento en lo fundamentado) como lo que era inesencial (le agregaba el contenido diverso que le *parecía* como algo *dado*). El carácter óntico del algo, o del enlace entre las determinaciones del contenido, era en realidad cierta exterioridad de la reflexión respecto del contenido mismo, vale decir, *la exterioridad de la esencia con respecto al ser en el que ella se pone fundamentalmente, su mediación real*.<sup>879</sup>

---

<sup>878</sup> Atendamos al hecho que Hegel está incluyendo en el interior del fundamento (y por tanto engendrada por la esencia) la operación que fue tematizada anteriormente como proveniente del ser: la distinción exterior entre lo esencial y lo inesencial.

<sup>879</sup> Cabe señalar que este momento, que parece implicar cierta desconexión entre ser y esencia (y en el que el ser queda fuera del fundamento tal como la naturaleza es impotente frente al concepto), expone justamente la dimensión aparential del ser en la esencia. Por eso la tarea es asumir esta apariencia hasta hacer visible la coextensividad y la compenetración mutua de ambos niveles.

### 2.2.2. La reflexión finita como enlace exterior del contenido real

Con lo anterior comienza a explicitarse la forma lógica esencial de lo que ha sido el objeto de nuestro problema a lo largo de la investigación, vale decir, la reflexión finita y su asunción. Al respecto, conviene detenerse en el siguiente pasaje:

“Es sólo un fundamento exterior el que conecta contenido diverso y determina cuál sea el fundamento, y cuál lo puesto por él; esta determinación no se halla en el contenido bilateral mismo. El fundamento es por consiguiente *referencia a otro*; de un lado, del contenido a otro contenido; del otro lado, de la misma referencia-del-fundamento (o sea de la forma) a otra cosa, a saber, a una cosa *inmediata*, no puesta por ella” (WdL, GW 11: 308-309; trad. 517).

El pasaje es claro en establecer que el fundamento ha devenido exterior, y que por tanto la conexión del contenido (lo que se pone como esencial y fundante y lo que se pone como inesencial o accidental) recae fuera del contenido mismo. Lo importante ahora es que a esta idea se añade algo: el fundamento es referencia a otro en *dos sentidos*: por una parte i) las determinaciones del contenido son exteriores entre sí; mientras que por la otra ii) el fundamento en tanto forma es exterior a la cosa a la que se refiere fundamentalmente. O de otro modo: porque el fundamento recae fuera de la cosa a la que se refiere, las determinaciones del contenido (lo esencial y los que le accede) son exteriores entre sí. Se trata de lo mismo: visto desde el lado del contenido o visto desde el lado de la forma. Se aprecia ya que el problema que se plantea es que la forma debe estar en el contenido mismo, debe ser aquello que pone desde sí la conexión de las determinaciones, y esto es que precisamente lo que ha dejado de suceder con la irrupción de un nuevo contenido. Antes de retomar el argumento del texto establezcamos brevemente cómo es que este problema se conecta con el nuestro.

Pues bien, tanto en el primer modelo de asunción del conocer finito como en el segundo modelo se dio concretamente la situación que acabamos de describir en términos puramente lógicos: en el primero, la exterioridad de los conceptos del entendimiento radicaba en la posición exterior del mismo; mientras que en el segundo —de modo más explícito— era la exterioridad de la conciencia opinante aquello que disolvía la solidez del contenido único en una diversidad de figuras aseverando cada una para sí lo que es el contenido. A nuestro entender, no debe interpretarse esta formulación del mismo asunto en un sentido reductivo, vale decir, Hegel no está negando cada determinación afirmada como esencial o inesencial, tal como lo hizo en el escepticismo propedéutico. Lo que el filósofo hace ahora es mostrar que *esta estructura es esencial para que la esencia gane realidad*, que es la forma en que el fundamento se realiza: *el contenido tiene que ser dado de modo diverso, y el*

*hacer de la forma se vuelve un hacer exterior que conecta el contenido según determinaciones aparentes*, lo que en términos cognitivos no es sino: opiniones. No podemos ahorrarnos este paso, pues es la forma de la mediación real (el contenido debe, en un principio, parecer desconectado), sin la que la esencia no puede darse estar: ella se pone como opuesta a su determinación presupuesta. Pero al mismo tiempo, para acreditar(se en) ese estar, i.e. dar razón de él, la esencia debe asumir esa manera inmediata en que ella se presupone como otro: debe pues reconocerse como forma inmanente. En términos estructurales, esto implica para nuestro problema que *la reflexión inmanente opera en la finita, sólo que esta aparente oposición y exterioridad es asumida por el fundamento al realizarse*. Hemos encontrado una clave lógica para pensar los dos niveles correlativos en los que nuestro problema se ha desarrollado. Debemos ver luego cómo es que esta asunción puede ser pensada desde el fundamento.

Ahora bien, la corroboración de lo que estamos afirmando viene dada por el propio texto, por esto es necesario retomar el argumento.

Inmediatamente después de expresar la idea que señalamos más arriba, Hegel comienza una Observación titulada “Modo de explicación formal a partir de un fundamento diverso de lo fundamentado”. Aquí ya no se trata del formalismo que no avanza hacia un nuevo contenido, sino de un formalismo que opera en el fundamento real *como enlace entre las diversas determinaciones del contenido*. Esto recuerda claramente al “sujeto que conoce” de la Doctrina de la Proposición Especulativa, el cual operaba como enlace exterior de las determinaciones del contenido al proyectar como *subjectum* el sustrato al que accedían las determinaciones del contenido inesenciales. Pues bien, si el fundamento formal era necesario porque no expresaba sino un solo contenido (su necesidad era la necesidad vacua de una tautología), la aparición de un contenido diverso supone una pérdida de aquella necesidad: “El fundamento real contiene un contenido diverso, pero con ello hace su entrada la contingencia y exterioridad de la referencia-del-fundamento” (WdL, GW 11: 309; trad. 518). El enlace entre las determinaciones del contenido ha devenido exterior al contenido mismo, de manera que no depende de su movimiento inmanente. No es casualidad que en la Observación Hegel aluda expresamente al tipo de comportamiento cognitivo que decide arbitrariamente *tanto* lo que es esencial en el contenido, *como* aquello que simplemente accede a él (e.d. aquello que pone los dos basamentos). Acá se *habla* del contenido real, se da cuenta o razón recurriendo a determinaciones *reales*, pero es el *enlace* aquello que no está contenido en las determinaciones mismas, de modo que pueden darse razones para cualquier cosa, según parezca:

“El indicar fundamentos reales viene a ser por tanto, en virtud de esta diversidad de contenido del fundamento o, hablando propiamente, del basamento y de lo con él enlazado, dentro de lo fundamentado, un formalismo justamente tan grande como el fundamento formal mismo” (WdL, GW 11: 310; trad. 519).

Este formalismo inmenso que se da *a propósito de incorporación de un nuevo contenido en la esencia o, si se quiere, de la expansión de ésta a la totalidad del estar*, es puesto en conexión directa con un viejo conocido de nosotros: el *modo de argumentación raciocinante*. En tal respecto, Hegel sostiene que:

“Todo ente puede tener en general fundamentos de distinta índole; cada una de sus determinaciones de contenido penetra, como idéntica consigo, el todo concreto, cabiendo considerarla por tanto como esencial; en virtud de la contingencia de la manera de establecerse el nexo, quedan abiertas puertas y ventanas a la proliferación infinitas de *respectos* de distinta índole; e.d. de determinaciones que se hallan fuera de la Cosa [*Sache*] misma. [...] La búsqueda e indicación de fundamentos [o razones, F.D.], que es en lo que consiste la *argumentación raciocinante*, es por esto un vagabundeo infinito que no contiene ninguna determinación última; de todas las cosas y de cada una de ellas cabe dar una y muchas buenas razones; así como las que les están contrapuestas; y bien pueden estar presentes multitud de fundamentos, sin que resulte nada de ellos” (WdL, GW 11: 311-312; trad. 521).

Sobre el modo de argumentación raciocinante ya nos hemos referido reiteradas veces. Lo que nos importa ahora es, por una parte, i) *la posición* en que emerge dentro de la lógica del fundamento o más bien en un paréntesis de ella (una Observación). Desde nuestra perspectiva, la incorporación de una nueva determinación del contenido *requiere por lo pronto* de cierta exteriorización del nexo que la enlaza a la anterior, pues de otra manera la esencia no contendría en sí el momento de la finitud en cuanto finitud, y ella sólo es si se refleja en lo otro de sí; si se enajena en el estar que exhibe el contenido como inmediato.<sup>880</sup> Pero por esto mismo, ii) el nexo deviene algo contingente, lo que indica que la *forma* pierde su inmanencia y deviene un hacer formal y exterior (si se quiere: representativo). Hegel, de manera muy bella, invoca, en el contexto de un debate *moderno*, la vieja polémica entre

---

<sup>880</sup> Esto da cuenta conceptual del hecho que la reflexión finita el contenido sea dado. De otra forma, se trataría de una suerte de intuición originaria como la caracterizada por Kant (KrV A53/B78), o de un intelecto arquetípico que, al pensar, *inmediatamente* produce. Pero la tematización pura de lo absoluto en Hegel no puede exponerse sin tener en cuenta su conexión con la finitud (con el desdoblamiento entre concepto y ser), ya que lo absoluto es el no ser de lo finito, de modo que sólo *mediante* la datitud del contenido es que podemos llegar a reconocer la actividad pura del espíritu. Se accede a lo *determinante* una vez que ha acontecido ya el *determinar* (cfr. KrV B 158n), *post festum*: después de que la cosa se nos ha presentado inmediatamente determinada es que debemos preguntarnos por la posibilidad de tal determinación (eso es lo que significa elevar el tiempo a concepto). En este sentido, la diferencia de Hegel con Kant consiste en que el suabo mantiene esta diferencia articulada como momentos del autoconocimiento y automanifestación del espíritu, sin caer en el dualismo abstracto que Kant, buscando limitar la metafísica, mantuvo a través de su concepto de *fenómeno* y su comprensión de la idea como un principio subjetivo de reflexión: “*Pensamiento abstracto* (la forma de la metafísica reflexionante) e *intuir abstracto* (la forma del saber inmediato) son uno y lo mismo” (Enz §74).



Sócrates, Platón y la sofística al señalar que lo que ellos “llamaron *sofistería* no es otra cosa que la argumentación racionante a partir de razones” (WdL, GW 11: 311; trad. 521). Desde este punto de vista, sofista no es quien reflexiona, sino quien reflexiona fuera de la Cosa *como si* estuviese reflexionando desde ella y en ella, haciendo pasar por fundamento su propia posición como individuo.

La insuficiencia de este proceder es palmaria: cualquier cosa puede ser el fundamento y a este fundamento se le opone otra determinación, que puede con igual validez (equipolencia) ser fundamental, ya que dependen de “lo mío” (i.e. *de a quién el contenido le parece de una forma u otra*). Pero ninguno de estos puntos destacados puede “agotar la Cosa”, ya que ella es el todo o más bien el nexo total e inmanente entre las determinaciones, el cual no depende de “lo mío” sino que es el *hacer de todos y cada uno* una vez que hemos renunciado a ponernos como fundamento de la Cosa y reconocemos la *esencialidad fundamental del otro y lo otro*. Lo que esta forma finita de argumentar pone de relieve es precisamente el modo insuficiente, *precario*, en que el fundamento avanza y se va realizando, pues, al principio, las cosas siempre y solamente (nos) *parecen* de *un* modo, y es la contingencia del parecer lo que ilumina la sustancia a través de sus destellos. Pero no constituye aún la realización del fundamento: nada de lo que es puesto de relieve unilateralmente es una razón suficiente, pues la razón o fundamento suficiente sólo es *el concepto*.

### **2.3. La realización del fundamento: el *fundamento completo***

Pese a que no nos encontramos aún en el nivel del concepto, Hegel lo menciona ya, poniéndolo en conexión con el fundamento. Desde nuestra perspectiva, ello se debe a que el fundamento expone, en la esencia, una forma de mediación que puede ser considerada germen del desarrollo conceptual. Por este mismo motivo, hemos insistido en que sólo la forma de mediación que es expuesta en el fundamento es apta para pensar lógicamente lo que ha sido nuestro problema. Sólo la mediación del fundamento permite pensar *integralmente* un modo en que la esencia gana realidad (es decir, que se expande hasta la existencia o estar, determinándose allí) *en la* estructura de la reflexión finita, vale decir, en la forma de lo *dado*, por un lado, y de la desconexión del contenido (lo *en sí*), por otro; o dicho de otro modo: pensar un modo de conjugar en un proceso la prioridad de la sustancia en la experiencia y la prioridad esencial del concepto en la ciencia. En definitiva, localizamos en el desarrollo de estos pasajes la forma lógica que permite comprender que el conocer finito sea la duplicación de la reflexión inmanente tematizada en la ciencia, de manera que la reflexión esencial aparece en él bajo la forma de la aposterioridad y finitud, como conciencia enfrentada a su objeto:

forma que es asumida desde sí misma. De este modo, *lo que para la reflexión finita es algo dado y exterior, es en realidad el ponerse de la esencia misma, que avanza hasta realizarse completamente en el estar, apareciendo así en él*. Para entender el sentido de esta idea debemos ver ahora cómo es que el fundamento se realiza en la diversidad de sus determinaciones “exteriores”.

La realización del fundamento<sup>881</sup> conjuga o *media* lo acontecido en el fundamento formal (identidad de la forma o reflexión) con lo contenido en el fundamento real (diversidad del contenido), pero ello de tal modo que lo uno es en lo otro sin ser absorbido por él, de manera que ha de mostrarse cómo es que la forma, en su identidad, contiene en sí la diferencia del contenido mismo presupuesto, cuando es más bien la acción de poner a éste; pero, al mismo tiempo, ha de mostrarse cómo la diversidad del contenido contiene la unidad de la forma, con lo cual la conexión de sus determinaciones expone la necesidad del fundamento mismo, pese a que inmediatamente no lo *parezca*. Para ingresar en este complejo movimiento es conveniente adelantar su resultado general. Veremos en seguida que Hegel, como fundamento completo, no propone nada distinto a lo ya expuesto como fundamento formal y real, sino la interacción entre ambos y el reconocimiento de su mutua presuposición. Detengámonos en el siguiente pasaje, donde Hegel da cuenta del significado que el fundamento real y el fundamento formal tienen en el interior del fundamento completo:

“El fundamento real se muestra como la *reflexión, exterior* a sí, del fundamento; la mediación completa del mismo es el *restablecimiento de su identidad consigo* [agr. cursiva, S.M.]. Pero, dado que ésta ha obtenido de este modo, al mismo tiempo, la exterioridad del fundamento real, entonces la referencia-del-fundamento formal es, dentro de esta unidad de sí misma y el fundamento real, precisamente tan ponente como *asumente* de sí; la referencia-del-fundamento se media *por su negación consigo*” (WdL, GW 11: 313-314; trad. 524).

El pasaje nos ofrece el resultado del fundamento completo, por lo que aún debemos ingresar en los momentos diferenciados que lo producen. Sin embargo, lo fundamental ahora es no perder de vista dos puntos clave, que nos ayudarán a comprender de mejor modo el argumento desarrollado por Hegel: en primer lugar, vemos que la unidad del fundamento completo contiene en sí la exterioridad del fundamento real, considerada como mediación del fundamento formal. De esta forma, se conjuga la necesidad de ingreso de un nuevo contenido con la exigencia de una determinación formal de éste, o sea, de su fundamentación. Veremos que la identidad de la forma será considerada como la mediación del contenido en tanto inmediata (i.e. la inmediatez de la mediación: la esencia), mientras que la diferencia del contenido será considerada como la inmediatez del ser-otro: lo negativo de la

---

<sup>881</sup> Vid. Rohs, *Form und Grund*, op. cit., pp. 215ss.

esencia en su mediación consigo misma. Pero más importante ahora es subrayar el segundo punto, que es clave para interpretar el argumento que a continuación expondremos: el fundamento completo no es una tercera unidad que venga a “englobar” los modos anteriores del fundamento, se trata del resultado de la mediación entre fundamento formal y real, la comprensión de su interacción recíproca desarrollada. De acuerdo con esto, la referencia-del-fundamento deberá “recibir” exteriormente la variedad multiforme del contenido y “anexarla” en la respectividad vacía del algo *para llegar a reconocerse como la necesidad de la conexión* (pues como forma *inmediata* carece de la diversidad del contenido), con lo cual —como señala el pasaje— la identidad de la forma se reestablece asumiendo en sí el momento de la exterioridad del fundamento real.<sup>882</sup>

Tras caracterizar en líneas generales el resultado del fundamento completo, debemos aproximarnos al detalle de su movimiento. Hegel organiza el argumento en tres puntos.

i) El primer punto establece una *conexión esencial* entre la reflexión exterior del fundamento y los basamentos indiferentes del contenido (i.e. entre lo esencial y la variedad multiforme a la que lo esencial accede), los cuales, como sabemos, habían sido puestos en referencia por medio de un *algo*. Si al finalizar el apartado dedicado al fundamento real se estableció que la indiferencia entre las determinaciones del contenido había dado lugar a la *contingencia en la posición del vínculo* entre ambas, entonces debe establecerse ahora un vínculo entre aquél poner y el vínculo presente en el contenido. Se ha reconocido ya, por una parte, que el “nexo de lo fundamentado [...] no es su reflexión propia, sino exterior y, con ello, solamente puesta” (WdL, GW 11: 312; trad. 522); por la otra, la identidad del fundamento formal ( $A=A$ ) no contiene la diversidad del contenido, de manera que lo que pone como esencial en él es la repetición tautológica de sí misma. Pues bien, Hegel llama a la conexión entre lo que ha sido puesto como esencial y la variedad multiforme del contenido un “fundamento que es más bien un fundamento asumido”, con lo cual “constituye más bien el lado de *lo fundamentado* o del *ser puesto*” (WdL, GW 11: 312; trad. 522). Esto quiere decir que la *conexión* entre las determinaciones del contenido entra ella misma en una *relación de fundamentación*, la cual, a diferencia de la anterior, contiene no sólo un lado del contenido sino los dos, precisamente porque lo puesto o fundamentado no es la determinación (*pues el contenido ha sido ya dado*) sino la *referencia* entre ambas. Por este motivo: “las dos determinaciones de contenido y su nexo dentro del algo se encuentran igualmente dentro del nuevo fundamento” (WdL, GW 11: 312; trad. 522). Hegel llama a este nuevo fundamento “*referencia absoluta*” de las determinaciones del contenido, debido a que, a diferencia de la primera referencia (i.e. la del fundamento real), en ella se encuentra asumido

---

<sup>882</sup> En rigor, Hegel expone en el fundamento completo la estructura simple de esta mediación, pero la exposición del desarrollo de ésta, vale decir: el paso del fundamento por la totalidad del contenido hasta saberse como forma inmanente en él corresponde a la dialéctica de lo condicionado y lo incondicionado, con lo cual cerraremos la investigación.

el “nexo anterior solamente puesto” de modo que es “la reflexión de las dos determinaciones del contenido dentro de sí” (WdL, GW 11: 312; trad. 522). En este sentido: “el fundamento ha regresado a su fundamento”; vale decir, la exterioridad de las determinaciones del contenido encuentra un fundamento *interior*, que será comprendido como *forma*. Tal forma, empero, no es ya la forma del fundamento formal, debido a que no es idéntica sólo en un respecto a las determinaciones del contenido, sino que es completamente idéntica a lo fundamentado, vale decir, que contiene en sí la conexión presente en el contenido entre lo que fundamenta (lo esencial) y la nueva determinación del contenido, la cual *sí puede considerarse ahora como fundamentada*, pues contiene la necesidad aportada por la forma. Se trata, por tanto, de un nuevo fundamento formal, *enriquecido o mediado por el paso por el contenido* y, en la misma medida, de un nuevo fundamento real, *cuya conexión o identidad viene puesta o mediada por la forma*.

ii) El segundo punto elabora con mayor detalle la conexión entre fundamento formal y fundamento real anunciada en el primero. Para esto resulta clave la introducción del concepto de *un otro algo*. Como se ha indicado, es en el contenido donde se encuentran la determinación que es fundamento y la que es fundamentada. Ahora bien, como el fundamento del contenido es un fundamento asumido, vale decir, que ha regresado a su propio fundamento (lo ponente y asumente de él), es este segundo fundamento aquello que asume la indiferencia de las determinaciones del primero; sólo en él radica la necesidad del nexo que exhibe el primero. Pues bien, Hegel sostiene que en este segundo fundamento o referencia el nexo de la primera es de modo inmediato, vale decir, no como algo puesto; y llama a esta referencia inmediata *otro algo*, que resultaría ser el fundamento del fundamento. De esto resulta cierta necesidad, a saber: la que ambas referencias (la puesta o reflexionada y la inmediata o no reflexionada) tienen de mediatizarse mutuamente, e.d. como forma (identidad) y como contenido (diferencia). Respecto al lado de la forma se establece lo siguiente:

“Los *dos algo* son por tanto las dos diferentes referencias de contenido [*zwei unterschiedenen Beziehungen von Inhalt*], que han resultado ya. Se hallan dentro de la referencia-del-fundamento idéntica de la forma, y son uno y el mismo *contenido íntegro*, a saber: las dos determinaciones de contenido, que dentro del uno es la referencia inmediata, y dentro del otro una referencia puesta; a ellos se debe que el uno se diferencia del otro, sólo *según la forma*, como fundamento y fundamentado” (WdL, GW 11: 313; trad. 523).

Por el lado de la forma, la referencia que exhibe el contenido se revela como fundamentada por una referencia que posee el mismo contenido, pero como algo inmediatamente referido. Esta forma reflexiona, poniéndose así en la referencia propia del primer algo, de manera que asegura la unidad

de las determinaciones del contenido (reconoce que hay en ello *necesidad*, porque lo sabe como *su hacer*). Importante es aquí notar dos cosas: por un lado, que la necesidad del algo presente en el contenido sólo se acredita cuando el nuevo algo se revela como su forma y como lo primero; mientras, por el otro lado, que el nuevo algo sólo se revela como forma del primero cuando ha asumido en sí *el contenido íntegro*, vale decir, la totalidad de las determinaciones del contenido, cuya identidad él mismo pone (o asegura retroactivamente). Veremos que esto nos conducirá al último paso del presente Capítulo, pero antes debemos seguir ahondando en el argumento, específicamente en lo que refiere a la conexión de los algos desde el lado del contenido pues allí, desde nuestra perspectiva, se restituyen los derechos de la finitud, en un nuevo contexto:

“Esta referencia-del-fundamento no es sólo formal, sino también real. El fundamento formal pasa al real, como se ha mostrado; los momentos de la forma se reflexionan dentro de sí mismos, son un contenido subsistente; y la referencia-del-fundamento contiene también un *contenido* peculiar como *fundamento* y *otro* como *fundamentado*. El contenido constituye, por de pronto, la identidad *inmediata* de los dos lados del fundamento formal, que tienen así uno y el mismo contenido. *Pero éste tiene en él mismo la forma* [agr. cur., S.M.], siendo así *contenido* duplicado, que se comporta-y-relaciona como fundamento y fundamentado” (WdL, GW 11: 313; trad. 523).

Si respecto a la forma ambos algos comparten el mismo contenido (una vez como exterior, la otra como inmediatamente referido), respecto al contenido ha de decirse que éste tiene *en sí* la forma, la diferenciación, y sólo por ello es también *real*. Por una parte, la referencia-del-fundamento del nuevo algo (ahora: lo primero) al algo del contenido (lo segundo) se da como referencia del fundamento a lo fundamentado, que es entonces puesto y asumido. Sin embargo, el lado de lo puesto *contiene también forma* y en virtud de ello es que sus determinaciones son *realmente* diferenciadas y no meramente un basamento idéntico en el interior de la diferenciación del primer algo (como sucedía en el caso del primer fundamento formal). Desde cierta perspectiva, Hegel establece una estructura de identidad que queda, por el lado del contenido, abierta a la diferenciación, de manera que puede alimentarse de ella pese a que (o más bien porque) es “a priori” idéntica (sabemos que el “a priori” en Hegel es siempre *post festum*). Esto es clave para la expansión del fundamento a la totalidad del estar, puesto que indica que la inmediatez de la referencia (es decir, el primer algo) es real sólo en la medida en que se medie a través de la forma del contenido (el segundo algo) que ella misma posibilita, a saber, que éste se dé en sí mismo como una relación-comportamiento de fundamento a fundamentado entre determinaciones reales. ¿Cómo es que sucede esta difícil operación?

La clave se encuentra en *una* de las determinaciones del contenido, pues sirve de enlace entre los dos algos. Se trata, naturalmente, de la determinación esencial que es el fundamento puesto por

el primer algo en el segundo, ya que permite dejar abierto el segundo algo a la adquisición de contenido real (inesencial) pero al mismo tiempo lo refiere (o ha referido ya) *esencialmente* al primero porque, en cuanto forma, el primer algo contiene ambas determinaciones en sí. Hegel entiende el movimiento como un silogismo cuyo medio es la determinación A y cuyos extremos son la determinación B del primer algo y la B del segundo:

“La *referencia-del-fundamento* de las determinaciones del contenido en el segundo algo es, así, *mediada* por la primera referencia, que es en sí, del primer algo. El silogismo es: dado que, dentro de un [primer] algo, la determinación B está en sí conectada con la determinación A, entonces dentro del segundo algo, al que no conviene inmediatamente sino la sola determinación A, estará B también conectada con él. Dentro del segundo algo no es solamente esta segunda determinación la mediata, sino que también está mediado el hecho de que su determinación inmediata sea fundamento, a saber mediado por su originaria referencia a B, dentro del primer algo. Esta referencia es, con ello, fundamento del fundamento A, y la referencia-del-fundamento *íntegra* está [dentro del] segundo algo como lo puesto o fundamentado” (WdL, GW 11: 313; trad. 524).

El silogismo explica cómo es que, del lado del contenido, la determinación real que accede puede ser reconocida en su conexión necesaria con la determinación real del fundamento. Pero no sólo eso, también nos informa que el hecho mismo de que haya una determinación real como fundamento (y no otra) obedece a la misma conexión necesaria que la pone en referencia con la otra determinación del contenido, a saber, la que accede. Se trata, a nuestro juicio, de subrayar el hecho de que el movimiento del contenido se encuentra —por así decir— “trascendentalmente” mediado por la forma, pese a que en el momento de su ingreso este hecho no sea reconocido como tal. Así, el primer algo contiene, *como referencia originaria* (i.e. como enlace inmediato, formal), la referencia entre la determinación A y la B. Sin embargo, debido a que el segundo algo sólo contiene inmediatamente la determinación del fundamento o A, debe acontecer una mediación real por el lado del contenido (ingresar B), la cual, no obstante, estará enlazada esencialmente con A porque hemos reconocido ya la identidad entre la forma (la referencia del primer algo: lo ponente) y el contenido (la referencia del segundo algo, lo puesto).<sup>883</sup>

---

<sup>883</sup> Notemos que no se trata de una secuencia sino de *niveles* de consideración de lo mismo. Si fuera una secuencia, entonces no sería posible compatibilizar el hecho de la datitud de contenido B con la identidad forma de éste con el contenido A, pues habría que esperar que B se diera y ya hemos reconocido la referencia como *originaria*. Si distinguimos ambos niveles y comenzamos desde el fundamento real, entonces tendríamos que decir lo siguiente: la forma llega a reconocerse como la forma del contenido. Para esto es necesario a. pasar por todo el contenido (de modo que la forma pueda adquirirlo, por lo pronto, exteriormente); b. se necesita reducir la exterioridad de la forma misma, lo cual se conecta con la negación íntegra del contenido que pasa a la forma, que debería luego exponer la conexión necesaria de éste. Esto no es sino el espacio de configuración de nuestro problema. Y Hegel lo abordará directamente, dentro de la Lógica del Fundamento, en la dialéctica de la condición y lo incondicionado.



Recordemos, a este respecto, que el primer fundamento formal sólo ofrecía como forma la determinación A, pues aún no había ingresado por el lado del contenido la determinación B. En cambio, luego de pasar por el fundamento real (vale decir: de *completarse* el fundamento), la determinación B ya ha ingresado en la forma (ha revelado su carácter *esencial*), que se reconoce ahora como referencia originaria de ambas determinaciones; se ha expandido pues la naturaleza de la forma, gracias a la irrupción contingente del contenido.<sup>884</sup> Por esto es que en el pasaje Hegel caracteriza el nivel del fundamento real tal como es inmediatamente; justamente, se consigue contrastar la limitación, pero también la función, del fundamento real respecto a aquello a lo que él mismo ha dado lugar; y con ello se contrasta igualmente la limitación de una forma que no ha reconocido la diferencia en sí misma, abstracta. Apreciamos que en esta difícil operación se están tematizando en su interacción mutua dos niveles de reflexión operativos en un mismo contenido: lo que en el nivel real parece estar desconectado, o sólo exteriormente enlazado, está necesariamente referido en el nivel de la forma. Mas sólo se accede a esta forma *completa* una vez que el *contenido íntegro* ha *parecido* frente a ella, de manera que la forma se encuentra *abierta a la diferenciación* por el nivel del cual ella misma se revelará como ponente y asumente. Esto puede ser claramente conectado, a propósito de nuestro problema, con la prioridad temporal de la sustancia y la prioridad esencial del concepto, e.d. el modo en que la verdad aparece en la experiencia, y el modo en que aparece para el saber que ha hecho la experiencia sobre aquello, reconociendo el concepto como la forma que articula el contenido que aparece disgregado en la experiencia.

iii) Desde aquí podemos abordar el tercer punto y conclusión del fundamento completo, donde esta compleja intermediación se simplifica y comprende como el movimiento fundamental mediante el que la esencia se presupone y determina en el estar, que a su vez es interiorizado por el fundamento hasta saberse como lo ponente y asumente de ello. Hegel ha llegado a formular en un solo pensamiento una forma de mediación que permite tematizar la actividad determinante de la esencia *qua* fundamento como la datitud del contenido en la inmediatez del estar. En cierto sentido, esto pone en dificultades a quien intente pensar el problema en términos de sucesión pues, situado en ese nivel, difícil es aceptar que lo dado sea determinado en el hecho mismo de su “darse”, que ya contenga actividad esencial. Con esto se prepara el despliegue del fundamento a través de la totalidad de las condiciones que se da en el apartado dedicado a la Condición.

---

<sup>884</sup> A nuestro entender, los tres momentos serían estos: 1. La forma se pone como identidad formal en el contenido; 2. accede una nueva determinación del contenido, que hace exterior la reflexión en tanto enlace entre ambas determinaciones indiferentes; 3. la reflexión exterior, que ya contiene el enlace entre ambas, pero es externa, se reconoce como lo ponente y fundamental en la conexión que exhibe el contenido, de manera que se liga esencialmente con éste.

Como adelantamos, el resultado del Fundamento Completo, y con ello del Fundamento en general, muestra cómo la inmanencia de la esencia obtiene la exterioridad del fundamento real para mediarle en ella hasta restablecer su identidad, que es plenificada o diferenciada por medio del mencionado paso por la realidad. En este sentido, Hegel distingue dos aspectos del fundamento completo, en los cuales podremos ver ya simplificados los elementos desarrollados en el paso número ii. En primer lugar, se encuentra la necesidad que la referencia originaria, inmediata, de las determinaciones del contenido (i.e. el primer algo en tanto *forma*) tiene de mediarle por aquello que ella misma asume, vale decir, con el fundamento puesto en conexión con un contenido real. El fundamento puesto es expresamente comprendido como *negación* de la forma, que se configura de este modo como referencia negativa a sí o esencia: “ella es la referencia idéntica consigo, como referencia al mismo tiempo *de su negación*; con esto, no es ella fundamento en y para sí mismo, sino sólo en cuanto referencia a la referencia-del-fundamento *asumida* [i.e. referencia a su negación])” (WdL, GW 11: 314; trad. 524). Notemos que ahora la negación, o *mediación real*, del fundamento se entiende como la forma de referencia derivada del fundamento real, que se comprendió más arriba como segundo algo. Pues bien, en el otro respecto se afirma que esta referencia asumida, derivada, que tiene el contenido como lo inmediato sólo es fundamento en virtud del nexo originario puesto por la forma. Con estos dos aspectos, se articula la *totalidad* de la referencia-del-fundamento, que se revela como una *reflexión presuponente* de ambos:

“La referencia-del-fundamento en su totalidad es, con ello, esencialmente reflexión *presuponente*; el fundamento formal presupone la determinación *inmediata* del contenido; y ésta, en cuanto fundamento real, presupone la forma. El fundamento es pues la forma en cuanto nexo inmediato; pero lo es de modo que se repele de sí mismo y presupone más bien la immediatez, refiriéndose dentro de ella a sí como otro. Este inmediato es la determinación del contenido, *el fundamento simple*; pero en cuanto tal, o sea en cuanto fundamento, es repelido así justamente de sí, refiriéndose igualmente a sí como a otro. —De este modo, la total *referencia-del-fundamento* se ha determinado hasta ser *mediación condicionante*” (WdL, GW 11: 314; trad. 524).

Atendamos primero a la simplificación que anunciamos más arriba. Si anteriormente el fundamento completo, en tanto la mediación recíproca de fundamento formal y fundamento real, fue entendido como una relación de fundamentación entre dos formas de referencia (la originaria y la derivada, digamos), ahora esa misma relación se entiende directamente como la presuposición del fundamento simple (el derivado), referido a otro, y la presuposición de la referencia originaria entre ambos momentos derivados. El hecho de que ambos constituyan esencialmente una unidad es precisamente la presuposición del nexo originario, el cual se pone como fundamento simple enfrentado a un otro.

Por tanto, el problema se concentra ahora en la relación entre el fundamento simple y su ser otro, es decir, se concentra en el lado de la realidad y de la mediación del fundamento, pues esa relación es, a su vez, la relación de la referencia originaria con la derivada. El problema se configura entonces del siguiente modo: cómo es que el fundamento puede llegar a contener en cuanto forma la totalidad de las determinaciones del contenido partiendo de la mediación de éste con su ser otro, vale decir, de la relación entre fundamento simple y el contenido. De otro modo: partiendo de la mediación real del fundamento debe construirse el otro extremo de la presuposición, a saber, la forma en tanto nexo originario del contenido íntegro.

Lo que Hegel viene a tematizar bajo el nombre de *mediación condicionante* es, pues, el *avance del fundamento hacia su realización*. Así, la forma se pone en la inmediatez del contenido y se refiere a sí misma como lo carente de forma: el contenido parece fuera de ella, y sus determinaciones parecen exteriores entre sí. Este movimiento, sin embargo, expone la mediación de la forma misma, el movimiento del fundamento en el que se muestran en su inmediatez las conexiones esenciales del contenido, de modo que se refieren al fundamento mismo porque exhiben su propia actividad en el contenido. No es difícil ver que esto corresponde a la interiorización de la experiencia en la conciencia, hasta que ésta llega a comprender en sí el entero reino de la sustancia, y saberse como esencia en ella. Pero este “llegar a saberse” como lo que pone, como forma inmanente o reflexión del contenido, está mediado por el proceso recién descrito, i.e. por el desdoblamiento y presuposición recíproca de la esencia y su estar en tanto fundamento simple repelido de sí mismo o *reflexión finita, condicionada*. *El camino para la realización del fundamento es su propia condición, del mismo modo como es condición del saber el paso por la experiencia y la finitud.*

### 3. Determinación final del problema

*“Cuando todas las condiciones de una Cosa están presentes, entra ella entonces en la existencia”*

Con la lógica del fundamento se ha hecho posible llegar al pensamiento de una mediación entre la exterioridad de la reflexión finita y la inmanencia de la esencia. Esto es así porque Hegel comprende el momento de la abstracción de la reflexión con respecto al contenido como parte de cierta interioridad esencial, con lo cual se abre, para nosotros, el espacio lógico para comprender el movimiento de asunción de la conocer *finito como un acto de la ciencia especulativa*. Se dirá que en la lógica del fundamento Hegel no está pensando directamente el problema del conocer finito o el de

su asunción en la ciencia, que es algo propio, por un lado, del Concepto y la Idea, mientras que, por el otro, lo es del Espíritu Subjetivo. Y esto es cierto. Sin embargo, no menos cierto es que, en la Lógica de la Esencia, Hegel sienta la base estructural para el desarrollo de procesos reflexivos, dentro de los cuales se encuentra el problema del conocer. Buena cuenta de ello da el siguiente pasaje, donde podemos reconocer nítidamente la estructura del conocer finito a través de categorías de la reflexión y el Fundamento:

“El fundamento es lo inmediato, y lo fundamentado es lo mediato. Pero aquél es reflexión ponente; como tal, se convierte en un ser puesto, y es reflexión presuponente, con lo que se respecta a sí como a un algo asumido, a un inmediato por el cual está él mismo mediado” (WdL, GW 11: 314; trad. 525).

Sin forzar mucho las cosas, el pasaje puede interpretarse a partir de la relación del conocer y el objeto: el conocer se pone *inmediatamente* en el objeto, lo que equivale a decir: inicia su reflexión como algo dado en la experiencia. Mas, el objeto del conocer, o su otro, es algo que éste asume en su reflexión, en su referencia a sí, y esa asunción constituye su mediación. Importante es advertir, por un lado, que esta forma del problema permite tematizar el movimiento por medio del cual la esencia se pone en su otro y regresa a sí como un camino de regreso al fundamento desde la inmediatez en la que se encuentra “depositado”: se trata entonces de que el fundamento se *revele y de razón* de aquel contenido que parece en el estar. Mientras que, por el otro lado, esta forma permite poner en operación un entramado categorial mediante el que este camino de regreso —ese avance que es un retroceso— se determina en su multiplicidad, lo cual no quiere sino decir: mediante el que la esencia se pone en el estar y se recupera desde él al asumirlo.

Ahora bien, debemos subrayar que Hegel señala expresamente que esta mediación del fundamento no es (más) una *reflexión externa*, sino que “el hacer propio del fundamento; o, lo que es lo mismo, la referencia-del-fundamento es, en cuanto reflexión dentro de la identidad consigo, igual y precisamente reflexión que esencialmente se exterioriza” (WdL, GW 11: 315; trad. 525). Desde nuestra perspectiva, esto indica que, con el fundamento, el filósofo entiende el momento de la exterioridad como un hacer de la esencia misma, que se pone en lo otro de sí *en cuanto* otro, i.e. se enajena (se trata de dos niveles operativos en un mismo contenido, como dijimos ya). Sin esta enajenación no podría *parecer de algún modo*, y si ella no parece de algún modo, entonces tampoco podría llegar a conocerse ni *aparecer* como lo que es. Por este motivo, Hegel llama a este paso del fundamento por su “exteriorización esencial” una *presuposición esencial* y, en este mismo sentido, su *condición*: el fundamento está condicionado por el camino que va desde su “estar depositado en

lo inmediato” hasta sí mismo en cuanto fundamento de la immediatez, devenida ella misma una immediatez mediada por su acción esencial. En este último paso queremos concentrarnos en esta visión global del paso de la condición al fundamento, ya que consideramos que esto proporciona la lógica que permite pensar la transposición de la experiencia a la ciencia o, lo que es lo mismo, la conexión entre ésta y su condicionamiento histórico. Para esto, debemos establecer en primer lugar el concepto de *condición*, para luego entender el ejercicio de fundamentación especulativa como la asunción de la totalidad de sus propias condiciones. Finalmente llegaremos a un concepto de aparición desde el cual ofreceremos el resultado de esta investigación.

### 3.1. La condición

Hegel desarrolla el concepto de condición en conexión directa con el concepto de *lo incondicionado*. Esto puede explicarse porque la forma de mediación propia del fundamento es apta para tematizar la *totalidad* de un proceso reflexivo determinado, con lo cual, la esencia se expone como *absoluta* reflexión en sí y asunción del condicionamiento en el que ella misma se pone o, más bien, se halla presupuesta “originariamente”. Para nosotros, el primer apartado de “La Condición” (que a su vez constituye la última parte de la lógica del Fundamento y el tránsito a la Segunda Sección de la Doctrina de la Esencia, dedicada a la Aparición), titulado “a. Lo relativamente incondicionado” da cuenta nuevamente, en un último nivel, del modo *finito* en que la esencia *qua* fundamento se desarrolla. En esta oportunidad, la idea que apareció ante nosotros a propósito del Fundamento Real y el Completo adquirirá una especial cercanía con el problema del conocer finito y su reflexión, de modo que nos permitirá establecer el paralelo más acabadamente.<sup>885</sup>

Pues bien, el Fundamento se hace condición en la medida en que inicia como presupuesto en la immediatez. Por tal motivo, los momentos de la condición no dan cuenta primariamente de cómo la forma (digamos: el momento formal del Fundamento) se pone originariamente en el contenido como lo idéntico inmediato (o el fundamento simple), sino que se parte del contenido considerado como un estar inmediato “multiformemente variado” que, en cuanto tal, *carece de fundamento*. En segundo lugar, la condición es *referencia a otro*, vale decir, al fundamento, que es más bien aquello que lo pone al dar cuenta de él. Esto da lugar a la siguiente paradoja: el estar inmediato es lo carente de fundamento, pero al mismo tiempo es algo fundamentado. Hegel subraya que, como tal, la

---

<sup>885</sup> Sobre la condición y lo incondicionado, vid. Duque, *La era de la crítica*, op. cit., pp. 657ss; Rohs, *Form und Grund*, op. cit., 226ss.

condición es lo inmediato carente de fundamento, precisamente porque el estar en su immediatez más radical *carece de toda explicación*, simplemente *sucede*. Sin embargo, algo viene a explicar el suceso o, de otro modo, a alguien le sucede el hecho mismo de estar-ahí. Y entonces el estar inmediato es ser para otro.

No es difícil ver la cercanía del texto con la estructura del conocer finito, pero más importante es que el modo en que Hegel compatibiliza ambos momentos puede dar cuenta tanto de los límites del conocer como del modo en que, a través de esos límites, el fundamento se realiza (o el conocer adquiere el contenido de la sustancia hasta revelar su reflexión como la reflexión de la cosa misma).

El razonamiento es el siguiente: al estar inmediato en cuanto tal “le da igual” el hecho de ser referido al fundamento o no, pues en su immediatez estricta carece de razón, es indiferente. Sin embargo, el fundamento inicia su reflexión desde él y, al fundamentarlo, lo pone dentro de sí, lo reconoce como su actividad. Ello, por un lado, indica que, en un primer sentido (veremos luego el otro), la condición es presupuesto del fundamento, ya que sólo *desde* la condición la reflexión fundamental inicia; pero por el otro lado indica que la interiorización que acontece al fundamentar es finita ya que *deja una espacio de la condición no reconocido como parte del fundamento*, i.e. sin fundamentar o poner como parte de su hacer esencial; sin mediar. En este lugar Hegel vuelve a señalar lo que habíamos visto a propósito del Fundamento Completo, a saber, que el fundamento en cuanto forma es la identidad de la reflexión, mientras que la condición es “una referencia exterior frente a su identidad [la identidad del fundamento] en virtud de lo cual obtiene el contenido immediatez” (WdL, GW 11: 315; trad. 525).<sup>886</sup> Si atendemos, Hegel se está refiriendo siempre al contenido, y por tanto la reflexión del fundamento es parte de él; lo que sucede es que diferencia en el contenido un momento de immediatez y otro de mediación, siendo este último aquello que se encuentra con-formado por el hacer de la reflexión fundamental. Como decíamos, precisamente porque a tal reflexión siempre permanece parte del contenido como algo exterior, es ella misma *finita* y el estar algo “en sí” que el filósofo denomina como *immediatez incondicionada*, precisamente para subrayar su independencia del fundamento. Observemos el siguiente pasaje, donde Hegel introduce un detalle significativo:

---

<sup>886</sup> Sin embargo el orden es inverso: Hegel partía en el Fundamento Completo con el ponerse de la forma en su identidad con el contenido, y sólo a partir de allí se expuso la mediación del contenido, que resultaba ser la mediación de la forma misma. Vale decir: Inicia con el A=A y luego explica cómo el contenido le sucede al segundo A (el segundo algo): A/B. Este primer acto de la identidad queda presupuesto en la condición, pues se parte con la immediatez del contenido (B) y desde allí se deduce su referencia al fundamento (B/A) y la identidad de éste con lo fundamento (B/A=A). Esto es consecuente con lo que hemos venido planteando: el fundamento sólo aparece cuando se han dado la totalidad de las condiciones, i.e. desde el estar (desde la *experiencia*) se llega al fundamento cuando aquél ha sido totalmente asumido, de modo que se revele como actividad del fundamento, como reflexión en sí de la esencia y forma del contenido íntegro.



“En la medida en que la referencia-del-fundamento es referencia subsistente de suyo en sí, y tiene en ella misma la identidad de la reflexión, tiene un *contenido peculiar*, frente al contenido de la condición. Aquél es contenido del fundamento y, por ello, esencialmente formado; éste, en cambio, es sólo material inmediato, al cual le es al mismo tiempo justamente igual de exterior tanto la referencia al fundamento como el hecho de constituir también el ser en sí de éste; con ello, lo material es una mezcla de contenido subsistente de suyo y sin referencia alguna al contenido de la determinación fundamental, y de contenido tal que ingresa dentro de ella y, en cuanto material suyo, debe venir a ser momento de la misma” (WdL, GW 11: 316; trad. 526).

El pasaje —que podría leerse como la versión hegeliana del No-Yo fichteano— diferencia explícitamente entre la parte del contenido fundamentado y aquella que permanece inmediata frente a la reflexión: lo *material* (*Das Material*). Al respecto, Hegel es enfático en aclarar que “algo no es [, no existe] por su condición”, vale decir, que “condición no es fundamento” sino que la condición es el momento de la “inmediatez incondicionada para el fundamento” (WdL, GW 11: 315; trad. 526). Por tal motivo, lo material, en tanto condición, es lo independiente del fundamento que, a su vez, se encuentra allí para ser fundamentado; mientras que la reflexión del fundamento es subsistente de suyo (es concreta y no abstracta) sólo en la medida en que su acción se va dando en lo material como “poner que se refiere negativamente a sí y se convierte en un ser puesto”, i.e., en la medida en que se pone en su condición; o de otro modo: para subsistir y dejar de ser un formalismo vacío, el fundamento necesita de su condición, *necesita abandonarse en aquello en lo que parece no estar*. Con esto, tenemos explícitamente parte del contenido que se ha revelado como conformado por la acción de la esencia, y parte del contenido que parece ante ella bajo el modo de lo en sí y guarda independencia respecto a ésta. Consideramos que el hecho que Hegel denomine la condición como algo *incondicionado pero relativo*, viene a subrayar dos cosas: en primer lugar, que el fundamento aún no se encuentra realizado, precisamente porque se encuentra condicionado por algo externo, que *todavía le falta*; en segundo lugar, que el parecer inmediato de la condición consiste precisamente en el momento de la exterioridad que lo material guarda respecto a la forma, y ahí radica también la necesidad de la asunción de esta apariencia, pues el momento de la condición es la inmediatez *del fundamento*, i.e. es el fundamento tal como es presupuesto en el estar inmediato, de manera que el sólo hecho de que la condición *parezca* indica que esa apariencia de exterioridad es parte ya de la reflexión del fundamento (es pues una independencia aparente); indica que ha ingresado en él, aunque todavía no completamente. El afuera está fuera y dentro, y la interioridad es interioridad fuera de sí; pero esto debe ser *completamente reconocido*.

Lo anterior se refuerza en el siguiente pasaje, que claramente nos recuerda la *tarea* por realizar en la experiencia de la conciencia:

“Que la condición sea el *ser en sí* para el fundamento constituye, por tanto, el lado según el cual es ella una condición mediatizada. Del mismo modo, la referencia-del-fundamento tiene, dentro de su subsistencia de suyo, también una presuposición, y tienen fuera de sí su ser en sí. —Con ello, cada uno de ambos lados es la *contradicción* de la inmediatez indiferente y de la mediación esencial, ambos dentro de una sola referencia; o sea, cada una es la contradicción del consistir subsistente de suyo y de la determinación de no ser sino momento” (WdL, GW 11: 316; trad. 527).

La tarea a realizar por el fundamento consiste, precisamente, en el desarrollo de ésta su propia o interna contradicción. El fundamento hizo su entrada precisamente como la disolución o hundimiento de las determinaciones de la reflexión que entraban en la contradicción. Y al cabo de su movimiento interior ha venido a producirla en el interior de sí mismo, incorporando una estructura de mediación reflexiva de mayor complejidad. Al menos en parte, esta mayor complejidad obedece al hecho de que Hegel ha ingresado en el fundamento el momento de la exterioridad del fundamento mismo, su desdoblamiento en él mismo y su otro, poniéndolo en conexión esencial con su identidad en cuanto esencia. Con esto, se han puesto las condiciones conceptuales que nos permiten pensar en términos lógico-esenciales la naturaleza de la experiencia y el conocer que se eleva desde ella hacia el conocimiento especulativo. El conocer finito exhibe esta contradicción por cuanto, precisamente porque quiere conocer lo que es o esta-ahí inmediatamente, lo transpone a su interioridad por medio de su fuerza representativa. Sin embargo, precisamente por el hecho mismo de que sus representaciones provienen de la inmediatez del estar, el conocer tiene fuera algo incondicionado, que se muestra como el límite de su representación, ya que es otro al que ella no se adecúa. Esto indica que el conocer nacido de la inmediatez debe aún hacer la experiencia de su propia finitud para llegar a comprender la naturaleza de su participación en la realidad, naturaleza que vendría a ser expuesta por el pensamiento especulativo en sus diferentes momentos sistemáticos.

Desde la perspectiva ensayada, el desarrollo de la contradicción del fundamento consiste en el paso de la exterioridad de lo en sí a la interioridad del fundamento y, al revés: del volcamiento de la interioridad del fundamento al estar, de manera que el gana realidad experimentando su límite. Una importancia capital del punto que tematizamos es que se aprecia cómo el fundamento se encuentra condicionado por su propia finitud, lo cual tiene consecuencias importantes para nuestro problema, que corresponderá indagar en el próximo paso y en el resultado de esta investigación. Lo que debemos subrayar ahora —finalizando este apartado— es que estamos estableciendo, en un nivel

lógico-esencial, cierta necesidad del paso por la experiencia y el modo en que en ella el contenido absoluto es dado; vale decir: el proceso de realización del fundamento comporta en sí mismo la conexión del ser con la esencia tal como es *desde la esfera del ser*, i.e. bajo el primado de lo óntico y la subordinación de la reflexión a un núcleo sustancial. Es esta irreductibilidad de la finitud lo que pone al pensamiento ante la tarea de asumirla, haciéndolo participe de lo real. Pero además reconocimos aquí no tan sólo la necesidad de esta asunción, sino también parte de su naturaleza: se trata de la *inmediatez del fundamento, la presuposición en lo inmediato de su propio hacer determinante*. ¿Cómo es que puede darse tal reconocimiento?, ¿Desde dónde el fundamento se reconoce a sí mismo en su propia contradicción si, inmerso en ella, lo en sí *es algo incondicionado para él*?

### **3.2. La asunción de la finitud como realización del fundamento. Presuposición recíproca de ciencia y estar inmediato**

Hemos visto en el punto anterior la forma más determinada en que podemos reconocer parte de nuestro problema. Concretamente, a través de la Lógica del Fundamento se ha mostrado la conexión interna entre esencia y su parecer en el estar inmediato, pero *no* simplemente como estar, sino como estar enfrentado a la esencia, vale decir, como la duplicación de la esencia misma y su otro. Con la condición, se ha hecho posible pensar una forma en que la esencia *qua* fundamento es ella misma su identidad y su contradicción. Pero no sólo eso: en el punto anterior advertimos que el desarrollo de la esencia en este nivel, i.e. su realización en tanto es *fundamento*, requiere ponerse en esa contradicción, vale decir, que la esencia sea ella misma algo otro que el estar y lo “reciba” como un contenido exterior e independiente de su acción, de modo que los extremos contradictorios vayan poniéndose y asumiéndose continuamente. Como vimos, el fundamento se encuentra condicionado por la inmediatez en la que él mismo se presupone determinantemente, lo que equivale a decir: para ponerse en la totalidad del estar, la esencia requiere “perderse” en él. Y comprende ese momento de enajenación como parte de su desarrollo.

Para nuestro problema, esto no sólo da cuenta de la estructura del conocer finito y de su necesidad para el pensamiento especulativo, sino también de su conexión con la esencia misma, con la reflexión inmanente del absoluto cuyos conceptos aparecen en el conocer desdoblados y enfrentados a un en sí *relativamente incondicionado*. Se aprecia, entonces, que *la reflexión de la esencia acontece en la finita*, lo que equivale a decir: que la determinación conceptual sucede, en el estar inmediato, bajo la forma de la datitud del contenido enfrentado a la forma, la cual lo interioriza

(lo hace idéntico a sí al con-formarlo) primero desde una posición externa. Es justamente esta naturaleza de la esencia aquello que, por un lado, permite que ella misma se encuentre “implícita” o “en sí” en los dos momentos de su propia finitud, mientras que, por la otra, impone la tarea de reconocerse a sí misma en su propio hacer determinante, precisamente cómo lo que es (o ha sido) determinante en el estar. La esencia no gana contenido concreto, determinado, si no es perdiéndose, pero el contenido no se fundamenta (permanece abstracto) sino en la medida en que es remitido a la esencia, reconocido como un hacer esencial. Por esto es que la esencia debe penetrar la corteza sustancial hasta encontrarse a sí misma en ella, y ello lo hace paulatinamente, *iniciando* desde el estar inmediato.

Ahora, el que la esencia *reconozca de hecho* su identidad, *su reflexión*, en la forma limitada de la reflexión finita, o el que la realización del fundamento consista en la asunción de su propio condicionamiento, nos indica que ella misma se ha liberado de la contradicción en la que parece inmediatamente, que el fundamento, de algún modo, ya se encuentra realizado. Pues, inmerso en esa contradicción, el fundamento debe aún vérselas con un contenido extraño, con lo material, de manera que aún no ha reflexionado absolutamente en la totalidad de la sustancia: no (se) ha puesto aún (en) la totalidad de las determinaciones objetivas. En las dos últimas partes del apartado dedicado a la condición, Hegel tematiza específicamente el movimiento de realización del fundamento desde una perspectiva global. Esto nos permitirá apreciar paralelos significativos entre el problema desarrollado en la Lógica del Fundamento y lo que ha constituido el horizonte del nuestro: la transposición de la experiencia histórica a la ciencia como movimiento retrospectivo que ésta realiza para darse a sí misma estar y contenido. Pese a su claridad —o tal vez precisamente por ella—, los paralelos que procuraremos poner de relieve para finalizar nuestra investigación no dejan de sorprender. Y es que, a diferencia de lo que hemos visto en el punto anterior, el último desarrollo del Fundamento procura una base lógica no tan sólo válida para pensar la estructura del conocer finito en su conexión con la esencia y la apariencia, sino también para pensar el paso de la conocer finito a la ciencia y la peculiar forma en que ésta se expande hacia él para remitirlo a sí misma (y transmitirse a él).<sup>887</sup> Lo que en el punto anterior parecía ajustarse con mayor precisión al segundo modelo de asunción del conocer finito, ya que explicitaba bien la estructura del desdoblamiento de la esencia en ella misma y su otro, ahora es tematizado de modo tal que se ajusta a los dos modelos con relativa claridad. Por tanto, el problema del fundamento no está meramente implícito en el primer modelo de asunción, sino que también ofrece una clave para pensarlo desde WdL. En cierto sentido, nos encontramos ante la forma

---

<sup>887</sup> Nuevamente hacemos notar que la estructura de expansión tematizada en la dialéctica de la condición y lo incondicionado no es ella misma un escepticismo, sino que provee cierta estructura reflexiva sobre la que puede montarse uno con el fin específico de una introducción *científica* a la ciencia.

lógica más comprensiva en lo relativo a nuestro problema, de manera que, lejos de examinar más detalles, procuraremos establecer un movimiento global para finalizar.

### 3.2.1. La unidad de la Cosa [*Sache*], y su presuposición como devenir del estar

Frente a lo incondicionado relativo de la condición (y por ello *también* lo relativo del fundamento), lo incondicionado absoluto consiste en la totalidad asumida del movimiento, o de la doble referencia, que va desde lo condicionado al fundamento y del fundamento a lo condicionado. Hegel señalará, en tal respecto, que ambos lados relativos *com-parecen* (*scheinen*) el uno en el otro, de modo que es el movimiento de comparecer aquello que configura su identidad esencial. Entre otras cosas, esto implica que Hegel no suprime los lados relativos de lo incondicionado, sino que su identidad consiste más bien en la conexión que estos tienen, la cual se revela justamente al ser *reconocida*. Esta identidad es denominada por el suabo como “la Cosa en sí misma”.<sup>888</sup> El concepto es de vital importancia para nosotros, pues nos permitirá dar el giro final de nuestra investigación. Antes de avanzar con el argumento detengámonos en el siguiente pasaje:

“Los dos lados del todo, condición y fundamento, son por tanto una sola unidad esencial, tanto en cuanto contenido, como en cuanto forma. Pasan por sí mismos el uno al otro; o sea, en cuanto reflexiones, se ponen entonces a sí mismos como asumidos, se refieren a esta su negación y *se presuponen recíprocamente*. Pero esto constituye, al mismo tiempo, únicamente una sola reflexión por parte ambos, y su presuponer no es tampoco, por consiguiente, sino una sola cosa; el carácter recíproco de ese mismo presuponer pasa más bien a esto: a que ellos presuponen la sola identidad de cada uno como la consistencia y el basamento de ambos. Esta identidad: el contenido uno y la unidad formal de ambos, es *lo de veras incondicionado, la Cosa en sí misma*” (WdL, GW 11: 318; trad. 529).

¿Por qué este concepto es tan importante para dar el giro final de nuestra investigación? En primer lugar porque, con el concepto de “la Cosa en sí misma”, considerada como “lo de veras incondicionado”, Hegel formula la posibilidad de pensar nítidamente la unidad de la esencia y la diferencia de ella misma en tanto diferencia entre reflexión finita y contenido; y ello sin suprimir

---

<sup>888</sup> En su traducción, Duque diferencia el concepto de *Ding* y *Sache* escribiendo la segunda con mayúscula. Además, *Sache* tiene el sentido coloquial de “ir al grano” o dar cuenta del asunto propio de algo, como cuando en español decimos ‘concéntrate en la cosa misma’. Consideramos que el concepto lógico, en tanto unidad resultante de la dialéctica de condición (contenido) y fundamento (forma), conserva este sentido, pero, naturalmente, conectado con los conceptos de fundamento y esencia. Al respecto, vid. F. Duque, *La era de la crítica*, op. cit. p. 657s.; P. Rohs, *Form und Grund*, op. cit., pp., 242-247.

ninguno de los dos lados de la esencia misma. Por tal motivo, es posible pensar desde este concepto *una forma de exterioridad que sea ella misma interior* y en esto, precisamente, ha consistido el problema de la asunción de la reflexión finita por parte de la ciencia (cómo es que la exterioridad del conocer *puede llegar a ser* la reflexión inmanente que la ciencia tematiza en su interior). Pues bien, la dilucidación de esta idea exige comenzar por el sentido en que la diferencia entre reflexión finita y contenido —en el contexto actual: entre fundamento y condición— es *real en un nivel óptico*, pero *aparencial en un nivel esencial*. Esto nos recordará lo mencionado a propósito de la conexión del ser y la esencia considerada desde el ser y esta misma conexión considerada desde la esencia, pero Hegel ha convertido este doble movimiento en la actividad interior de la esencia, en tanto ella es la cosa misma.

En la cita, el filósofo sostiene que los lados del todo, la condición y el fundamento, se presuponen recíprocamente, de manera que, por un lado, se ponen en el otro asumiéndolo, pero por el otro presuponen eso en lo que se ponen y a lo que asumen. Para subrayar la exterioridad entre la condición y el fundamento, vale decir, la condicionalidad de éste y la relatividad de aquélla, debemos centrar nuestra atención en el carácter *presupuesto* de ambas. Tal como hemos visto, la forma reflexiva presuponente proporciona a lo presupuesto cierta independencia de la reflexión misma, deviniendo así externa. Dado que ambos lados del todo se presuponen recíprocamente, cada uno goza de una “independencia” respecto al otro. En este sentido, Hegel sostiene que la condición es, para la reflexión que fundamenta, una “variedad multiformemente variada”, con lo cual el contenido de la reflexión parece para él como algo en sí. Como señalamos, esto es precisamente lo que sucede con el contenido exterior a la conciencia: existe una desconexión entre el conocer y su objeto, y a su vez entre las propias determinaciones del contenido mismo. Y las cosas no son diferentes para el lado del fundamento, cuya “forma interior, simple, [...] se refiere a lo inmediato consigo como a un otro y lo determina [i.e. presupone determinantemente] como condición” (WdL, GW 11: 319; trad. 530). En el caso concreto de la oposición de la conciencia: es ella lo que recibe algo dado y, precisamente porque no logra adecuarse a esto debido a exterioridad, a su apariencia de ser siempre otro, surge una multiplicidad de opiniones aseverando cada una haberse apoderado en su ser para sí del en sí de la cosa, sin llegar empero a su *pensamiento*.

Ahora bien, el momento de la presuposición constituye la exterioridad entre fundamento y condición, pero sabemos ya que esta oposición es el modo en que la esencia se da un estar determinado, es la referencia negativa a sí de la esencia. Por este motivo, la forma se encuentra involucrada ya en el darse del contenido y, al revés, el contenido en sí es más bien algo conforme al fundamento, algo puesto por él. El presuponer recíproco de fundamento y condición es, entonces, la



inmediatez a partir de la cual el contenido se revela como *puesto*, mientras que la forma se prueba como *lo ponente y real*: lo determinante. Hemos visto ya en qué consiste este paso, sin embargo, ahora se agrega algo decisivo: es *una sola reflexión* aquello que (se presu)pone como inmediatez del estar enfrentada al fundamento, que pone la forma finita. Esta reflexión no es sino el todo de la esencia en cuanto es lo incondicionado absoluto, que se desdobra “interiormente” en una forma enfrentada al contenido. El paso sutil que estamos dando consiste en que ahora podemos plantear el problema de la presuposición desde otra perspectiva: *se trata de una presuposición recíproca entre lo incondicionado absoluto y sus propio condicionamiento, que no consiste solamente en el estar, sino en el estar enfrentado al fundamento*, vale decir, la forma de la exterioridad y de la finitud de la reflexión:

“Estos dos lados *presuponen* la totalidad de tal manera, que son lo ponente de la misma. Y a la inversa, al *presuponer* la totalidad, ésta *parece* [agr. cur. S.M.] estar también de nuevo condicionada por aquéllos, surgiendo entonces la Cosa de su condición y de su fundamento” (WdL, 319; trad. 530).

Podemos apreciar claramente cómo se restituye en este contexto el problema de la apariencia, y de un modo tal, que es difícil no conectarlo con lo que hemos señalado sobre la apariencia a propósito de los modelos de asunción del conocer finito. Por una parte, la exterioridad de los lados finitos del todo incondicionado son el modo en que éste *parece* inmediatamente, brilla dentro de sí, de modo que se encuentra condicionado por ese parecer o, lo que es igual, su condicionamiento consiste en esa *apariencia*. Pero por otro lado, los lados finitos presuponen la totalidad de sí mismos, vale decir: la diversidad de modos en que fundamento y condición se relacionan presuponen su totalidad (su identidad esencial o la concatenación necesaria de su diferencialidad), y por este motivo es que “son lo ponente de la misma”, i.e. la van construyendo paulatinamente, de determinación en determinación.<sup>889</sup> Sostenemos que esta presuposición doble, tal como ha llegado a ser determinada, puede proporcionar la base lógica para pensar el problema de la asunción de la reflexión finita en los modos en que la hemos revisado: por un lado, las condiciones en su desarrollo refieren al todo; mientras que por el otro lado, el todo se refiere a la totalidad de sus condiciones. Si bien —como

---

<sup>889</sup> Uno podría preguntarse por qué esta identidad se va construyendo, o de otro modo: por qué el fundamento y la condición se dirigen a la totalidad que presuponen y en esa dirección consiste el poner de ésta, el poner de lo presupuesto. Ya hemos desplegado los argumentos que permiten proponer una respuesta concreta: el fundamento, precisamente porque quiere fundamentar la cosa, la interioriza. En términos de Hegel: se pone a sí como asumido o se refiere negativamente a sí. Esto implica, al mismo tiempo, que lo en sí sólo es en sí para el fundamento, de manera que es su propia exteriorización puesta como presupuesta. Por tanto, el hecho de que “reste” un en sí enfrentado al fundamento significa que éste aún debe buscarse a sí mismo. Y el encuentro consigo no es sino la unidad de la cosa que parecía, en un principio, ser otro.

advertimos— no es posible verificar aquí una presencia del escepticismo, pues se trata de una especie de diseño del horizonte propio de un desarrollo *dialéctico*, lo que vemos proporciona la base metódica esencial en la que un escepticismo como el introductorio puede “montarse”. Se trata, en definitiva del espacio abierto para la construcción de lo absoluto a partir de sus propias condiciones, donde, por un lado, se encuentra la reflexión finita entendida como ella misma enfrentada a lo en sí, mientras que, por el otro, se encuentra la identidad desarrolla de ambos o lo incondicionado absoluto.

Ahora bien, nos preguntamos dos cosas: 1. ¿Cómo es que sucede este avance de lo condicionado a lo incondicionado? 2. ¿Cómo es que lo condicionado y lo incondicionado no son exteriores, sino que son esencialmente *lo mismo*? Advertimos desde ahora que la primera pregunta se conecta con *la realidad óptica* de la diferencia entre la esencia y su estar desdoblado en reflexión finita y lo en sí, mientras que la segunda se conecta con la *aparencialidad esencial* de esa diferencia, precisamente los dos niveles de consideración de la reflexión finita que hemos procurado distinguir. Desarrollamos ahora la primera pregunta, dejando para el punto 3.2.2. la segunda.

### **3.2.1.1. De condicionado en condicionado**

Desde nuestra perspectiva, el único modo de afirmar la identidad entre esencia y estar, manteniendo su diferencia, consiste en distinguir los niveles en que ambos lados se experimentan. Como vimos, una cosa es experimentar inmediatamente el ente inmerso en el *Standpunkt* de la reflexión finita, y la otra es contemplar esa experiencia inmediata cuando se sabe que dicha reflexión es el poner de lo inmediato, su mediación inmanente. El punto a desarrollar ahora consiste, precisamente, en que el reconocimiento de esa experiencia finita en su identidad *esencial es algo a lo que se llega desde la inmediatez*, lo que quiere decir: una vez que ha acontecido ya la diferencia y, por tanto, la determinación. De manera que *para que exista determinación es necesaria la inmediatez, la condicionalidad y el parecer del estar como algo en sí*. Y sólo desde allí es que la determinación puede concebirse no como algo dado o presupuesto, sino como realización del fundamento, como emerger de lo incondicionado a través de sus condiciones. Sin ese paso por la finitud y la inmediatez sólo habría identidad indiferenciada, algo contra lo que Hegel lucha (pues lo considera como una detención del pensar en el momento de la intuición o pensar vacío), no menos que contra la reflexión que no consigue reconocerse como mediación inmanente, como lo en sí de la cosa. El filósofo entiende expresamente este paso por la finitud, por la contraposición y exterioridad de fundamento y condición, como el parecer de la esencia en su apariencia, cuyo desarrollo consiste, a la inversa, en

la desaparición de la apariencia misma en lo absolutamente incondicionado, en el reconocimiento de la unidad de la forma y el contenido, de reflexión y estar:

“Dado que ambos lados se han mostrado como lo idéntico, la *relación* de condición y fundamento ha desaparecido entonces, reduciéndose ambos a una *apariencia*; lo absolutamente incondicionado, dentro de su movimiento de poner y presuponer, no es sino el movimiento de colocar frente a sí sus condiciones; su referencia, en cuanto [respectividad o referencia mutua, trad.] de las condiciones y del fundamento es empero, un [com]parecer *dentro de sí*; y su comportarse-y-relacionarse para con ellos *es su coincidir consigo misma*” (WdL, GW 11: 319; trad. 530).

Si se aprecia, no se trata entonces, con el avance del fundamento, de pasar a otra cosa, ni tampoco de pasar a un algo carente de reflexión. Se trata de una forma en que la reflexión parece, como algo condicionado por otro, y el reconocimiento de que *esa misma reflexión es esencialmente el poner mismo de la condición*. Se tratan en definitiva de la *simplificación* del desdoblamiento de la esencia en fundamento y condición, de modo que su reflexión (su diferenciación) no sea reconocida sino como un coincidir de ella siempre consigo misma en el estar, como su determinación inmanente. En tal sentido, Hegel señala que el avance del fundamento a lo incondicionado es, ello mismo, el movimiento de lo absolutamente incondicionado, *pero revestido del carácter propio de la esfera del ser*: “este lado es la *totalidad* de las determinaciones de la Cosa: la Cosa misma, pero proyectándose en la exterioridad del ser” (WdL, GW 11: 320; trad. 532), su contraponerse a la reflexión y parecer como algo dado. Aquí la esencia *expide* (*entlässt*) su reflexión como inmediatez, siendo “presuposición condicionante”. O para decirlo en términos fenomenológicos: se ha enajenado en el tiempo y en la sustancia manifiesta para el conocer primeramente como intuición en la experiencia. Esta forma —señala el filósofo— es la forma de lo sin forma, el parecer de la esencia entremezclada con aspectos “extra esenciales”, lo cual interpretamos como un lugar del texto en que se consigna claramente que no se trata de que el estar sea lo extra esencial, sino que en el estar parecen aspectos extra esenciales, que impiden advertir las conexiones esenciales de la “variedad multiforme” de lo ente.

Ahora bien, precisamente porque la esencia parece en el estar entremezclada con aspectos extra esenciales, ella misma, en un principio, carece de una explicación; de ahí es que surge la necesidad de *preguntarse*, vale decir, de fundamentar, la necesidad de una *razón suficiente* (nuevamente: lo que muestra inmediatamente algo es lo que lo oculta, y por eso es necesaria cierta reflexión). En un aparente guiño a Jacobi (WdL, GW 11: 318; trad. 529), Hegel señala que, debido a que lo incondicionado absoluto se pone en la condición (en lo relativo), el avance del fundamento

consiste en una suerte de recorrido por las condiciones, donde surge además la amenaza de un *progreso al infinito* si es que no se reconoce su unidad con el fundamento en lo incondicionado. Pero el fundamento no sólo reflexiona desde la condición, sino que la presupone: el avance de condición en condición, tomado esencialmente, *pone* la condición siguiente, de modo que, por un lado, éste consiste en una *interiorización* de las condiciones tal como se muestran en el estar inmediato, mientras que, por el otro lado, consiste en la determinación del estar mismo, en el ponerse de la esencia en su ser otro, como *devenir de éste*. Importante es recalcar que la captación de lo segundo no se da en el nivel inmediato de la experiencia del estar. Sin embargo, el estar es “esencialmente lo mediato” (WdL, GW 11: 317; trad. 528), y es *solamente su inmediatez* “lo presupuesto” (i.e. el hecho de darse inmediatamente como algo sin reflexión), mientras que “el movimiento de su devenir es el hacer de la reflexión misma” siendo “la inmediatez del ser por consiguiente sólo *momento* de la forma” (WdL, GW 11: trad. 320; trad 532) en cuanto esencia. De esta manera, Hegel, en un enorme bucle de retroalimentación, integra la entera dialéctica del ser (la reflexión o el devenir subordinado a un núcleo sustancial) como el momento de la inmediatez de lo incondicionado absoluto, consistiendo su avance, precisamente, en la pérdida de tal inmediatez y del carácter presupuesto (el núcleo fijo exterior a la reflexión) de las determinaciones ónticas, la indiferencia y diversidad que ellas tienen respecto a la forma. Tal pérdida no es sino un avance hacia el reconocimiento de la esencia como aquello que pone el devenir de todo lo finito, primero hundiéndolo en su fundamento, pero al mismo tiempo interiorizándolo en él hasta llegar a saberse como absoluta reflexión incondicionada, que se pone y exterioriza en la totalidad de sus propias condiciones.

### **3.2.2. La reflexión absoluta de lo incondicionado como reflexión que recuerda-interioriza**

Podemos sintetizar del siguiente modo el resultado al que llegamos en el punto anterior: lo incondicionado absoluto avanza hacia sí mismo a partir de la inmediatez. Inmediatamente, la Cosa es en el estar, como condición del fundamento. Mas el fundamento, que —como sabemos ya— es también la Cosa, se realiza a través del estar, precisamente porque consiste en su mediación, de manera que la condición encuentra en él tanto aquello que la explica como aquello que “constata” su hundimiento al advenir una nueva determinación del contenido. La realización del fundamento es, precisamente, el camino de lo incondicionado hacia sí mismo.

Puestas así las cosas, resulta difícil no relacionar el transitar de lo incondicionado a través de la inmediatez con el proceso en virtud del cual el conocer asume su objeto hasta llegar a saberse como su esencia. E incluso —por extensión— podríamos conectar este proceso con la elevación

categorial a través de las determinaciones finitas del entendimiento, tal como fue entendido en el primer modelo de asunción de la reflexión finita. Pues el punto básico consiste en que el avance hacia lo incondicionado se da a través de lo condicionado, entendido como *parecer* de lo primero en su propia immediatez, y en tal immediatez situamos la oposición general entre el conocer y su objeto. El fundamento —o en términos de nuestro problema: la reflexión finita— constituye precisamente el *medio* de ese avance, ya que —tal como se consigna en los modelos de asunción estudiados— sus determinaciones “proviene(n)” (en el sentido de que “emergen a propósito de”) y se encuentran hasta cierto punto influidas por aquello que ellas mismas median, vale decir, la immediatez del estar.

Sin embargo, esto sólo nos ofrece una parte del problema, a saber, el avance del fundamento a lo incondicionado a partir de la immediatez. Pero no se entiende aún cómo es que la reflexión puede ser *a su vez* esencia de esa misma immediatez, o reconocerse como el poner de ésta. Y es que, inmerso en la immediatez, el fundamento es solamente esto: un provenir de lo inmediato marcado por el “aún-no” de su asunción. Siempre se encuentra volcado a lo que acaece, ocupado con un contenido extraño por el cual debe todavía preguntarse y al cual debe todavía entender. Ciertamente, el fundamento es la actividad de la esencia, tanto porque media como porque interioriza el estar. Pero aún no ha llegado al nivel universal de la Cosa, pues su identidad con la condición no es todavía *para sí*; por tanto, el contenido es aún *presupuesto* del hacer esencial y el fundamento debe remontarse sobre su finitud y límite, apropiándose del contenido sustancial hasta saberlo como puesto por él en tanto es lo absolutamente incondicionado en y para sí. En este sentido, Hegel sostiene lo siguiente:

“La reflexión del fundamento asume la immediatez de las condiciones y las pone en referencia hasta hacerlas momentos dentro de la unidad de la Cosa; pero las condiciones son lo presupuesto por la cosa incondicionada misma, con lo que ella asume así su propio poner; o bien, su poner mismo se convierte en esto: inmediata y precisamente en la misma medida, en *devenir*” (WdL, GW 11: 320; trad. 532).

El pasaje es importante. En primer lugar porque se aprecia cómo la reflexión finita del fundamento trabaja para la cosa *transponiendo* el en sí a la forma de la interioridad, es el ser para sí de la esencia misma. Por esto es que lo separado del contenido, su diversidad *material*, entra en *referencia*, se articula o teje, si bien todavía de un modo insuficiente, marcado por el carácter en sí del contenido. Tal insuficiencia se explica desde lo que acabamos de decir: la reflexión, en virtud de su finitud, aún no puede reconocer la unidad articulada de la cosa que ella misma va produciendo, la *integridad del contenido* como *forma diferenciada*. Su interioridad se encuentra todavía subordinada al parecer exterior y a la apariencia del contenido. Su hacer no es por tanto un hacer *espontáneo*, no es todavía

un orden inmanente *puesto* en el estar por la esencia incondicionada sino que “aparentemente” *proviene* de algo dado en el estar.

Pero, sobre todo, el pasaje es importante porque nos señala que las condiciones son un modo en que la Cosa misma se presupone, de manera que es su *primera forma de exteriorización*. Si atendemos, esto no quiere decir sino lo siguiente: el fundamento recibe un contenido al que interioriza —i.e. la da la forma de lo interior, la primera negación— pero inmediatamente *presupone* una nueva determinación del contenido: éste le *parece* otra cosa, que difiere de la interiorizada o puesta conforme a sí. Pero tal determinación es, más verdaderamente, el poner de sí mismo *qua* incondicionado absoluto. La conexión recíproca entre la asunción finita de lo dado y la presuposición de una nueva forma de datitud expone el *devenir* de la esencia *como estar*, su configurarse. Con esto, queda establecido cómo lo incondicionado se encuentra en el orden de lo sustancial “depositado” en sus condiciones y avanza desde ellas hasta saberse como la esencia de ese devenir, que acontece para el fundamento como *factum* o, si se quiere, *experiencia*. Hegel llama a “esta reflexión [...] la mediación de la cosa incondicionada por medio de la mediación consigo” (WdL, GW 11: 320; trad. 532) y en ella encontramos el espacio que ha configurado nuestro problema.

Ya hemos visto que el avance que media la cosa consigo misma tiene el sentido de una asunción de la apariencia que *da origen* a esa misma mediación, la exige. Se trata, naturalmente, de la exterioridad entre la condición y el fundamento; pero, vistas las cosas desde nuestro problema, tal apariencia no es sino el predominio de un núcleo óntico exterior a la reflexión. En ambos casos, el objetivo es el siguiente: debe llegar a *ponerse de relieve* el hecho de que ese núcleo óntico es un momento dentro de la reflexión, siendo ella lo absoluto incondicionado: lo que determina y asume *en sí* (en su reflexión inmanente) eso que *parece* ser algo sustancial. Esto *no puede tener lugar* si es que no se ha cumplido el paso por las condiciones, al igual como anteriormente la esencia absoluta de la vida sólo hizo su aparición tras la asunción del entendimiento, o al igual como anteriormente el saber lógico sólo inició una vez que *ha llegado su tiempo*. Antes que eso, lo incondicionado —o “parte” de él— carece de referencia al fundamento, encontrándose así desarticulado; sólo es “lo inmediato que carece de fundamento cuyo *ser* [agr. cur. S.M.] no es más que esto: estar ahí como lo carente de fundamento” (WdL, GW 11: 321; trad. 533).

Nuevamente apreciamos que la consumación de la finitud revela la emergencia de lo infinito mismo, pero no en el sentido de que algo otro surja (eso sería, precisamente, permanecer en un nivel óntico, en el nivel de las condiciones) sino que la emergencia de lo infinito es cierta *explicitación de su presencia* en la realidad en la que antes se encontraba *ensimismado*. Con ello, se crean las condiciones concretas para el *reconocimiento* de la actividad de la esencia en el estar, vale decir, se



hace posible una *segunda forma de referencia de la Cosa a sí misma*, sin que esta vez ella se encuentre determinada por la inmediatez de su propia presuposición.<sup>890</sup> Así, se *inicia* un nuevo nivel de consideración de *lo mismo*, pero ahora el estar es reconocido como parte de la reflexión de la esencia, con lo cual es *estar esencial o aparición: existencia (Existenz)*.<sup>891</sup> Muy significativamente, Hegel caracteriza esta forma de reconocimiento de lo incondicionado en su propia inmediatez, que sólo es posible una vez que se ha mediado consigo mismo, como un *recuerdo-interiorización (Erinnerung) de lo incondicionado mismo*. Consideramos que se trata de una forma de interiorización diferente de aquella llevada a cabo por la reflexión finita del fundamento pero se “monta” en ésta desde un nivel que la asume; pues la primera estaba condicionada por lo en sí del contenido y avanzaba desde la inmediatez hacia la totalidad sin comprender esa totalidad, mientras que la segunda, que es una suerte de *reflexión de la reflexión*, se dirige desde la totalidad a sus momentos *internos* para *reconstruirlos* (una segunda negación) liberada de la oposición y finitud por la que estaba condicionada en la inmediatez. Aquí se muestra, igualmente, que la dialéctica de condición y fundamento no consistía sino en la desaparición de su exterioridad, en su simplificación en la unidad de la cosa, de manera que la referencia de la cosa a sus condiciones consiste en la referencia a su propio desdoblamiento, que es su presupuesto. Con este acto de interiorización-recuerdo se muestra ante nosotros la estructura especulativa pura que anteriormente tuvimos la ocasión de revisar a propósito de los conceptos de “reflexión filosófica” y el “für uns” fenomenológico:

“Cuando todas las condiciones de la Cosa están presentes, es decir cuando la totalidad de la Cosa está puesta como lo inmediato carente de fundamento, se interioriza-y-recuerda entonces en ella misma esa dispersa variedad multiforme. —La Cosa íntegra tiene que estar ahí, dentro de sus condiciones, o sea que son precisas todas las condiciones para su existencia, pues *todas* ellas constituyen su reflexión; o sea que el estar, por ser condición, *está determinado por la forma* [agr. cur. S.M.]; sus determinaciones de reflexión [i.e. están reflexivamente organizadas, S.M.] y, con una, son puestas esencialmente las otras” (WdL, GW 11: 321; trad. 533).

Para el fundamento, la condición es algo desarticulado, él no ve su conexión con la esencia, i.e. con su propia y misma reflexión en la medida en que sea ella la reflexión de la cosa. Y llegar a verla es su tarea, su impulso o aspiración (*Triebe*, cfr. WdL, GW 12: 240ss.); por eso, se pregunta por lo que tiene ante sí como otro, y no descansa hasta encontrar una razón suficiente, i.e. su completa identidad incondicionada y real. Pero cuando la totalidad del estar se ha revelado ante él en lo que tiene de

<sup>890</sup> Si la referencia del fundamento a la condición fue la *primera negación* del contenido, ahora se trataría de un *segunda negación*, consistente precisamente en reconocer el fundamento en su unidad con la condición, y ello de un modo tal que el contenido de la condición se revela como la reflexión fundamental de lo incondicionado mismo.

<sup>891</sup> Sobre la Existenz, vid. Rohs, *Form und Grund*, op. cit., pp. 247ss; Duque, *La era de la crítica*, op. cit., pp. 258s.

esencial —pues no se trata de una suma empírica—, entonces el contenido aparece como fundamentado para y en el *recuerdo*, lo que, como anunciamos, quiere decir: para un segundo nivel de reflexión que no va ya de lo condicionado inmediato a lo incondicionado, sino de lo incondicionado a las condiciones mediadas, avanzando o regresando a lo incondicionado. De otra manera: el fundamento se expande en la realidad hasta alcanzar su esencialidad, y luego, llegado el punto *presente*, se *repliega* o contrae para abrazar la totalidad en la que se ha expandido, reconociendo la reflexión finita como la reflexión de la cosa, vale decir, en su identidad absoluta con el contenido; prescindiendo entonces de la oposición característica del estar y de la reflexión finita, o al menos libre ya de la apariencia reinante en la inmediatez.

En este mismo sentido, cabe agregar que, si el paso de la inmediatez a lo incondicionado se caracteriza por una interiorización del estar subordinada a su parecer inmediato (i.e. es al menos en parte *receptiva* y *provista de aspectos inesenciales*), la forma absoluta de reflexión no encuentra esta subordinación a la hora de *reconstruir* y *organizar* desde su nivel las determinaciones correspondientes a la totalidad de las condiciones. Esto es así porque la segunda forma de reflexión sólo surge una vez que las condiciones ya han surgido en la inmediatez, de manera que el fundamento, trabajosamente, se ha purificado de su apariencia. Por tanto, la referencia de lo incondicionado a las condiciones reconoce en ellas su *propio ritmo y forma* en tanto esencialidad del contenido. Lo que anteriormente fue articulado *desde* lo carente de fundamento, es ahora articulado a partir de su fundamento absoluto: el recuerdo-interiorización. En tal respecto, no debemos pensar que *luego* del recuerdo la Cosa exista: ella existe *en* el recuerdo de lo condicionado y *porque* se recuerda en ello; pues al reconstruirlo en su elemento propio se reconoce en el contenido, y al reconocer el contenido en sí misma lo sabe, y lo *es*. Por eso es que Hegel ha hablado de la exposición científica como una reconstrucción que atiende a lo esencial de la aparición, y nosotros, valiéndonos de sus conceptos, hemos hablado de *transposición* o *traducción*: el recuerdo contiene la experiencia finita de tal manera que ella ahora expone el mismo contenido a partir de una consideración esencial, de un nuevo “lenguaje”. De igual manera, podría decirse, a propósito de nuestro problema, que *la ciencia vive en y del recuerdo*, pues esa forma de reflexión es la forma en que el pensar se reconoce en lo efectivo y se presenta él mismo en el orden de la efectividad. Antes, el pensar yerra perdido en el acaecer de su propia finitud, sin llegar a conocer el sentido y la necesidad de su escisión constitutiva, cómo es que ella anuncia precariamente un reencuentro consigo mismo, cierta no menos precaria reconciliación con esa experiencia que, cubierta por el velo de lo impenetrable y de la nada, parece amenazarlo una y otra vez.

### 3.3. Cierre. El brotar de la Cosa

Con lo anterior hemos dado con la clave para dilucidar cómo es posible que la diferencia de la esencia sea ella misma su identidad o, en términos más amplios y ajustados a nuestro asunto, que la reflexión finita sea ella misma la reflexión inmanente del contenido absoluto, y ello de modo tal que la referencia de la primera a la segunda y de la segunda a la primera pueda ser comprendida, desde la lógica especulativa, como un movimiento de asunción y transposición de la forma en que aparece el contenido único. Lo que se transforma, en definitiva, es el modo en que la experiencia de la finitud es examinada, siendo tal transformación *producida por la propia experiencia que llega a ser pensada*. Consecuentemente, el surgimiento de la cosa en el recuerdo da inicio —domo dijimos— a una nueva inmediatez, a partir de la cual se explicita la conexión de la esencia y el estar, precisamente como movimiento interno de la cosa misma. Sobre este nuevo inicio y esta nueva forma de inmediatez en específico debemos decir algo ahora, para vincularlo luego, en la Conclusión, con nuestro problema general, ya que nos ofrecerá la posibilidad de pensar muy concretamente *dos respectos* involucrados en la exposición y ejecución de la asunción de la reflexión finita, a saber, cómo ésta remite a la ciencia, mientras que la ciencia se transmite en ella para transponerla y fundarla en su interioridad.

Pues bien, para determinar el sentido de la nueva inmediatez que inicia luego de la mediación de lo incondicionado a través de la totalidad de sus condiciones, conviene detenernos en dos pasajes que expresan la idea de un restablecimiento de la inmediatez. El primero de ellos se refiere a la Cosa incondicionada y sostiene que:

“[Ella] es allí, inmediatamente, acto de asumir lo presupuesto y de determinar desde sí, con lo que este determinar es de nuevo acto de asumir el acto de poner, y es el devenir de sí mismo. Allí es donde la mediación, en cuanto retorno a sí por medio de la negación, ha desaparecido; ella es simple reflexión que parece dentro de sí, y devenir absoluto carente de fundamento” (WdL, GW 11: 321; trad. 532)

El otro pasaje describe lo que sucede con el fundamento cuando se ha realizado a través de la totalidad de las condiciones, brotando entonces la Cosa en la existencia:

“El fundamento se muestra sólo como una apariencia que desaparece inmediatamente; este destacarse ahí delante es, con ello, el movimiento tautológico de la Cosa en camino a sí, y su mediación por las condiciones y por el fundamento es el desaparecer de los dos. Por consiguiente, el ir a ponerse de relieve en la existencia es algo de tal modo inmediato que sólo está mediado por

el desaparecer de la mediación. [...] El fundamento no se queda pues por detrás de lo fundamentado como un algo diverso de él, sino que la verdad del fundamentar es que el fundamento está allí unificado consigo mismo y, con ello, su reflexión dentro de otro es su reflexión dentro de sí mismo [...]. Esta inmediatez, mediada por fundamento y condición, e idéntica a sí por asumir la mediación, es la *existencia*” (WdL, GW 11: 321, 322; trad. 533, 534).

Para cerrar el argumento debemos dilucidar primero qué significa el surgimiento de una nueva inmediatez —la existencia— dentro del curso inmanente a la exposición lógica en WdL. Sólo entonces estaremos en posición de establecer la interpretación de esta idea en conexión con lo que ha sido nuestro problema.

Pues bien, los pasajes citados se sitúan en la emergencia de la Cosa como resultado de la oposición desarrollada entre condición y fundamento. En primer lugar, i) la emergencia de la Cosa implica que el propio camino para llegar a ella ha de ser *resignificado*. A esto nos referimos cuando decimos que se da un giro en el nivel de consideración de *lo mismo*. El fundamento era una mediación que iniciaba desde un algo inmediato, presupuesto y exterior; ahora, su movimiento se muestra como algo interior a la Cosa, su propio devenir o llegar a ser. Por este motivo, Hegel afirma que, más verdaderamente, la Cosa es en realidad *tanto* el ponerse como presupuesto *como* el asumir eso presupuesto, y desde esa suerte de *certeza* es que la Cosa se vuelve sobre su propio devenir, pues en tanto es lo incondicionado absoluto no tiene un contenido exterior al cual referirse como presupuesto, i.e. *no tiene nada dado, salvo lo que ella mismo ha puesto, como su condicionamiento*. Ahora bien, el que la Cosa sea tanto lo que pone la presuposición como aquello que la media (el contenido y la referencia fundamental) implica, asimismo, ii) que la oposición aparential entre condición y fundamento se ha *simplificado*, de modo que el movimiento de llegar a la Cosa misma es, esencialmente considerado, un puro y simple diferenciarse de sí misma y asumir su diferenciación: su determinarse hasta formar la totalidad de sí. Pero iii) el que la Cosa se haya simplificado es, del mismo modo, una vuelta a su propia inmediatez, pues se reinicia el camino del que provenía, ahora desde el encuentro de ella consigo misma, vale decir, desde lo incondicionado que se reconoce en las condiciones. Por tanto, ese mismo camino hacia la cosa debe dar paso a la determinación de ésta en su propio elemento, i.e., como unidad simple de condición y fundamento o como forma que se encuentra *inmediatamente presente en el contenido* y no se opone a éste. Como sabemos, esa unidad simple es la *existencia*, entendida como *estar esencial*, y accede para la Cosa en el recuerdo e interiorización de sí misma. Lo fundamental es ahora retener lo siguiente: que se ha establecido una diferencia entre el camino hacia la emergencia de lo incondicionado cuando la apariencia aún no se encontraba simplificada y entre el *reconocimiento* de la Cosa en su camino, que da lugar a un inicio *marcado por cierta visión de la conexión esencial de esencia y estar*.

Es en este punto donde debemos alejarnos de la letra del texto para explorar nuestro problema desde su espíritu. Después de mencionar al recuerdo-interiorización como la apertura de un nuevo nivel de consideración de lo mismo a partir de un “reinicio” que abraza las condiciones, Hegel se concentra en la existencia, entendida como “un ser que ha surgido de la negatividad e interioridad” (WdL, GW 11: 323; trad. 535), al que también caracteriza como *aparición* (*Erscheinung*) de la esencia en el estar. La aparición contiene en sí misma inmediatamente su referencia fundamental a la esencia, encontrando en ella “un elemento de consistencia subsistente de suyo” (WdL, GW 11: 323; trad. 535). Por este motivo, ella subsiste más allá de la apariencia que pueda o no tener; vale decir, su inmediatez contiene, como su “pasado”, la totalidad de sus condiciones.

Pues bien, una vez que se ha llegado a este punto, la exposición de WdL aborda desde un nuevo nivel conceptos que profundizan en el carácter *objetivo* del primer Volumen de la Lógica y que, al menos en parte, encuentran su paralelo fenomenológico en los capítulos Percepción y Fuerza y Entendimiento (p.ej. la cosa, *Ding*, y sus propiedades, ley, fuerza, relación, etc.). De algún modo, el recordarse-interiorizarse de la Cosa en sus condiciones sirvió para generar un nuevo espacio y una nueva forma de vinculación propia de la esencia, pero Hegel no aborda (pues no es ese allí su problema) qué clase de interioridad puede pensarse a partir de la referencia de la Cosa a sus condiciones, ni tampoco el rendimiento metódico que podemos localizar en esa idea, ni menos su conexión con el problema del conocer y de la reflexión finita. Eso es parte de *nuestro* problema. Antes bien, Hegel se concentra en la exterioridad de la aparición y el carácter subsistente de suyo de su consistencia inmediata, y esto con el fin de establecer nuevamente conexiones esenciales presentes en lo objetivo.

¿Cómo es que el restablecimiento de la inmediatez puede ofrecerse como un resultado para nuestro problema?, ¿Qué conexión tiene esta inmediatez con la referencia que lo incondicionado hace a sus propias condiciones, la cual Hegel además vincula con un acto de recuerdo-interiorización? Como advertimos, estos interrogantes serán directamente abordados en la Conclusión. No obstante, para dar cierre al cuerpo de la investigación quisiéramos advertir lo siguiente: hemos llegado a una forma lógica que hace posible pensar la conexión esencial entre ciencia y experiencia histórica, por cuanto, localizamos, por una parte, el paso necesario por la experiencia para la adquisición de un contenido real, i.e. cómo es que, sin ese momento de finitud y subordinación a la sustancia, la reflexión sería una identidad vacía que se pone por encima de lo efectivo, haciéndose pasar por ello: fijándolo en el interior de la limitación de su propio modo de considerar las cosas. La enajenación del espíritu en la sustancia es su modo de estar-ahí y revelarse en el tiempo, según el “orden” de lo temporal. Desde *ahí* (vale decir, proveniente necesariamente de

un “aquí” y un “ahora”) es que él emprende el camino hacia el encuentro consigo mismo en su propio elemento. Tal camino, que es un regreso, se encuentra mediado, pero también llevado a cabo, por la acción negativa de la reflexión finita, que poco a poco des-sustancializa la inmediatez del estar dándole la forma del sujeto. Cumplidas las condiciones necesarias para su asunción, la oposición entre reflexión finita y lo en sí es transpuesta a una forma de reflexión que se encuentra libre de ella, pues se sabe a sí como reflexión incondicionada ponente de sus propias condiciones, a las que accede, en su elemento propio, a través del recuerdo y la interiorización de su finitud. En y desde el recuerdo, el espíritu despliega su existencia en la forma libre de su esencia, como ciencia; liberando — asumiendo y conservando— con ello en su presente y en su presencia aquel tiempo al que se encuentra fácticamente referido y del que la ciencia misma ha brotado, para ser.



## CONCLUSIÓN

Después de un largo recorrido nos encontramos en condiciones de concluir esta investigación. Destinamos las primeras dos Secciones a explorar dos modelos de asunción de la reflexión finita, que Hegel puso en conexión con cierta forma de escepticismo destinada a introducir científicamente a la filosofía especulativa. La tercera Sección procuró, en cambio, localizar en la Lógica —previa constatación de la pertinencia e insistencia del problema en ella— la posibilidad de exponer en términos puramente conceptuales (por tanto, desligados ya de un procedimiento escéptico, no así dialéctico) los actos básicos involucrados en procesos de mediación reflexiva tales como aquellos que fueron destinados a la asunción del conocer finito, esta vez considerados como una forma pura de reflexión de la esencia. Respecto a esta última tarea, llevada a cabo en los tres últimos capítulos de la tercera Sección, los actos expuestos fueron, a grandes rasgos, los siguientes:

A propósito de la estructura apariencia-esencia localizamos el sentido lógico de la reducción de la apariencia en la esencia. Esto fue así porque diferenciamos dos niveles de consideración de la relación de ser y esencia, uno (que corresponde a la forma en que la reflexión finita experimenta la verdad) en el que la reflexión se subordina a un sustrato óntico, permaneciendo fuera de él; y otro (que corresponde al nivel de consideración esencial) en el que el ser (en su determinación múltiple como realidad) sólo es una apariencia, cuya inmediatez y falta de subsistencia es nada para la esencia, un puro destello llamado a desaparecer. La reducción de la apariencia consiste, desde esta perspectiva, tanto en la negación de la apariencia como en la referencia de ésta a la esencia, de manera que atravesar la corteza aparencial significa al mismo tiempo reconocer en la apariencia la actividad de la esencia.

El examen del apartado dedicado a la Reflexión nos permitió localizar las formas de mediación reflexiva involucradas tanto en la concatenación característica de la exposición científica en general, como en la duplicación de la esencia que acontece en su paso al estar. Entre otras cosas, esto ha permitido entender, por un lado, cómo es que la esencia se da estar enajenándose en el ser otro, al que presupone y del que se externaliza; mientras que por el otro, nos ha permitido vislumbrar el sentido de la oposición entre el plano del estar en el que acontece el *factum* del conocer finito y la interioridad de la ciencia.

Finalmente, en la lógica del Fundamento hemos localizado una estructura de mediación de carácter global, que nos ha permitido pensar de modo integrativo los diversos actos reflexivos involucrados en la asunción de la reflexión finita, esta vez como un proceso en el que la esencia va

progresivamente reduciendo la apariencia e interiorizando la sustancia hasta aparecer en ella, como lo incondicionado que se pone en la totalidad de sus condiciones.

Ahora bien, en las tres Secciones, hemos intentado hacer visible cómo el espíritu y su saber, la ciencia, encuentra en sí mismo la necesidad de volcarse hacia lo otro para ser efectivo, sumergiéndose así en la oposición de sí mismo y la sustancia, en el ámbito de la reflexión finita y el estar. Constatamos cierta necesidad que el espíritu y su saber tienen de volcarse hacia lo otro tanto en el sentido de que en eso otro es y existe, como en el sentido de que su existencia y efectividad consiste en la transposición de eso otro a sí mismo, de manera que la inmediatez que la reflexión finita presupone ante sí en el orden del tiempo, encuentra en la forma del pensamiento su modo espiritual absoluto de ser autoconsciencia. Entonces, el contenido que parece en el tiempo y como tiempo para la reflexión finita es (re)organizado según cierta necesidad conceptual que Hegel caracteriza como una reflexión inmanente al curso científico, la cual expone el saber de sí del sujeto que ha llevado la sustancia a la interioridad de la autoconsciencia.

Con el objetivo de ser concretos, claros y sucintos, dividimos esta conclusión en dos apartados. El primero de ellos se dirige al resultado de la “Operación fundamental de Hegel” y, en cierto sentido, de toda la investigación, pues conectará concretamente el punto exacto desde el que se “ejecuta” la asunción de las condiciones y el restablecimiento de una nueva inmediatez (la de la *existencia*), con nuestro problema. Esto permitirá, a su vez, decir algo de los dos extremos entre los que el movimiento de asunción de la reflexión finita oscila. El segundo punto se dirigirá a la formulación de ciertas observaciones generales relativas a lo que ha sido nuestro problema, con lo que intentaremos referirnos ciertos puntos abiertos en el marco general, cerrando así el círculo.

### **Resultado de la Determinación Final: una “nueva” inmediatez *aparece***

Al finalizar el cuerpo de la investigación distinguimos dos niveles de consideración del estar inmediato, localizando allí la diferencia entre un modo de reflexión que se encuentra limitado por el objeto que presupone (nivel óntico) y un modo de reflexión que se ha liberado de aquella presuposición (nivel esencial). Dijimos que esta segunda forma de reflexión corresponde, en la lógica del Fundamento, al movimiento propio de lo incondicionado o la Cosa misma, entendiendo por ello la unidad de condición y fundamento, de contenido inmediato y reflexión finita o forma. Además, subrayamos el hecho que el segundo modo de reflexión sólo acontece allí donde se ha consumado el paso del fundamento por las condiciones (o el traspaso de éstas a aquél), que operaría como *medio* a través del cual lo incondicionado va haciendo su entrada hasta hacer evidente su naturaleza absoluta.

Al comprender en sí la totalidad de sus condiciones, emerge el modo de reflexión universal que Hegel asocia con la “facultad” espiritual del recuerdo-interiorización. Es *en esta reflexión* donde, como resultado, nosotros localizamos la posibilidad de pensar nuestro asunto.

Antes que todo, debemos insistir en que no queremos afirmar con esta propuesta que la estructura lógica que se aprecia en la referencia de lo incondicionado a sus condiciones sea la única forma presente en WdL desde la que pueda pensarse el problema de la asunción de la reflexión finita. Sí empero consideramos que es la primera en la exposición Lógica que permite pensar este proceso de intermediación reflexiva en su complejidad; y además en expresa referencia a la reflexión de la esencia y al concepto de aparición, lo cual es adecuado para lo que realizamos en el texto. Pero tampoco buscamos afirmar que pensar el problema de la asunción de la reflexión finita desde estructuras conceptuales presentes en WdL implique que la Lógica contenga el problema *del mismo modo* que Phä o que la concepción de una lógica escéptica, i.e en referencia al problema “epistémico”, “escéptico” y “metódico” de una introducción a la ciencia especulativa. Hemos visto ya que el problema de la reducción de la apariencia en el conocer sigue siendo un problema para la Lógica, pero se sitúa *antes* de su inicio. Dentro de ella sólo existe una sutil distinción entre una forma exterior y externa de reflexión que, desde la argumentación hegeliana, investigadores han detectado. Esto sólo anuncia que es posible para la ciencia, y por tanto para el espíritu, referirse a lo que está fuera de ella, entendido como una suerte de contingencia radical; pero en ningún caso implica que esa referencia al afuera tenga su lugar en la exposición del concepto. De ahí que la exposición lógica carezca del carácter híbrido del objeto de la exposición fenomenológica, y con ello, de su referencia al tiempo y, desde luego, al escepticismo.

¿Cómo es que entonces afirmamos pensar, o haber pensado, nuestro asunto desde la Lógica? El que la ciencia no contenga realizada esa referencia reductiva hacia el afuera es natural, *pues la presupone*. Pero esto no quiere decir que ella no contenga en su interior las categorías y estructuras reflexivas que permiten pensar formas concretas de referencia a su exterioridad. O de otro modo: ella contiene, como concepto lógico, en sí misma las diversas formas de exterioridad y de relaciones externas que acontecen en el estar en cuanto tal, no sólo como concepto lógico. Por esto es que podemos pensar desde el Fundamento y la Esencia el problema de la asunción de la reflexión finita, y concretamente como asunción científica del conocer que se representa la experiencia dada a partir de lo en sí que es dado intuitivamente. *Lo que interesa ahora es vincular el restablecimiento de la inmediatez en el elemento de la existencia y la aparición con el problema de la asunción de la reflexión finita.*

Pues bien, hemos explorado diversos sentidos en que el pensamiento especulativo se enraíza en una experiencia histórica concreta. Básicamente, esto sucede porque él se reconoce como resultado de una forma finita de reflexión en la que el espíritu está-ahí inmediatamente. Tal forma de reflexión corresponde al tipo de racionalidad que Hegel entiende como “entendimiento” en tanto principio de la formación cultural. Pero además de esto, el pensamiento especulativo supone una negación de esta forma hegemónica de racionalidad presente en el tiempo. Este problema, que expresa una continuidad y una discontinuidad en la relación entre la ciencia y su “exterior”, se ha expresado así para nosotros: la emergencia de la ciencia especulativa es el resultado de la expansión del entendimiento y su forma de reflexión a través de las diversas esferas de la vida y la cultura humana, vale decir, proviene directamente de las oposiciones que ella misma viene a negar determinadamente. Esto da lugar a la siguiente distinción de planos, que se conecta con la forma en la que hemos llegado a plantear nuestro problema en la última parte, y que mencionamos en el Cierre: por un lado, i) se encuentra la presencia inmediata del entendimiento en la cultura, en la vida humana y la experiencia de su mundo. Pero por el otro lado ii) se encuentra la acción negativa que, llegado su tiempo, la ciencia realiza sobre el conjunto de oposiciones fijadas por la reflexión finita. Mientras que la reflexión finita, tal como inmediatamente es-ahí, se absolutiza y absolutiza sus oposiciones, no reconociendo entonces su referencia o su necesidad de llegar al pensar especulativo, la ciencia sí reconoce ambos lados del problema en su conexión esencial; y por eso se constituye como un nivel más profundo de consideración. La ciencia reconoce, por un lado, que se encuentra necesariamente referida a (i.e. *condicionada* por) las oposiciones de la reflexión finita (la forma en que parece ante ella el contenido absoluto de la sustancia) por cuanto éstas constituyen la inmediatez de su tiempo. Por el otro lado, en cambio, la ciencia reconoce que ella debe liberarse de tales oposiciones y liberar el contenido que se encuentra unilateralmente determinado por ellas. Sabemos ya que en *esto* consiste la asunción de la reflexión finita: en que la ciencia especulativa existe porque transpone el contenido que parece en la forma de la reflexión finita al transponer sus determinaciones en la interioridad de sí misma (de la ciencia), dándole así a este contenido la forma del pensamiento y de su propia reflexión, con lo cual la reflexión finita se asume en una forma de reflexión *fundamental* que da razón de sus oposiciones al establecer un *vínculo infinito* entre ellas.

Ahora bien, en términos de la Lógica, la diferencia de planos que subrayamos puede interpretarse como una diferencia entre la consideración óptica de la relación de ser y esencia y la consideración esencial de la misma; vale decir: la reflexión finita no se reconoce ni como aquello que pone el devenir del estar (que *se pone en el estar como devenir*), ni tampoco, por consiguiente, como reflexión absoluta de la esencia; esto es así precisamente porque se encuentra dentro de un

nivel en que lo óntico tiene primacía y donde la inmediatez se encuentra “antes” que la mediación, *dada*. Llevado a nuestro problema la consecuencia es que desde este nivel la apariencia *impide* llegar a la ciencia, entendida como reflexión esencial, inmanente. Contrariamente, la ciencia, porque proviene de la reflexión finita y su experiencia, y ha comprendido sus limitaciones (como *su* limitación), reconoce tanto la unidad de sí con su otro —i.e. cómo sus conceptos aparecen desdoblados como reflexión contrapuesta al objeto—, como la unidad de reflexión y estar o, más precisamente, de pensar y ser. Es desde tal consideración que se aproxima a la reflexión finita, pero también desde tal consideración *inicia* su propia forma de reflexión *pura*.

Pues bien, lo que constituye el núcleo estructural de lo que ha sido nuestro problema no es cómo la reflexión finita opera en sí misma, vale decir, sin su referencia al pensamiento especulativo, sino cómo el pensar especulativo asume la reflexión finita para darse a sí mismo su propio modo de existir. Por tanto, el primer plano que hemos distinguido es una suerte de material o estofa del pensar especulativo. Pero a su vez, sin este material el pensar especulativo sería una abstracción más, característica de aquello que viene a asumir, del entendimiento. Entonces el primer plano debe estar *incorporado* dentro del segundo o, de otra forma, la forma de la asunción de la reflexión finita debe incorporar en su interior el momento de su exterioridad y finitud.

Pese a sus diferencias —y al estado germinal e incompleto del esbozo de una lógica escéptica—, en los dos modelos de asunción de la reflexión finita esta exigencia ha sido cumplida por medio de una forma *especulativa* de reflexión cuyo objetivo es la tematización de la reflexión finita en cuanto tal, pero *desde un nivel esencial de consideración*. Esta operación se ha verificado tanto en la exposición racional de la lógica del entendimiento como en la exposición de la aparición del espíritu como conciencia. Hegel señala en Diff (GW 4: 16) que la unidad de la escisión y lo absoluto consiste *en la aparición*, y Phä es la ciencia *de la aparición* de lo absoluto como conciencia, ahora podemos percibir la profundidad de este concepto, lo que implica el hecho de que *el mero estar llegue a ser reconocido como aparición de lo esencial*. Así, la forma especulativa de reflexión ha cumplido la función de asumir la reflexión finita desde ella misma, llevando a cabo una transposición de la finitud al nivel de la ciencia; y ello como condición de su emergencia. Lo que buscamos ofrecer como resultado de esta investigación es lo siguiente: la Lógica del Fundamento nos proporciona, en su final, la estructura especulativa suficiente para plantear esta operación de forma *pura*. Veamos finalmente en qué sentido.

En el interior del Fundamento, Hegel ha tematizado la forma básica de la reflexión finita en su inmediatez, restituyendo dentro de la esencia el momentos de la exterioridad del ser o el nivel óntico. Por tanto, las categorías de condición y de fundamento real dan cuenta del momento de no-

reconocimiento de la reflexión finita como esencia y, por tanto, de su oposición a lo en sí y su desconexión con lo incondicionado. Ese momento fue comprendido como necesario para que el contenido absoluto pase, en su totalidad, de una forma sustancial a la forma de la interioridad reflexiva, o de otro modo: para la expansión del fundamento a la totalidad del estar. Una vez que la oposición entre el fundamento y la condición se ha desarrollado hasta alcanzar la totalidad de las condiciones, emerge lo incondicionado a través de un acto absoluto de reflexión hacia esta misma oposición, pero considerada ahora como el ponerse y determinarse de lo incondicionado, y como la liberación de su propio condicionamiento. Dijimos que esto da inicio a una nueva inmediatez, que es la *inmediatez de la existencia* o de la *aparición de la esencia* pues aparece el estar *en su conexión esencial*; además, dijimos que esta inmediatez tiene lugar para esa forma absoluta de reflexión que Hegel vincula con el *recuerdo-interiorización* de la reflexión finita. Desde la perspectiva de nuestro problema, esta forma de inmediatez puede pensarse de dos modos, que corresponden a los lados del problema de la asunción de la reflexión finita.

El recuerdo-interiorización de lo incondicionado se refiere a sus condiciones, pero no desde el nivel de las condiciones, de manera que “retroyecta” su naturaleza devenida (precisamente, la de ser incondicionado) al “antes” de sí mismo, lo que desde nuestro problema no quiere sino decir: la reflexión finita y su tiempo. De esta manera, se inicia una nueva inmediatez desde la que puede exponerse el desdoblamiento de la esencia en la reflexión finita y lo en sí; pero esta vez desde cierta *visión esencial*: se reconoce que esta oposición es la *aparición* de lo incondicionado, de manera que puede examinarse el desarrollo “atravesando” la apariencia característica de la inmediatez, y entonces se aprecia que la reflexión y el contenido forman un solo movimiento de autodeterminación. Esto claramente nos recuerda al modo de consideración científico de la conciencia, pero también al movimiento que la reflexión filosófica hizo sobre los conceptos del entendimiento: la reflexión finita es tematizada de un modo tal que se aprecian las conexiones especulativas que para ella, inmersa en su propio nivel de consideración, no son evidentes, y que ella misma va poniendo, sin saberlo. Tales conexiones no son sino aquello que el concepto pone en su actividad, y es precisamente lo que guía la organización de la exposición.

Pero el recuerdo-interiorización de lo incondicionado puede dar lugar a una inmediatez en un segundo sentido, que se ajusta más al otro extremo de la asunción del conocer finito, i.e., al lado de la ciencia pura. Pues el reconocimiento de la coextensividad y compenetración de esencia y estar puede dar inicio a un modo de exposición en que *se prescinda completamente de la oposición entre estos*, de manera que el estar tenga la forma de la esencia y la esencia este-ahí en cuanto tal. Así, la



exposición contendría puramente la forma simple de la reflexión, entendida como un movimiento incondicionado, que se realiza a través de la totalidad de sus determinaciones immanentes.

Ahora bien, en el primero de los casos se trata del modo en que la ciencia expande su interioridad para transmitirse a sus condiciones, reconociendo en ella sus conceptos. Aquí la conexión entre ciencia y reflexión finita puede entenderse específicamente desde las categorías de *condición y fundamento*: la transmisión de la ciencia a la reflexión finita y su estar fundamenta especulativamente esa experiencia porque la *organiza en el recuerdo* a través del reconocimiento en ella de la actividad del concepto, entendida como una referencia del fundamento. Pero a su vez, la ciencia se encuentra *condicionada* por la totalidad de las figuras en las que la reflexión finita está ahí, pues es su mismo contenido, sin el cual ella misma carecería de la posibilidad de darse un estar conforme a su esencia. Por tanto, lo incondicionado no es ni lo uno ni lo otro en su aislamiento: es la reflexión que va de lo incondicionado a las condiciones para “recoger” las condiciones en una exposición-reconstrucción de lo incondicionado en sí mismo.

En el segundo de los casos, la identidad de lo incondicionado da lugar a la tematización pura de su esencia, vale decir, del concepto *en cuanto concepto*. Con ello, como anunciamos, se expone una forma de interioridad que prescinde de su referencia explícita hacia un “antes” de la ciencia, pues engendra desde sí misma su contenido, entendido como una determinación del pensamiento que se asume en el curso dialéctico de la ciencia, el movimiento del pensar libre. Esto implica, a su vez, que el modo de identidad que se desarrolla como reflexión inmanente a la ciencia o *método* se expone en lo lógico de un modo que ya no es sólo aparición, ya que el estar y la esencia son *absolutamente* idénticos, i.e. no encontramos ya esa suerte de huella de algo otro, que la aparición comporta por tener lugar en lo condicionado: es la diferencia pura del concepto en cuanto tal. En lo lógico, la esencia se exterioriza como una especie de “*grammé* eidética”, escritura conceptual, con lo cual el pensamiento se da un estar realmente efectivo como libro, como exposición del sentido de lo real anclada en un tiempo histórico específico. Esta forma de aparición puede ser interpretada en su especificidad acudiendo, en primer lugar, a los conceptos de “manifestación” y “realidad efectiva” en su conexión con la Lógica Subjetiva; pero es la determinación del método hacia el final de WdL lo que concluye y realiza el movimiento que en la Lógica del Fundamento nos ofreció su primera estructuración global. No podemos aventurarnos a dilucidar aquí estos lugares del texto hegeliano, valga esta señal como un modo de anticipar investigaciones futuras.

## Consideraciones generales

En el marco general hemos sostenido que el problema que buscamos desarrollar involucra dos componentes que se diferencian, pero también se determinan recíprocamente: se trata de la condición histórica de la experiencia de un ‘mundo’, y la necesidad de un tratamiento científico capaz de revelar su sentido, y que en Hegel reconocemos bajo el nombre de saber o ciencia especulativa. Nuestro problema ha mostrado ser un lugar fructífero para apreciar de un modo diverso la relación entre experiencia histórica y tratamiento científico. Pues la asunción de la reflexión finita involucra al menos los siguientes aspectos:

En primer lugar, se encuentra el de *orden formativo*, vale decir, la iniciación del individuo en la filosofía especulativa o el desarrollo de una “capacidad” para que éste pueda emprender un examen especulativo de la realidad tras haberse familiarizado con el tratamiento científico desde figuras tomadas de su experiencia, y no directamente desde un tratamiento con conceptos puros.

Pero la asunción de la reflexión involucra también un aspecto de *orden ontológico y metafísico*, pues el “regreso” del espíritu a sí mismo a partir de una reflexión enfrentada a la sustancia se conecta con una determinada concepción del ser como sujeto y autoconsciencia, que es pensada desde una concepción totalizante y diferenciadora (la diferencia *es*; y *subsiste* en el todo que ella misma *engendra* en su *desarrollo*). Así, el espíritu absoluto es y está-ahí, en la medida en que esencialmente ha pasado ya a la sustancia. Pero la sustancia sólo es y se transforma en la medida en que es para la reflexión finita, pues a ella le *parece* de un determinado modo. En cuanto conocer, la reflexión finita es, por un lado, espiritualización e historización de la sustancia, el dejar de ser de su inmediatez; pero por otro, es el llegar a ser del espíritu, el regreso del absoluto a su propia esencia, en la que se sabe no como inmediatez abstracta, ni tampoco como forma vacía, sino como contenido absoluto y reflexión inmanente (sujeto), pues ha interiorizado el camino de su retorno, recordándose en él.

Junto con esto, nuestro problema también puede remitir a un aspecto de *orden histórico-político* porque, en cierto sentido, Hegel conecta preocupaciones de orden especulativo con las necesidades de la vida de los seres humanos, que tanto le preocuparon desde su juventud. La esperanza de una renovación de las instituciones e incluso, en un horizonte más amplio, de un reconocimiento recíproco entre los seres humanos, se basa, por un parte, en la recuperación de los descubrimientos, los eventos y las luchas experimentadas por los seres humanos en la historia, pero también en la revitalización y renovación de ese legado a través de una liberación de los límites que exhibe una forma de racionalidad puesta en crisis. En este sentido, la formación del individuo en la

“escuela de la filosofía” no sólo tienen el *sentido democrático* de una accesibilidad universal a la ciencia especulativa, sino también tiene el siguiente trasfondo político: en la medida en que la filosofía ha obtenido la savia de la Revolución Francesa, de la Reforma Protestante y de las transformaciones políticas puestas en marcha por el influjo de Napoleón, y ha puesto tales acontecimientos en conexión con el desarrollo de la humanidad y con la menesterosidad de su presente, ella puede, con su ejercicio crítico, contribuir a la transformación del modo de pensar hegemónico, lo cual debería permeare la realidad política. Por este motivo, el que la ciencia se dé un estar efectivo no sólo tiene el sentido concreto de que emerja en un libro, sino también el de que se haga un espacio en la cultura y desde allí efectúe en su propio mundo, traduciéndolo contantemente a su lenguaje, al concepto.

Pero la asunción de la reflexión finita tiene, igualmente, una dimensión epistemológica, en el sentido de una transformación del sentido habitual en que se comprende la relación entre el conocer y la verdad. Frente a todo naturalismo, Hegel propone una participación activa del conocer en la constitución del objeto, pero además reconoce la dimensión histórica e intersubjetiva de la verdad, vale decir, cómo las categorías de la subjetividad no tienen una existencia trascendental de carácter formal, sino que acontecen y se configuran a través de procesos históricos que transforman el propio sentido de lo verdadero, de modo que entran en relaciones de negación que, en ningún caso, deben desembocar en la pura nada o en la huida del conocimiento hacia el más allá de la indeterminación. El carácter finito de nuestro conocer, y por tanto, de la verdad a la cual tenemos acceso, constituye la dinámica a partir de la cual la objetividad se determina de múltiples maneras. Y esta dinámica es reconocida en WdL como una transformación inmanente del pensar puro, que, enfrentándose a sus limitaciones, avanza hasta apereibirse en una totalidad determinada. Por eso la ciencia asume en su elemento aquello que el conocer finito exhibe sin concebir especulativamente, vale decir, de modo articulado y según un ritmo propio.

Finalmente localizamos el aspecto que hemos procurado enfatizar: la *dimensión metódica* del problema de la asunción de la reflexión finita. Si, en términos muy amplios, entendemos por *método* el movimiento inmanente del pensar o, tal como sostiene Hegel, de la “reflexión que el contenido se da a sí mismo”, entonces del problema que hemos intentado articular se desprende lo siguiente:

- Que es necesario un acto a través del cual la ciencia “lleve” la reflexión finita a la reflexión inmanente de la ciencia, de manera que aquélla pueda reconocerse en ésta. Este acto, según se ha mostrado, posee una dimensión escéptica dirigida a la apariencia de oposición entre la reflexión del conocer y el objeto (o más exactamente: a la clase de saber que emerge

desde allí), con lo cual la ciencia expone cómo el velo que separa la representación y lo en sí va paulatinamente disolviéndose.

- El acto de asunción de la reflexión finita exhibe asimismo una dimensión propiamente metódica, ya que, como ha quedado especialmente claro al revisar la Lógica del Fundamento, sólo sucede en el recuerdo-interiorización que la ciencia realiza de sus propias condiciones, una vez que ha llegado a ser posible su emergencia en cuanto tal. Por este motivo, la asunción de la reflexión finita es ella misma una exposición que se desarrolla desde el nivel de la ciencia, de manera que el estar del conocer finito es ya *aparición* de lo absoluto, con lo cual ha de poder reconocerse en él un aspecto esencial que permite su concatenación de acuerdo a los conceptos de la ciencia y su orden deductivo, la dialéctica.
- Esto permite sostener que no se trata, en definitiva, de dos reflexiones, sino que aquello que la ciencia ha llegado a reconocer en su nivel, es lo que en el orden de la inmediatez sólo se daba en sí; a saber, que la reflexión finita es el modo en que el espíritu se pone a sí mismo en el estar, y se devela a sí mismo en la sustancia. O de otra forma: la reflexión del conocer no es sino la reflexión de la esencia allí donde ella se ha presupuesto en el ente y permanece determinada por esa presuposición y apariencia. Ese permanecer no es sino la permanencia en el tiempo de nuestra existencia, en la cual se construye la historia y donde la ciencia emerge, como su *consideración pensante* o su transposición a lo otro del tiempo (*zeitlos*).
- En lo que respecta al contenido que la reflexión finita tiene ante sí, se trata, por tanto, de una transposición de la forma en que éste aparece para la reflexión finita. Si para ella tal contenido es algo sustancial, a partir de lo cual se hace representaciones basadas en la libertad de su ser para sí limitado y en la contingencia de la experiencia, la ciencia, en cambio, lo transpone y lleva a la forma del concepto, que es la forma que rige su exposición y que presupone la liberación de la apariencia del conocer y la opinión que surge desde ella. En la ciencia, el pensar se reproduce libremente en su propio elemento, reconstruyendo el contenido como pensamiento.
- El hecho de que la apariencia sea nada para la esencia es propio de su concepto lógico. Pero la ejecución de esta reducción allí donde la ciencia expone sus condiciones concretas, donde se refiere hacia el “afuera”, requiere que tales condiciones se den tal como se dan en la experiencia, y por este motivo es que allí la ciencia exhibe una prestación escéptica que en su interioridad no tiene; pero que puede usar contra la representación como estrategia antifundacionalista o, si se quiere, de defensa ante intervenciones exteriores.

- Respecto a la conexión entre el nivel “epistémico” del conocer finito y el ontológico de la exposición lógica cabe establecer, a partir de lo ya examinado, lo siguiente: si bien no existe una correspondencia estructural global entre la exposición de WdL y el ordenamiento categorial de los modelos de asunción del conocer (cuyo ordenamiento categorial, por lo demás, tampoco concuerda entre sí), el acto mismo de asunción del conocer —vale decir, la transposición del contenido representativo a la forma conceptual— señala la condición de emergencia del saber especulativo, junto con su vínculo esencial con la finitud. Al mismo tiempo, las estructuras presentes en WdL (que, según vimos, pueden ser consideradas como el pensamiento lógico de algo que aparece en la experiencia histórica) son adecuadas tanto para pensar puramente la conexión entre la ciencia y la reflexión finita, como para exponer las formas de mediación reflexiva que la reflexión finita exhibe en la experiencia y en el proceso de asunción de su finitud. Tal es el caso, al menos, de la estructura apariencia-esencia, la forma triple de la reflexión y la dialéctica del fundamento y lo incondicionado.
- Por los motivos expuestos, una manera de comprender el pensamiento especulativo tal como ha sido explorado en el contexto específico de nuestro problema es la siguiente: la asunción de la reflexión finita consiste en una referencia incondicionada del espíritu a su estar histórico cuyo sentido es la comprensión de su contenido o su reconocimiento en él. Esta referencia que recuerda e interioriza se constituye como una fuente desde la que la ciencia obtiene aquello que le da que pensar, pero su propio accionar consiste en liberarse de la condición inmediata en que eso que le da que pensar parece, con lo cual inscribe lo que piensa en un sentido más profundo que aquél limitado por la reflexión finita.
- Si queremos usar los conceptos pertenecientes a la lógica del Fundamento podemos expresar esta idea del siguiente modo: se trata de un ejercicio de fundamentación especulativa de la experiencia histórica que acontece en el marco de una formación cultural específica. Ello es así tanto en lo que se refiere a la exposición científica de sus condiciones, como a lo que se refiere a la exposición pura de sus conceptos: uno exhibe explícitamente la referencia de lo incondicionado a sus condiciones y por eso ejecuta la trasposición de la reflexión finita; mientras que el otro más bien supone este proceso en cada una de sus determinaciones. Pero el acto de fundamentación especulativa, precisamente en la medida en que es una fundamentación, debe reconocer su *carácter condicionado*, pues sólo puede ser posible una vez que ha llegado su tiempo y la totalidad de sus condiciones se han cumplido y pueden ser recordadas.

- Lo anterior exhibe cómo condicionamiento histórico y fundamentación especulativa se refieren recíprocamente, de modo que es un círculo de carácter hermenéutico, precisamente por el carácter *incondicionado* de su movimiento.
- Finalmente, queremos advertir que este círculo se abre por el lado de la experiencia y la finitud (por ahí *acontece el contenido*), pese a que desde un nivel esencial este *comienzo* (*Beginn*) se encuentre asumido y reconocido según su *principio* (*Prinzip*). Esto no sólo hace necesario que la ciencia se encuentre constantemente referida a lo que le da que pensar, sino que instala en su interior una suerte de dispositivo de actualización de sus categorías. El hecho de que la ciencia tenga un estar reafirma que ella misma tiene un lado condicionado por la historia, siendo su tarea constante la asunción de dicho condicionamiento, vale decir, la resignificación de su contenido en vista del sentido conceptual que se ha develado. Por tal motivo, la ciencia no puede saltarse su paso por lo otro, pues sólo en ello el pensar puede encontrarse a sí mismo. De modo más radical: la ciencia debe atender a lo que acontece, pues es el acontecer de su propia verdad, pese a que su inmediatez encubra su sentido conceptual. Saltarse esta *espera*, y pretender establecer lo verdadero sin reconocer un momento de condicionamiento es un comportamiento *finito del conocer*, un rasgo propio de su reflexión limitada, que se sale de la Cosa, en vez de permanecer en ella y resignificarla según se vaya extrayendo el sentido de su inmediatez. Se trata de la *vanidad* de saberse sobre el contenido y pretender dar con su sentido de antemano y de una sola vez, de ahorrarse el esfuerzo por penetrar lo otro con el pensamiento, cosa que impide el ejercicio *crítico* ya que no examina ni se pregunta por lo que es, sino que se concentra en ofrecer una respuesta tomada de la representación, creyéndose con ello más listo en tanto *individuo*. Esto no debe sorprender de un autor que ha hecho de la *paciencia* uno de los rasgos del filosofar, entendido como actividad de tratar con conceptos.
- No hemos detectado en los textos estudiados pasajes que permitan sostener que el pensar puro puede producir lo real antes de recibirlo por la experiencia. No se verifica pues ni un intelectualismo ni un apriorismo lógico en el sentido convencional del término. Es clave en este sentido el hecho de que en el estar el objeto es necesariamente *presupuesto*, de modo que sólo se revela *post festum* el carácter conceptual de su determinación. Ello nos lleva a pensar lo siguiente: el *factum* de la reflexión finita, que es precisamente desde donde comienza el círculo mencionado, no puede explicarse en términos de *origen*, pues es *partición originaria* (*Ur-teil*) a partir de la cual se *reconstruye* el sentido. El origen de esta partición, el acto por medio del cual el espíritu “ha pasado siempre ya a lo otro” (la *caída*),



es como tal *inefable*. Lo que la ciencia exhibe como potencia de reconocerse en lo otro es, pues, una suerte de *vestigio*. En virtud de tal vestigio es que puede y debe ella misma *repetir* el gesto de extrañamiento, *reflexionando en torno a lo que acaece*.



## ZUSAMMENFASSUNG / SCHLUSS

### **Die Aufhebung der endlichen Reflexion bei G.W.F. Hegel. Beiträge zu ihrem Studium in methodischer Absicht**

In drei Sektionen wird versucht, das Problem der Aufhebung der endlichen Reflexion in der Hegelschen Philosophie von einer methodischen Ansicht aus zu entwickeln. Diese Aufgabe verstehen wir als die Möglichkeit, ein Problem durch verschiedene Bereiche des Hegelschen Denkens zu verbinden, sowie die Ideen zu verstehen, die diese Bereiche kennzeichnen. In Allgemeinen erörtert die Arbeit in den Möglichkeitsbedingungen der Entstehung des spekulativen Wissens oder Wissenschaft eine negative Verbindung dieser mit der Wirklichkeit der geschichtlichen Welt, auf die sie wesentlich bezogen sein muss, um sie sich zu verwirklichen. Diese Verwirklichung geschieht, indem sie die Endlichkeit seiner Welt aufhebt, bzw. durch das *Begreifen* dessen was die geschichtliche Erfahrung als *Unmittelbarkeit* anbietet.

Allgemein gesprochen versteht man unter „Wirklichkeit der geschichtlichen Welt“ bestimmte Rationalität in ihrer Hegemonie, die als *Bildung* wirkend ausgebreitet ist und die als *Verstand* das Prinzip des Auslegens und des Strukturierens der Realität beinhaltet. Außerdem wird die Aufhebung jener Rationalität verstanden als eine Beziehung ihrer Produkte auf die wissenschaftliche Darstellung und als eines „Übergeben“ ihres Inhalts in das Innere der Wissenschaft. Dieses kritische Tun wird von der Wissenschaft von ihrem eigenen *Standpunkt* aus selbst durchgeführt: Es ist auch als eine Über-setzung des „Vorwissenschaftlichen“ in die Wissenschaft oder von der endlichen Reflexion des daseienden Erkennens zur immanenten Reflexion ausgelegt, welche den wissenschaftlichen Gang leitet.

Die erörterte negative Verbindung hat ein enges Verhältnis zum von Hegel entwickelten Problem einer systematischen Einleitung in die Philosophie. In Bezug auf dieses Problem war die aus Frankfurter und Jenaer Zeit stammende Hegelsche Rezeption der antiken Quellen des Skeptizismus ein groß Einfluss zur Entwicklung zweier skeptischer Modelle oder Strategien zur Reduktion der Endlichkeit und des Scheins am Erkennen, deren Sinn die Aufhebung der endlichen Reflexion im spekulativen Wissen wäre. Der Untersuchung dieser skeptischen Modelle widmen sich

die zwei ersten Sektionen. Die erste Sektion thematisiert den 1801/02 von Hegel ausgearbeiteten Entwurf einer skeptischen Logik, in der die endlichen Formen der Reflexion (d.h. die formellen Bestimmungen des Verstandes) durch ein systematisches Hervorbringen der Antinomien aufgehoben werden sollte. Dieser Prozess entwickelt sich bis zum Punkt einer gewissen Art der absoluten Anschauung, an dem die leeren Bestimmungen der Reflexion in ihrer ganzen Ausbreitung negiert und bezogen werden. An diesem Punkt wird es möglich, das spekulative Wissen des Absoluten darzustellen, welches hauptsächlich als eine „Idealistische Substanzmetaphysik“ verstanden ist, der noch keine wesentlich reflexive Auffassung des Absoluten zugrunde liegt. Das erste Modell zeigt einerseits wichtige methodische Aspekte, die als Antezedenzen der spekulativen Dialektik aufgefasst werden können. Andererseits kann man aber auch eine unzureichende Beschaffenheit betonen, die in Bezug auf die noch substanzielle Auffassung des Absoluten als „*unendliches Leben*“ und die entsprechende Teilung des Wissens in einer einleitenden Logik und einer durch die Anschauung zu erreichenden Metaphysik steht. Wichtig ist gleichfalls die Charakterisierung einer ersten Form der *vernünftigen Reflexion*, die von ihrem eigenen Standpunkt aus zurückkehrt und sich auf die endlichen Formen des Verstandes mit dem folgenden Ziel bezieht: Ihre Endlichkeit durch eine vernünftige Exposition aufzuheben, damit solche Bestimmungen zum wissenschaftlichen Standpunkt geführt werden. Das wäre der erste Versuch, das Endliche und das Unendliche negativ dadurch zu verbinden, dass das Absolute sich als *Erscheinung* in der Endlichkeit hervorbringt.

Das zweite Modell ist hingegen von zwei entscheidenden Aspekten bestimmt: Erstens kann man bemerken, dass es eine Veränderung in der Auffassung des Absoluten gibt, die sich in einer neuen Konzeption des Lebens als Wesens und „Reflexion in sich“ ausdrückt. Jetzt wird das Absolute nicht nur als Substanz, noch als Erkenntnis eines substanziellen Wesens, sondern hauptsächlich als Subjekt und darum als eine Art von Reflexion, die nicht eigentlich (nur) die endliche, aber wesentlich mit dieser *verbunden* ist. Das hat Beziehung zum zweiten Aspekt: Von der neuen Konzeption des Absoluten aus erlangen die Geschichtlichkeit des Erkennens sowie die Struktur „Schein-Wesen“ eine sehr hohe Bedeutung um das Problem der Aufhebung der endlichen Reflexion und damit des skeptischen Verfahrens als erster Teil des philosophischen Systems zu denken. In diesem Modell ist die Wissenschaft nicht mehr eine Substanzmetaphysik sondern die *Logik* selbst, denn die Auffassung des Absoluten als Subjekt macht es möglich, dass der Inhalt der spekulativen Wissenschaft selbst eine Form von immanenter, absoluter, reiner Reflexion sei, welche die Dialektik ausmacht, durch die von ihrer Endlichkeit befreiten Verstandesbegriffe —also als „objektive Gedanken“— aufgehoben werden. Das hat u.a. zur Folge, dass der „Gegenstand“ der „Skepsis“ sich auf das endliche Erkennen als *Erscheinung* des Geistes konzentriert, welches genau als Erscheinung eine

Gestalt des Wesens, d.h. ein Sich-Setzen des Begriffes in das Dasein als eine dem Gegenstand entgegengesetzte, beschränkte Reflexion ist. Die Erscheinung des Geistes hat daher eine doppelte Struktur: Einerseits ist sie Wesen oder Begriff; andererseits ist sie dagegen bloßer Schein, d.h. einfache Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit des Verhältnisse zwischen der Reflexion und dem substantiellen Ansich. Die Strategie der skeptischen Reduktion der Endlichkeit widmet sich also der scheinenden Oberfläche der Gestalt des Geistes und fährt gemeinsam mit einer dem Wesen angehörigen begrifflichen Dialektik fort, obwohl sie für das endliche Erkennen verborgen bleibt, genau wegen seines Standpunkts und seiner Bildung.

Hegel versteht diese doppelte Bewegung als eine Bildungsgeschichte des Erkennens selbst, d.h. als die von der Wissenschaft dargestellte *Erinnerung* des Weges, durch den das Erkennen ihren *Standpunkt* erreicht und sich vom Schein befreit, etwas äußerlich dem Wahren zu sein. Das ist der Weg der Aufhebung der endlichen Reflexion des Erkennens und stellt das Folgende auch dar: Wie die *vorstellende* Form der beschränkten Reflexion und seines Wissens zum Ansich zurückkehrt, sodass das Wahre man nicht mehr als *angeschaute* Substanz sondern als *vermittelte Unmittelbarkeit* oder *Gedanken der Sache* darstellen und entwickeln sollte. Es ist genau da, wo wir die einleitende Leistung der *Phänomenologie* erörtern, die Hegel mit der Formel „sich vollbringender Skeptizismus“ charakterisiert. Dort sehen wir auch die zweite Weise, durch die die Wissenschaft — reflektierend auf das, was „außer“ ihr steht — sich auf das endliche Erkennen richtet, um seine Endlichkeit aufzuheben und seinen Inhalt in begriffliche Form überzusetzen.

Trotz der Unterschiede zwischen beiden skeptischen Modellen der Aufhebung der endlichen Reflexion finden wir strukturelle Entsprechungen, die wir nun hervorheben möchten. In beiden Fällen besteht die Aufhebung der endlichen Reflexion in einer neuen, tieferen Art von Reflexion (eine Reflexion der Reflexion), die sich von ihrem eigenen Standpunkt auf einer Art der Rationalität bezieht, die noch nicht den wissenschaftlichen Standpunkt erreicht oder nur die Möglichkeit dieses Standpunkts unmittelbar als „an sich“ zeigt. Trotzdem stellt die Beziehung der Wissenschaft auf die endliche Reflexion nur den Weg dar, durch den die endliche Reflexion selbst die Wissenschaft erreicht, sodass die Reduktionsstrategie — streng genommen — nicht ganz „äußerlich“ der Endlichkeit ist, die sie reduziert. Es geht vielmehr eigentlich darum, dass die Wissenschaft selbst ihre eigenen Bedingungen betrachtet und erinnert sowie sich selbst in ihnen. Deshalb kann diese Leistung der Wissenschaft verstanden werden als eine Über-setzung (in Sinne von Enz §5) eines einzigen Inhalts: Von einer anschauenden oder vorstellenden zu einer begreifenden Form. Diese wäre die Weise, wie die Wissenschaft sich einen Ort in der Wirklichkeit eröffnet, denn sie entsteht

nur aus ihrer Beziehung zur geschichtlichen Welt, in dem sie den spekulativ zu denkenden Stoff findet.

Einerseits zeigt das den *geschichtlich bedingten* Charakter der Wissenschaft; andererseits zeigt es ebenso, dass und wie die Wissenschaft *sich von ihren Bedingungen befreit*, indem sie sie erfüllt und sich als *ihre spekulative Begründung* darstellt. Und wird die Wissenschaft so zu *wesentlicher, unbedingter Einheit von sich selbst und ihrem anderen*. Die Innerlichkeit der spekulativen Wissenschaft ist somit wesentlich auf das „Äußere“ bezogen und durch dieses Bezogen-Sein kann sie eine konkrete *Existenz* haben und dadurch real und wirklich sein: Sie kann zu einer Veränderung der Kultur durch das Denken dessen, was man unmittelbar oder unkritisch in der geschichtlichen Erfahrung zeigt, beitragen.

In der dritten Sektion der Untersuchung wandten wir uns zur Wesenslogik mit dem Ziel, die grundlegenden Strukturen des Problems der Aufhebung der endlichen Reflexion zu erörtern. Nachdem wir das allgemeine Problem zum einfacheren Verhältnis Zeit-Begriff zusammengefasst hatten, haben wir die Anwesenheit des Problems bei WdL in Bezug auf die Bedingungen des logischen Anfanges bemerkt. Dann haben wir uns auf drei wesentliche Strukturen konzentriert, die —immer in bestimmter und tiefer Weise— die Weise der reflexiven Vermittlung erklären, die unserem Problem angehörig ist. Zuerst haben wir die reine Struktur Schein-Wesen thematisiert. Dort konnten wir betrachten, warum die endlichen Reflexion sich gegen ihren Gegenstand „äußerlich“ verhält: Ihr Standpunkt ist *in* der Beschränkung dessen, was in der Logik als „Sphäre des Seins“ genannt wird. Das charakteristische Merkmal dieser Sphäre als Sphäre der Unmittelbarkeit und des Daseins besteht in der Unterordnung der Reflexion (Wesen) einem ansichseienden Substrat (das Seiende). Außerdem zeigt die Übergang vom Sein zum Wesen eine Kehre in diesem Verhältnis (Seins-Wesen), sodass die Zusammenhang von Sein und Wesen wird betrachtet, so wie es für das Wesen ist oder in einer nicht vom seienden Schein beschränkte, absolute Reflexion, in der das Sein als ein nicht selbstständige Moment der Reflexion aufgehoben, also Nichts ist. Letzteres bringt uns zur Charakterisierung der Reflexion des Wesens entsprechend ihrer Struktur und Bestimmungen. Hier findet man nicht nur die grundlegenden Akte der reflexiven Bestimmung der Erfahrung, sondern auch die Entzweiung des Wesens in sich selbst entgegengesetzte einem Andere, sowie der Aufhebung solcher Verdoppelung.

Die Logik des Grundes hat uns am Ende die letzte Struktur gezeigt, um unser Problem bestimmter zu denken, denn dort integriert sich das Problem der Aufhebung des Scheines in einem reflexiven Prozess durch den der absolute Inhalt unmittelbar verdoppelt als eine dem Gegenstand



entgegensetze Reflexion (die bedingte Reflexion des Grundes) erscheint. Gleichzeitig fährt aber der Prozess bis zum Erreichen der Totalität so fort, dass sich in ihm die Bestimmungen des Inhaltes selbst manifestieren. Indem dies passiert, offenbart sich die endlichen Reflexion als die unbedingte Einheit des Wesens, die ihre eigenen Bedingungen setzt, sodass ihr Inhalt zuerst ein gegebenes, unmittelbares Etwas scheint, das von die Tätigkeit des realisierenden Grundes vermittelt werden soll. Am Punkt an dem die Form sich beim Erreichen ihrer Identität mit dem ganzen Inhalt realisiert, reflektiert das Unbedingte auf seine eigenen Bedingungen. Damit sind die Bedingungen für einen neuen *Anfang* gesetzt, an dem der Weg zum Unbedingten selbst in und von der Erinnerung dargestellt wird, sodass ein solcher Weg die eigene *Erscheinung* des Unbedingte als Wesens wird, was (auch) als *wesentliches Dasein* oder *Existenz* verstanden wird.

Als Schluss der Untersuchung schlagen wir den von der Erinnerung geöffneten logischen Raum als Schlüssel dazu vor, das Problem der Aufhebung der endlichen Reflexion zu denken. Denn die logische Vermittlung des Grundes erklärt einerseits die Tatsache, dass die Unmittelbarkeit und das Werden der dem Gegenstand entgegensetzen, endlichen Reflexion die *Bedingung* dafür ist, dass der absolute Inhalt *bestimmt* ist und im Dasein scheint. Aber diese logische Vermittlung erklärt andererseits, dass die Realisierung des Grundes darin besteht, diesen Inhalt stufenweise zu seinem unbedingten Wesen zu führen. Und darüber hinaus: Indem dieser logische Raum die Beziehung des Unbedingtes auf die Totalität seiner Bedingungen darstellt, bietet die logische Form der Tätigkeit, durch welche die Wissenschaft sich *von ihrem Standpunkt aus* auf die endliche Reflexion bezieht, um sie aufzuheben und als *Erscheinung des Wissens* anzuerkennen. So versteht man, warum sich die Wissenschaft auf ihre „Äußerlichkeit“ beziehen muss um das Material des Denkens zu erlangen. Gleichzeitig versteht man, warum die Wissenschaft sich von ihrem bedingten Charakter befreit, indem sie das Unmittelbare aufhebt und nur das Wesentliche des Daseins betrachtet und übersetzt. Die Extreme der Bewegung der Aufhebung der endlichen Reflexion (Das „Äußerliche“ und das „Innere“ der Wissenschaft) sind so Momente des reflexiven Kreises, dessen Richtung einerseits von der endlichen Reflexion zur Wissenschaft und andererseits von der Wissenschaft zur endlichen Reflexion geht. Aus diesen Gründen kann man behaupten, dass der Inhalt, den die endliche Reflexion sich als ein gegebenes Etwas vorstellt, sich zur einfachen Form reinigt und sich so als *Begriff* und dialektische Selbstbewegung des reinen Denkens in der Wissenschaft darstellt. Demgegenüber ist die Wissenschaft nur *wirklich*, insofern sie sich auf das Dasein des Geistes bezieht und sie diesen als ihr in der Zeit entzweites Erscheinen anerkennt.

Spezifischer organisiert sich die Untersuchung folgendermaßen:

Die zwei ersten Sektionen der Untersuchung versuchen, sich den zwei skeptischen Modellen zu nähern, durch welche die Aufhebung der endlichen Reflexion durchgeführt wird. Beide verbinden sich mit der Periode der Entstehung des systematischen Denkens Hegels. In dieser Periode zeigte das Problem der Reflexion eine zu betonende Zweideutigkeit: Zuerst hat die Reflexion als Prinzip der Bildung notwendige Präsenz; aber ist sie auch „ein Hindernis für das philosophisches Erkennen“. In gewissem Sinne sind die beiden Modelle zwei Versuche, dasselbe zu tun, obwohl natürlich unter sehr unterschiedlichen theoretischen Kontexten. Sowohl der Skeptizismus-Begriff als auch die Durchführung der Aufhebung der endlichen Reflexion unterscheiden sich voneinander, insofern der Begriff des „endlichen Erkennens“ —und damit der der Reflexion — einer Veränderung unterliegt. Dieser Veränderung zeigt sich auch in zwei verschiedenen Auffassungen des Absolute und der Wissenschaft selbst.

Wie gesagt, dem ersten Modell liegt die Teilung der Philosophie in zweie verschiedene Disziplinen zugrunde: Die Logik als Einleitung oder negative Seite der Vernunft und die Metaphysik als positive Seite oder Erkennen des Absoluten als „Substanzmetaphysik“. Diese Aufteilung ist mit einer anderen Spaltung zwischen zwei „transzendentalen Vermögen“ der Erkenntnis verbunden: Zuerst wäre die *Reflexion*, die für Hegel mit der Verstandessphäre und der Endlichkeit verbunden ist, welche mit ihren Produkte die Vernunft nachahmt aber sie erzeugt nur Entgegensetzungen behaftete, ungenügende Synthesen. Dann wäre die Anschauung, das den Raum des absoluten Inhalt der Substanz eröffnet und damit des absoluten Erkennens der Substanz. Diese Art von Erkennen hebt die Entgegensetzungen der Reflexion auf und fährt bis zur Auffassung des Absoluten fort —Punkt an dem jede reflexive Bestimmung als äußerlich und unwesentlich erlöschen muss.

Von dieser kurzen Topik aus können wir darauf hinweisen, dass die aufhebende Bewegung zwischen zwei „getrennten“ Seiten geschieht, welchen außerdem die Trennung von zwei „transzendentalen“ Vermögen und zwei Seiten der Vernunft zugrunde liegen. Wenn das Negative aufgeboben ist, geht man zum metaphysischen Erkennen über, welches lediglich auf problematische Weise die Bestimmung und Unterscheidung enthält. Das verbindende Mittel zwischen beiden Extremen wäre die *philosophische Reflexion* oder die Reflexion als Vernunft. Sie stellt den Modus dar, wie sich das Vernünftige um die endliche Reflexion erweitern kann.

Das zweite Modell entspringt aus der „Krise“ der Trennung von Reflexion und Anschauung. Hegel nimmt die Bestimmung auf sich, die *Reflexion zur Seele des absoluten Inhaltes selbst* zu

machen und betrachtet sie nicht mehr als bloßes Hindernis um es zu erreichen. Hegel legt die Reflexion ins Herz der Substanz hinein, welche er jetzt als Leben versteht das sich zum Erkennen ihres Wesens als Geist hinwendet. Damit ändern sich wichtige in der ersten Sektion thematisierte Begriffe sowie die systematische Organisation des Problems selbst. Die Logik, die die Form des Geistes als solcher —d.h. als Begriff und Selbstbewusstsein— zeigt, bezieht die Stellung der Metaphysik und damit wird die Reflexion als immanente Dialektik des absoluten Inhaltes selbst verstanden, welche man durch ihre begriffliche Bewegung erfassen kann. Wir können dieses Thema hier nicht vertiefen. Nur drei Punkte möchten wir betonen: 1. Die Schein-Wesen Struktur kommt damit zur Geltung um das Problem des endlichen Erkennens als Erscheinung des Wissens und der Einleitung in die Philosophie zu denken; 2. Die Struktur steht nun in Zusammenhang mit einer Art von „Verdoppelung“ der Reflexion —die äußerlich scheinende Reflexion des endlichen Erkennens und die immanente Reflexion des Wesens. Diese Duplizität verbindet sich genau mit der Geschichtlichkeit des Wesens und somit mit dem Problem der Zeitlichkeit des Erkennens und des Absoluten selbst. 3. Aus diesen Gründe hat die Bewegung von Aufhebung den folgende Sinn: es geht um eine Vertiefung in dem Grad oder der Stufe des Selbstbewusstseins. Die Extreme sind nicht mehr „getrennt“ sondern bestehen ineinander, was von der Schein-Wesen-Struktur erfordert wird. Darum ist das Problem der Aufhebung der endlichen Reflexion nach einer „doppelten Ansicht“ aus zu denken: Sowohl vom Standpunkt des endlichen Erkennen aus (d.h. als äußerliche Reflexion), als auch von dem wesentlichen Standpunkt der Wissenschaft her (d.h. als immanente, begriffliche Reflexion).

Wir legen die Unterscheidung zwischen beiden Modelle weder als radikalen Abbruch des Verständnisses des grundlegenden Ziels, noch als Veränderung des Problems selbst, sondern als Radikalisierung dieser aus. In beiden Fällen zeigt sich die aufhebende Bewegung als ein reflexiver Zirkel, der von der Wissenschaft zu ihrem eigenen Standpunkt durchgeführt wird.

### **Die erste Sektion gliedert sich in die folgenden Kapitel:**

1. In *Kapitel 1* versuchen wir, das Problem der Erhebung zum unendlichen Leben zu erforschen, so wie es in der Frankfurter-Zeit bestimmt wurde. Dazu wenden wir uns hauptsächlich zu drei Punkte: Die Einwirkung der Reflexion auf das Leben, die religiöse Erhebung zum unendlichen Leben, die Aufgabe der Philosophie in diesem Kontext. Wenn die zwei ersten Sektionen unserer Untersuchung als Ziel hat, zwei Arten des Einleitens in den reinen Inhalt

der Wissenschaft durch die Aufhebung der endlichen Reflexion zu zeigen, dann legt dieses Kapitel den „Vorhof“ dieser Operation dar, wo jedoch die Richtung des ersten Modells skizziert erscheint.

2. In *Kapitel 2* wird der allgemeine Sinn einer „skeptischen“ Logik entwickelt. Dort können wir eine allgemeine Idee der „Einleitung in die Philosophie“ (als Skepsis auf die endlichen Bestimmungen des Verstandes aber ebenso als wissenschaftliche Deduktion seiner Begriffe) sowie des endlichen Erkennens bieten. Nach der Charakterisierung der philosophischen Reflexion als Vermittlung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen betonen wir die zentralen Kennzeichen der Hegelschen Auffassung antiker Quellen des Skeptizismus.
3. In *Kapitel 3* führen wir den Versuch einer systematischen Rekonstruktion der logischen Erhebung zum unendlichen Erkennen durch. Die Rekonstruktion erörtert ebenso eine mögliche Erklärung der „Krisis“ der für das erste Modell entscheidenden Einteilung der Philosophie in Logik und Metaphysik, welcher in gewissen Sinn die noch substanzielle oder intuitive Konzeption des Absoluten zugrunde liegt.
4. In *Kapitel 4* geht es um die Wendung der Hegelschen Philosophie zur „Logisierung der Metaphysik“ (also zum Ende einer einleitenden Logik) und zur entsprechenden Veränderung der Konzeption des Absoluten, sowie der Reflexion. Dazu konzentrieren wir uns auf einen sehr wichtiger Punkt: Die Einbindung der Reflexion als Wesen der Bewegung der Substanz oder des Lebens. Die Substanz wird nun als ein Tun des Subjekts als Geist verstanden. Damit verändert sich der Sinn und die Organisation einer Erhebung zum unendlichen Erkennen, denn es geht nicht mehr um einen Aufstieg vom endlichen Erkennen aus bis hin zu einer Substanzmetaphysik, sondern der Sinn des endlichen Erkennen sowie der Substanz besteht darin, sich als Selbstbewußtsein des Geistes anzuerkennen, welches eine objektive Form von Reflexion so miteinschließt, dass das Verhältnis von endlichem Erkennen und diese immanente Reflexion neu zu denkende Probleme bringen wird. Aus diesen Gründen kann dieses Kapitel nicht nur als Ende der ersten Sektion sondern auch als Übergang zur zweiten betrachtet werden —sein Inhalt sowie das in ihm angegangene Problem entsprechen dem, was in der zweiten Sektion tiefer entwickelt werden muss.

### **In Bezug auf die zweite Sektion möchten wir das Folgende bemerken:**

Wie bereits erwähnt das Problem der zwei ersten Sektionen besteht darin, zwei Weisen zu thematisieren, durch die die Wissenschaft aus sich selbst her rausgeht, um sich auf die endliche

Reflexion zu beziehen, damit sie die begrenzte Form, in der der absolute Inhalt als Unmittelbarkeit erscheint, aufhebt.

Man muss nun konkret den grundlegenden Unterschied zwischen beiden Modelle aufzeigen.

1. Zuerst findet sich die Tatsache, dass die Reflexion die Position der Substanz übernimmt — wenn man so will, als ihr Wesen (*die negative Tätigkeit* der Form). Damit wird die *Wissenschaft* des Absoluten —zumindest ihr Kern— als *spekulative Logik* verstanden, wo *die eigenen Begriffe der endlichen Reflexion* aufgenommen werden sollten aber als Moment einer objektiven Reflexion entsprechend der Selbstbewegung des Absoluten oder der „Sache Selbst“, so Hegel. Der Philosoph bindet *wesentlich* das endliche Erkennen und die Wissenschaft durch eine Art von Reflexion, die sich immanent und äußerlich entzweit. Bei der Vereinigung „beider“ eröffnet sich die Aufgabe einer Einleitung in die Wissenschaft.
2. Im *Wesentlichen* erkennt das erste Modell der Aufhebung im Absoluten keine reflexive Natur, weswegen die Aufhebung der Reflexion den Sinn hat, das Inkompatible mit dem positiven Erkennen der Vernunft zu vernichten. Daher gibt es eine gewisse fixierte Trennung der Extreme, zwischen deren die aufhebende Bewegung geschieht sowie eine gewisse Unmöglichkeit davon, eine der Substanz immanente Reflexion —ein Moment von „Bestimmung-Verendlichkeit“— zu erkennen. Somit muss der Schein der Vernunft, als Reflexion verstanden, vernichtet werden, um *danach* in das absolute Wesen als Substanz einzugehen.
3. Das zweite Modell hingegen *beginnt* die *wesentlich reflexive Natur des Absoluten* erkennend. Man erkennt also gleichzeitig, dass das Absolute sich als das Andere von sich selbst und als Endlichkeit in das Substantialitätsverhältnis setzt. Der Geist setzt sich also als endliches Erkennen und enthält damit eine scheinbare Dimension, denn seine Reflexion *scheint*, unabhängig vom Inhalt zu sein. Der Gegensatz des Bewusstseins kann darum als eine Weise betrachtet werden, in der der Geist sich ihm selbst ein Dasein gibt; und nur von dem aus gehend, kann er zu sich selbst als solches zurückkehren —selbstbewusst zu werden. So besteht die Aufhebung der endlichen Reflexion etwa in einer Art Zurückführen des endlichen Erkennens und seiner äußerlichen Reflexion zu einer wesentlichen Reflexion. Dies erfordert die Vernichtung des Erkennens und seiner Produkte, so wie sie in der Erscheinung sind, d.h. vom Schein von Äußerlichkeit bestimmt. Hegel versteht diesen Akt in Zusammenhang mit der *begrifflichen Darstellung* des geschichtlichen Werdens des Erkennens selbst, verstanden als Prozess der Bildung des Selbstbewusstseins des Geistes. Aus diesen Gründen enthält das zweite Modell eine skeptische Leistung „über“ eine vom Begriff her organisierte Darstellung,

in der die Wissenschaft ihre methodische Behandlung —etwa wie die philosophische Reflexion beim ersten Modell— in einem „vor-wissenschaftlichen Inhalt“ entfaltet.

Dieser Unterschied —sowie die Radikalisierung des Problems— betrifft einige in der ersten Sektion erschienene, zentrale Begriffe. Und außerdem fordert es eine Thematisierung von anderen. Mit dem Ziel, die Komplexität des Problems zu artikulieren, das zu einer bestimmten Auffassung der *Phänomenologie* als ein auf die endlichen Gestalten des erscheinenden Wissens gerichteter, einleitender Skeptizismus führt, gliedert sich die zweite Sektion folgendermaßen:

- i) Kapitel 1 versucht, die Zentralität der Geschichtlichkeit des Absoluten für das zweite Modell einer Aufhebung der endlichen Reflexion zu betonen. Dazu nähern wir uns an ein mit der Entstehung Hegelschen Denkens gebundenes Problem an: das *Faktum* des philosophischen Streits der Postkantischen Tradition. Dort betrachtet Hegel, wie das endliche Erkennen —das selbst geschichtlich— sich im Allgemeinen die Geschichte der Philosophie *vorstellt*. Für das endliche Erkennen sind die in der Zeit erscheinenden Grundsätze und Systeme *verschiedene Versuche*, sich an das Wahre anzunähern, die auseinander und gegen das Wahre bleiben. Sie sind nur eine abstrakte *Tendenz*. Diese endliche Ansicht wird von Hegel zu einer spekulativen Behandlung der Geschichte der Philosophie geführt. Da wird diese als organische Entwicklung des Wahren selbst verstanden. Diese von Hegel durchgeführte Operation interessiert uns aus zweierlei Gründen: weil i) sie die Art und Weise zeigt, in der verschiedene Probleme behandelt werden und ii) sie einen grundlegenden Bestandteil von zweitem Modell der Aufhebung der endlichen Reflexion enthält, sodass sie sehr wichtig ist, um den Sinn der Phänomenologie als einen Skeptizismus der endlichen Gestalten des Erkennens zu erklären. Deswegen heben wir einige Gründe hervor, in denen die Geschichte als Weg zum Selbstbewusstsein gedacht werden können, von einer einleitenden Perspektive aus.
- ii) Kapitel 2 hat zwei ergänzende Ziele. Zuerst behandelt es, das Verhalten des endlichen Erkennens in seinen verschiedenen Aspekten und Nuancen. Als „endliches Erkennen“ verstehen wir hier das Erkennen, das sich noch unter der Bestimmtheit des Substantiales befindet —ein Erkennen, das von dem Substantiale stammt. Wir versuchen hier prinzipiell, das endliche Erkennen mit einem spezifischen Begriff von *Vorstellung* zu verbinden, der eng mit dem Subjektivismus der äußerlichen Reflexion (d.h. das Rasonieren) verbunden ist. Aber wir möchten auch versuchen, den Sinn des endlichen Erkennens als ein „Sich-Selbst-Offenbares“ des Denkens (und des Geistes) von der Vorstellung sowie dem sinnlich Angeschauten aus zu verstehen.



- iii) In Verbindung mit Kapitel 2 wird in Kapitel 3 versucht, die philosophisch-spekulative Aufgabe als eine Übersetzung von der Vorstellung zum Denken zu verstehen. Es wird gleichfalls erkannt, dass das Denken in den unmittelbaren Formen des Anschauens und Vorstellens beinhaltet ist. Das endliche Erkennen wird also als eine Art unmittelbarer Stoff, „vorhanden“ für die verinnerlichende Operation der Wissenschaft betrachtet. Diese Unmittelbarkeit ist aber auch ein *Hindernis* für das philosophische Erkennen. Sie zeigt für Hegel die Form eines spezifischen modernen Dogmatismus, der als reflexiv eng mit dem rasonierenden Denken verbunden ist. Insofern die Philosophie es aufhebt, muss sie das *bestimmende Moment* der endlichen Reflexion *zurückgewinnen* und die Fixierung, Willkür und Abstraktion dieser Reflexion skeptisch *reduzieren*.
- iv) Schließlich möchten wir zeigen, wie diese allgemeine Aufgabe konkret von der methodischen Leistung der *Phänomenologie* durchgeführt wird. Damit können wir den Sinn ihrer skeptischen Funktion, deren Ziel die Aufhebung der Reflexion als Reinigung des Wissens ist, klarmachen. Einerseits wird klar, wie sich die Themen der vorherigen Kapitel in einer konkreten, methodischen Operation integrieren, andererseits werden wir ein mögliches Unterscheidungskriterium von „Dialektik“ und „Skeptizismus“ betrachten können, denn sind beide anwesend und zusammenwirkend bei der phänomenologischen Darstellung: einmal als *wesentliche* und *wissenschaftliche* Reflexion, ein anderes Mal als reduktive Negation des Scheins am Wissen. Aus diesen Gründen werden wir in der Darstellung der Erfahrung des Bewusstseins sowohl einen „transzendental-begrifflichen“ Bestandteil von dialektischer *Bestimmung* als auch einen Bestandteil von empirischer „Aposteriorität“ unterscheiden können. Die kognitiven und praktischen Folgen dieses zweiten Bestandteils sind das Objekt der auf der begrifflichen Entwicklung „errichteten“ Reduktion. Diese Strategie verwendet auf ihrer Seite das Einstürzen der beschränkenden Versuche, das Wahre zu fassen, indem sie begreift, dass diese nicht zur Leere des Nichts führen. Sie zeigen vielmehr die Notwendigkeit und Plausibilität einer anderen Weise des Wissens, die Hegel als „Wissenschaft“ versteht. Am Ende werden wir sehen, dass der skeptische Weg, den die Phänomenologie als eine durch die besondere Struktur des reflektierenden Bewusstseins verbundene Totalität darstellt, in sich die Grundmerkmale unserer Aufhebungsbewegung enthält: sowohl das Moment der Beziehung der Wissenschaft auf ihr „Vor-“ als auch die Übersetzung des Inhalts zu ihrer Innerlichkeit —alles der Beförderung einer *wissenschaftlichen Darstellung* nach, die als eine *Erinnerung* des (unbedingten) Geistes an seine *geschichtlichen Bedingungen* geschieht.

### **Dritte Sektion: Die Grundoperation Hegels: Die Aufhebung der endlichen Reflexion in WdL.**

Diese Sektion hat zwei grundlegende Ziele: Einerseits versuchen wir zu zeigen, dass das Verfahren der Aufhebung der endlichen Reflexion, deren zwei Modelle in den Sektionen 1 und 2 thematisiert wurden, von Hegel in WdL radikalisiert und vereinfacht wird. Dies steht im Zusammenhang mit dem Verzicht Hegels darauf, eine systematische Position (als erster Teil) der Einleitung zu erteilen, sodass die *Phänomenologie* den Wert, den sie bei ihrer Ausarbeitung hatte, verloren zu haben scheint. Andererseits versuchen wir, die in der Entwicklung der ersten Sektionen enthaltenen Operationen angesichts bestimmter grundlegender Akte von reflexiver Vermittlung zu verstehen, die bei WdL thematisiert werden. Dazu müssen wir uns an einige Passagen der *Wesenslogik* wenden: die Struktur Schein-Wesen; die drei Momente der reinen Reflexion und ihre Bestimmung als „Gegensatz“; die Logik des Grundes und die Bedingung, deren Resultat die *Existenz* als *Erscheinung* ist. In der Logik des Grundes finden wir die reine, spekulative Struktur, die wir am besten für angemessen halten, unser allgemeines Problem rein begrifflich zu denken.

Wie gesagt, wir haben die zwei Modelle der Aufhebung der Reflexion als eine Beziehung der Wissenschaft zum „Außer“ von sich selbst verstanden, deren Ziel es ist, die Endlichkeit für sich zurückzugewinnen, indem sie die endlichen Bestimmungen zu ihrer Innerlichkeit übersetzt. Dieses in die spekulative Philosophie *einleitende* Verfahren wurde auch in Beziehung zu zwei Hegelschen Auffassungen des Skeptizismus gesetzt. Als Reduktionstrategie der endlichen Formen des Erkennens und ihrer vom Schein bestimmten Gestaltungen ist der Skeptizismus ein negatives, notwendiges Moment für die Wissenschaft, denn nur wenn die Äußerlichkeit der endlichen Reflexion negiert ist, kann die Totalität des absoluten Inhaltes in der Wissenschaft aufgehoben werden, sodass sich das endliche Erkennen mit der immanenten Reflexion des wissenschaftlichen Ganges entsprechen könnte. Trotzdem haben *zuerst* die Begriffe der Wissenschaft *ihr unmittelbares Dasein* in der endlichen Reflexion; sie erscheinen in der Welt der Endlichkeit oder, genauer genommen, in der Geschichte als eine Form von Entäußerung des Geistes am Anderen: an der Kontingenz und Äußerlichkeit der Substanz, welche *für das Bewusstsein* Priorität hat, wenn es das Wahre erkennen will. Die Operation der Aufhebung kann somit auch betrachtet werden als ein gewisser „negativer Anker“, der die Wissenschaft mit der Welt, in der sie existiert, verbindet. Dies würde eine *Irreduktibilität* der Welt der Endlichkeit (genau als Objekt der Reduktion) betonen, aber auch zeigen, dass der *Inhalt* der Philosophie eine umformende Tätigkeit enthält, die sowohl auf die hegemonischen Denkart der Bildung, als auch auf die Ereignisse und Zeichen einer neuen Epoche

des Geistes (d.h. das Ereignen eines neuen Prinzips) bezogene ist. Die Aufgabe ist demnach genau, *kritisch* den Sinn von dem, was uns passiert, zu bestimmen, d.h. darzustellen, wie die in der Realität anwesenden Formen sich *im freien Denken* entwickeln —als objektive Gedanken, die ihre eigene Endlichkeit immanent aufheben.

Am Ende zweiter Sektion haben wir außerdem ein Kriterium vorgeschlagen, um Dialektik und Skeptizismus zu unterscheiden. Dialektik wäre das Negative des Vernünftigen, das gleichzeitig positive Spekulation ist (Enz §81). Dem Dialektischen entspricht also die immanente Reflexion der Wissenschaft, deren Bestimmungen von der Notwendigkeit des Ganges selbst differenziert und verbunden werden. Seinerseits wäre der Skeptizismus ein rein Negatives und Unsystematisches, sodass nur er einen Sinn für die Wissenschaft hätte, wenn die Wissenschaft sich reduktiv auf das Vor-wissenschaftliche bezieht und damit dem Skeptizismus eine systematische Grundlage und Position bietet. Der Mittelpunkt ist hier, dass mit dem Verlust einer *systematischen Position* der Einleitung der Skeptizismus alle *systematische Notwendigkeit* verloren zu haben scheint. Wir versuchen aber zu zeigen, dass der Verlust einer systematischen Position bedeutet hier nicht den Verlust einer systematischen *Notwendigkeit* und *Leitung* der Reduktion der endlichen Reflexion sowie der Aufhebung dieser.

Wenn die systematische Notwendigkeit einer Aufhebung der endlichen Reflexion in WdL genug erklärt wird, können wir uns nach ihrer *Möglichkeit* fragen. Wenn die Wissenschaft das *freie Denken* und eine solche Notwendigkeit nichts anderes als die Notwendigkeit ist, ihre Freiheit von dem Anderen her zu gewinnen, sollte die Wissenschaft an sich nicht nur die Bestimmung *ihrer eigenen Reflexion*, sondern auch die Möglichkeit enthalten, aus sich herauszugehen, d.h. für sich in der endlichen Reflexion zu erscheinen und sich anzuerkennen. Wie kann man diese Möglichkeit in der Wissenschaft bzw. in ihrer eigenen Reflexion verstehen? In dritter Sektion möchten wir die *logische Formulierung* der *spekulativen Bewegung* unseres Problems bestimmen, d.h. wir versuchen, die Struktur beider thematisierten Modelle nach bestimmen logischen Formen zu denken. Also, wenn wir vorher die Bewegung der Aufhebung *nach der zeitlichen Priorität der Substanz* —die Wissenschaft ist demnach Resultat des geschichtlichen Werdens, das sie erinnert— betrachtet haben, müssen wir nun den freier Akt hervorbringen, durch den sie die endliche Reflexion übersetzt —nun müssen wir das Problem nach der wesentlichen Priorität des Begriffes denken.

Diese Sektion organisiert sich wie folgt:

1. Erstens fassen wir die beiden bereits thematisierten Modelle der Aufhebung durch die Verbindung Zeit-Begriff zusammen. Dazu wenden wir uns noch u.a. der *Phänomenologie* zu.
2. Zweitens versuchen wir den Sinn zu erklären, in dem der Skeptizismus —obwohl ohne systematische Position als erster Teil— noch eine Leistung für die methodische Konzeption der Wissenschaft der Logik haben könnte. Denn wir denken, dass er nicht verschwindet, sondern als ein radikaler Entschluss der Wissenschaft vorausgesetzt wird.
3. Drittens verbinden wir das Problem der Reduktion des Scheines mit der logischen Struktur Schein-Wesen der *Wesenslogik*. Das wäre die allgemeinste Form, unser Problem logisch zu denken, indem sie den Unterschied zwischen dem Dasein auf die Weise, wie es für einen unmittelbaren Standpunkt (also von einem seinslogischen Niveau aus) scheint, und das Dasein auf die Weise, wie es von einem *wesentlichen Niveau* aus ist (genauer gesagt: wie es *nichts* ist), erklärt.
4. Viertens möchten wir uns dem an der Sinn und die strukturellen, grundlegenden Momente der „absoluten Reflexion“ des Wesens annähern. Dadurch können wir erörtern i) die reflexiven Formen, die in jedem Akt von Bestimmung und Aufhebung des Wesens —oder noch allgemeiner— in jeder Akt von begrifflicher Bewegung inbegriffen sind. ii) Wie wir das Faktum des endlichen Erkennens angesichts der logischen Vermittlung des Wesens verstehen können. Mit diesem Faktum zeigen wir natürlich an, dass das endliche Erkennen den Gegenstand unmittelbar als ein „Gegeben“ und nicht als ein „Gesetztes“ erfährt. iii) Die Reflexionsbestimmungen, insbesondere der Gegensatz, weil wir da ein Verhältnis mit der endlichen Reflexion und der Möglichkeit ihrer Aufhebung betrachten.
5. Schließlich wenden wir der Grundlogik zu, welche wir als die logische Struktur verstehen, durch die wir unser Problem tiefer und bestimmter denken können. Man findet dort das Problem des Gegensatzes des Wesens und seinem als Entgegengesetztes, dem unmittelbaren Sein verdoppelten Dasein *innerhalb* eines Prozesses der Aufhebung des Scheins am Wesen, der eine Wendung im Standpunkt durchführt, von dem aus die eigene Reflexion des Wesens zugesehen werden kann.

## Schluss

In den ersten zwei Sektionen der Untersuchung haben wir zwei Modelle der Aufhebung der endlichen Reflexion in Verbindung mit zwei verschiedenen Hegelschen Auffassungen des Skeptizismus thematisiert. Mit beiden Modellen hat Hegel versucht, in die spekulative Philosophie einzuleiten. Nachdem wir gezeigt hatten, dass nach dem Verlust einer systematischen Position der Einleitung die systematische Notwendigkeit einer Aufhebung der endlichen Reflexion, ihre Produkte und Gestaltungen fort dauert, haben wir *rein begrifflich* (also nicht als skeptisches Verfahren, doch dialektisch) die Akte reflexiver Vermittlung dargestellt, die im Prozess der Aufhebung der endlichen Reflexion anwesend sind —diesmal aber als reine Form der Reflexion des Wesens betrachtet.

In allen Kapiteln der dritten Sektion erklärt sich, wie der Geist und sein Wissen —die Wissenschaft— in sich selbst die Notwendigkeit (und Möglichkeit) findet, sich von selbst im anderen zu entäußern, um wirklich zu sein. So entfremdet er sich im Gegensatz zwischen ihm und der Substanz, bzw. im Reich der endlichen Reflexion und des Daseins. Diese Notwendigkeit des Geistes hat einen doppelten Sinn; dass der Geist nur im Anderen ist und existiert, denn er ist seine Differenz; dass seine Existenz und Wirklichkeit darin besteht, das andere zu sich selbst überzusetzen. Die Unmittelbarkeit, die die endliche Reflexion in der Zeit außer sich voraussetzt, findet in der Form des Denkens ihre absolute, geistliche Art und Weise, Selbstbewusstsein zu sein. Also wird der Inhalt, der für die endliche Reflexion in der Zeit und als Zeit scheint, der begrifflichen Notwendigkeit nach re-konstruiert und organisiert —das ist genau die immanente Reflexion des wissenschaftlichen Ganges, die das Wissen von sich des Subjekts, welches die Substanz absolut in das Selbstbewusstsein getragen hat, darstellt.

### **Ergebnis der finalen Bestimmung: eine „neue“ Unmittelbarkeit *erscheint***

Am Ende der Untersuchung wurde klar, dass es zwei verschiedenen Niveaus gibt, von denen aus das unmittelbare Dasein betrachtet werden kann. Dort findet sich der Unterschied von einer Art Reflexion, die von ihrem vorausgesetzten Gegenstand beschränkt wird, und einer Art Reflexion, die sich von dieser Voraussetzung befreit hat. Die zweite Art Reflexion entspricht in der Logik des Grundes der eigenen Bewegung des Unbedingten oder der Sache selbst. Man versteht unter dem „Unbedingten“ die Einheit von Bedingung und Grund, bzw. unmittelbarer Inhalt und endliche

Reflexion oder Form. Ferner haben wir hervorgehoben, dass die zweite Art Reflexion nur geschieht, wenn der Weg des Grundes *durch* die Bedingungen vollbracht wird. Dieser Weg wäre also das *Mittel* zwischen der Unmittelbarkeit der Bedingung und der Vermittlung des Grundes, sowie das *Medium*, durch das das Unbedingte allmählich —also als ein *Endliche*— auftritt, bis es seine absolute Natur für sich offenbart. Indem das Unbedingte die Totalität seiner Bedingungen an sich umfasst, geht die allgemeine Art absoluter Reflexion hervor, welche von Hegel in Zusammenhang mit dem geistigen „Vermögen“ der *Erinnerung* gebracht wird. An *dieser Reflexion* als Resultat finden wir die Möglichkeit, unser Problem rein begrifflich zu denken. In gewissem Sinn ist die Grund-Bedingungs-Struktur die erste Struktur bei der logischen Darstellung, durch die man die Komplexität des Prozesses der Aufhebung der endlichen Reflexion denken kann —genau als verdoppelte Reflexion des Wesens. Natürlich meinen wir damit nicht, dass die Logik das Problem der Aufhebung der endlichen Reflexion ebenso wie die *Phänomenologie* oder die erste Auffassung einer skeptischen Logik darstellt. Denn die Logik thematisiert kein reales Objekt bzw. Bewusstsein, sondern das reine Denken und enthält daher weder ein skeptisches Verfahren, noch ein in die spekulative Logik einleitendes Ziel. Wir haben den Sinn gesehen, im dem Problem der Scheinreduktion am Wissen noch ein Problem für die Logik ist. Trotzdem erörtert sich die Forderung, rein zu denken, *vor* dem logischen Anfang und sie hat weder eine systematische, innere Entwicklung, noch eine systematische Position (als erster Teil des Systems). Wie können wir also unser Problem von der Logik aus denken? Könnte es gerechtfertigt sein?

Zuerst möchten wir darüber sagen, es ist ganz natürlich die Tatsache, dass die Wissenschaft keine konkrete reduktive Referenz auf das Äußerliche enthält, denn sie setzt diese Reduktion *voraus*. Das bedeutet aber nicht, dass die Wissenschaft nicht in sich reflexive Kategorien und Strukturen enthält, durch die man auf konkrete Weise der Referenzen an ihre Äußerlichkeit denken kann. Anders gesagt: die Logik enthält *in sich* als logischer Begriff die mannigfaltigen Formen von Äußerlichkeit und äußerlichen Relationen, die im realen Dasein —also nicht nur als logischer Begriff— geschehen. Darum können wir durch die Kategorien der Grundlogik und des Wesens die Aufhebung der endlichen Reflexion verstehen, bzw. das Problem einer wissenschaftlichen, skeptischen Aufhebung des Erkennens, welches sich die Erfahrung als gegebene, angeschaute vorstellt. Wie wir dies konkret als eine unbedingte Form der Beziehung auf das Endliche verstehen, ist genau das, was wir als Resultat bieten möchten. Denn es steht in Verbindung mit einer *Art von Beziehung* —*die grundlegendes Beziehung der Sache*— *die nach der Vermittlung des Unbedingten durch die Totalität der Bedingungen anfängt*; so müssen wir i) einerseits kurz den Sinn dieses Resultats in der Logik und ii) andererseits ihre Bedeutung für unser Problem bieten.



i) Die Entstehung der Sache hat zur Folge, dass der Weg selbst, durch den man zur Sache ankommt, *wieder bedeutet* werden muss. Damit meinen wir, dass sich eine Wendung in dem Standpunkt, von dem aus *dasselbe* betrachtet wird, ereignet. Der Grund war eine Vermittlung, die von einem Unmittelbaren und Vorausgesetzten aus anfängt; nun zeigt sich seine Bewegung als das Innere der Sache, sodass sie in der Tat *sowohl* das Setzen als Vorausgesetzte, *als auch* das Aufheben des Vorausgesetztes ist. Von dieser „Gewissheit“ aus geht die Sache zu ihrem eigenen Werden zurückgeht, denn als das absolute Unbedingte hat kein äußerlicher, als Vorausgesetzte zu beziehender Inhalt; hat sie also nichts Gegebene, außer dem, was sie selbst als ihre eigene Bedingung gesetzt hat. Wenn die Sache also das Setzende der Bedingung und auch das Vermittelnde dieser — bzw. der Inhalt und die Grundbeziehung — ist, wird der scheidende Gegensatz *vereinfacht*, sodass die Bewegung, zur Sache fortzugehen, *wesentlich betrachtet* ein reines, einfaches Selbstunterscheiden und gleichzeitig die Aufhebung dieser Unterscheidung ist. Es ist also das Bestimmen der Sache bis zur Totalität in sich zu sein. Die Tatsache, dass die Sache sich vereinfacht, hat außerdem zur Folge, dass es eine Rückkehr in die Unmittelbarkeit gibt, denn der Weg zur Sache wieder anfängt —aber jetzt vom Zusammentreffen aus der Sache mit sich selbst, d.h. vom Unbedingten aus, welches sich in der Totalität seiner Bedingungen weißt. Der Weg zur Sache ist also als die Entwicklung und das Bestimmen der Sache selbst betrachtet, jetzt in ihrem eigenen Element: sie ist immanente Form des Inhalts, nicht äußerlich oder entgegengesetzt. Wie wir gesehen haben, ist diese einfache Einheit *Existenz* oder *wesentliches Dasein*: Erscheinung des Wesens als Reflexion an sich. Die Existenz eröffnet sich der Sache in der *Erinnerung* ihrer selbst. Wichtig ist zu bemerken, dass man einen Unterschied festsetzt zwischen dem, was der Weg zur Sache ist, wenn noch nicht die scheinende Duplizität vereinfacht wird, und der *Anerkennung* der Sache in ihrem Weg. Damit werden die wesentlichen Verbindungen von Wesen und Dasein sichtbar für die sich selbst erkennende Sache.

Nach dem Auftritt der Erinnerung, als Raum eines neuen aus der Totalität der Bedingungen herkommenden Anfanges verstanden, wo dasselbe von einem neuen Standpunkt aus betrachtet wird, beginnt Hegel bei WdL die Thematisierung der Existenz, welche es als „ein Herausgegangensein aus der Negativität und Innerlichkeit“ (WdL, GW 11: 323) versteht. Die Existenz ist also *Erscheinung* des Wesens im Dasein, sodass sie in sich selbst unmittelbar ihre Grundbeziehung auf das Wesen enthält und deswegen hat sie in sich —jetzt als *Reflexion des Grundes*— „ein Element des selbständigen Bestehen“ (WdL, GW 11: 323). Aus diesen Gründen *besteht* die Existenz, außer dem Schein, den sie wohl haben kann oder nicht —ihre Unmittelbarkeit enthält als ihre „zeitlose Vergangenheit“ die Totalität ihre Bedingungen. Wie kann diese neue Art der Unmittelbarkeit

Resultat unseres Problems sein? In welchem Zusammenhang steht diese Unmittelbarkeit angesichts der als *Erinnerung* verstandenen Beziehung des Unbedingten auf ihre Bedingungen?

ii) Wir haben auf mannigfaltige Weise untersucht, wie das spekulative Denken Wurzeln in eine geschichtliche Erfahrung schlägt. Dies erklärt sich, weil sich das Denken als Resultat einer Form von endlicher Reflexion anerkennt, in der der Geist unmittelbar vorhanden ist. Diese Form der Reflexion entspricht der Art Rationalität, die Hegel als „Verstand“ und Prinzip der Bildung versteht. Nach Hegel führt außerdem das spekulative Denken bei seinem Auftritt eine völlige Negation dieser hegemonischen Form der in der Zeit vorhandenen Rationalität durch. Demnach zeigt das Problem zwei Seiten: 1) Es gibt eine *Kontinuität* in dem Verhältnis von Wissenschaft zu ihrem „Äußeren“: sie ist das Resultat der Ausbreitung des Verstandes durch die verschiedenen Sphären des Lebens und der Bildung; 2) anderseits gibt es eine *Diskontinuität*: die Wissenschaft kommt aus dem, was sie bestimmt negiert, bzw. aus den fixierten, ausgebreiteten Gegensätzen der endlichen Reflexion. Daraus folgt die bereits genannte Unterscheidung von Niveaus: Einerseits findet sich die unmittelbare Präsenz des Verstandes in der Bildung, dem Leben und der Erfahrung seiner Welt. Andererseits findet sich die negative Tätigkeit, die die Wissenschaft durchführt, wenn *ihre Zeit* angekommen ist. Während die endliche Reflexion, so wie sie unmittelbar da ist, ihre Gegensätze und ihren Standpunkt absolut macht und daher nicht in ihrem Bedürfnis ihre Notwendigkeit erkennt, das spekulative Denken zu erreichen, erkennt die Wissenschaft schon die wesentliche Verbindung beider Seiten des Problems. Darum ist sie ein tieferer Standpunkt. Sie erkennt also einerseits, dass sie notwendigerweise auf die Gegensätze der Reflexion bezogen ist (also ist die Wissenschaft von dieser dadurch *bedingt*, dass die Produkte der endlichen Reflexion die Unmittelbarkeit ihrer Zeit ist); anderseits erkennt die Wissenschaft ebenfalls, dass sie sich von solchen Gegensätzen befreien muss und dadurch gleichfalls vom Inhalt, der einseitig von diesen bestimmt ist. Wir wissen schon, dass das genau die Aufgabe des Aufhebens der endlichen Reflexion ist. Die spekulative Wissenschaft *existiert*, weil sie die Bestimmungen der endlichen Reflexion zu ihrer Innerlichkeit übersetzt, sodass der Inhalt die Form des Denkens und ihrer eigenen Reflexion erreicht. Damit wird die endliche Reflexion in die *Reflexion des Grundes* aufgehoben, deren innere Gegensätze durch eine unendliche *Verbindung vereinigt* werden.

Man kann den hervorgehobenen Unterschied durch reinlogische Kategorien ausdrücken. Es geht um den Unterschied zwischen einem *ontischen* Verständnis des Verhältnisses von Sein und Wesen und einem *wesentlichen* Verständnis von diesem. Die endliche Reflexion weiß sich weder als das, was das Werden des Daseins setzt (genauer gesagt: sich als Werden im Dasein setzt), noch als absolute Reflexion des Wesens. Denn ihre Endlichkeit besteht genau darin, dass für sie das

unmittelbare Seiende Vorrang vor ihrer Reflexion hat, sodass erst das gegebene Unmittelbare ist und dann die (abstrakte) Vermittlung der Reflexion vorkommt. In diesem Niveau versperst der Schein, in das Wesen zu vertiefen und darum bleibt die Reflexion äußerlich. Hingegen kommt die Wissenschaft aus der endlichen Reflexion und ihrer Erfahrung. Darum hat sie die Beschränkungen der Endlichkeit als *ihre* Beschränkung begriffen, sodass sie die Einheit von sich und dem anderen — wie ihre Begriffe verdoppelt erscheinen — und die Einheit von Reflexion und Dasein (genauer gesagt: von Denken und Sein) erkennt. Die Wissenschaft nähert sich nur von dieser Erkenntnis aus an die endliche Reflexion an, aber sie fängt auch die Thematisierung ihrer eigenen Form von Reflexion von dieser Erkenntnis aus an.

Der strukturelle Kern unseres Problems besteht nicht darin, wie die endliche Reflexion für sich ohne Beziehung auf das spekulative Denken handelt; vielmehr geht unser Problem darum, wie das spekulative Denken die endliche Reflexion aufhebt, um sich seine eigene Weise von Existenz zu geben. Somit ist das erste erörterte Niveau eine —so zu sagen— Art von Material oder Stoff des Spekulativen. Dennoch wäre die Spekulation ohne dieses Material kaum eine andere Abstraktion, genauso wie das, was sie aufheben will. Also muss das erste Niveau das zweite beinhalten, oder: die Struktur der Aufhebung der endlichen Reflexion muss in sich das Moment der Äußerlichkeit und Endlichkeit haben.

Trotz ihres Unterschieds zeigen beide thematisierten Modelle der Aufhebung der endlichen Reflexion eine Mitte, die in sich die Extremen hat. Es handelt sich genau um eine spekulative Weise von Reflexion, die zum Ziel hat, die endliche Reflexion *von einem wesentlichen Standpunkt aus* zu thematisieren. Diese Leistung haben wir sowohl in der vernünftigen Darstellung der Verstandeslogik, als auch in der Darstellung des als Bewusstsein erscheinenden Geistes gesehen. Die spekulative Form der Reflexion hebt die endliche Reflexion aus ihr selbst auf, indem sie als Bedingung ihrer Existenz die endlichen Bestimmungen zum wissenschaftlichen Niveau übersetzt. Was wir als Ergebnis unserer Untersuchung bieten möchten: die Logik des Grundes beschafft am Ende die genüge, spekulative Struktur, um diese Operation rein darzustellen. Sehen wir schließlich in welchem Sinn dies sein kann.

Im Grunde hat Hegel die grundlegende Form der endlichen Reflexion in ihrer Unmittelbarkeit (d.h. in der Unmittelbarkeit der Erfahrung) thematisiert. Damit stellt er im Wesen das Moment der Äußerlichkeit des Seins wieder her. So erklären die Kategorien von Bedingung und realem Grund das Moment der Nicht-Anerkennung als Wesen der endlichen Reflexion und somit ihren Gegensatz zum Ansichsein, sowie ihren Außersein vom Unbedingten. Dieser Moment der Endlichkeit wurde

dennoch als notwendig verstanden, denn dadurch wird die Totalität des absoluten Inhalts von einer substantiellen Form zur Form reflektierender Innerlichkeit. Mit anderen Worten: Der Grund kann sich nur in der Totalität des Daseins ausbreiten, insofern die Bedingung gegen ihn unmittelbar scheint. Wenn sich der Gegensatz von Grund und Bedingung bis zum Erreichen der Totalität der Bedingungen entwickelt hat, erscheint das Unbedingte durch einen absoluten Akt von Reflexion, die sich auf die Entwicklung des Gegensatzes selbst bezieht, aber nun wird sie als Setzen und Bestimmen des Unbedingten, sowie als Befreiung seines eigenen Bedingtseins betrachtet. Wie gesagt deutet man hiermit den Anfang einer neuen Unmittelbarkeit, die die Unmittelbarkeit der Existenz oder der Erscheinung des Wesens ist. Diese neue Unmittelbarkeit wird von Hegel mit der Erinnerung der endlichen Reflexion verbunden. Für unser Problem kann demnach diese Form der Unmittelbarkeit auf zwei Weisen gedacht werden, die den zwei Seiten des Problems der Aufhebung der endlichen Reflexion entsprechen.

a) Die Erinnerung bezieht sich auf die Bedingungen, aber sie steht nicht auf dem Niveau der Bedingungen, sodass sie ihre gewordene Natur (genau: das Unbedingte zu sein) auf das „Voraus“ von sich selbst zurückwirft. So beginnt eine neue Unmittelbarkeit, und von da aus stellt man die Verdoppelung des Wesens als *Reflexionsverhältnis* (Enz §224) vom Erkennen und dem vorausgesetzten Ansichsein dar. Aber diesmal wird das Reflexionsverhältnis *wesentlich* betrachtet: man erkennt, dass dieser Gegensatz *Erscheinung* des Unbedingten ist. Man kann dabei achten, dass als wesentlich die Betrachtung den Schein von Unmittelbarkeit durchdringt, sodass Reflexion und Inhalt nur eine Bewegung von (begrifflicher) Selbstbestimmung sind. Es ist klar, dass diese Leistung strukturell sowohl dem „reinen Zusehen“ der Phänomenologie, als auch der philosophischen Reflexion der ersten Logik entspricht. Die endliche Reflexion wird so begriffen, dass die spekulativen Verbindungen, die für sie verborgen bleiben (genauer: sie unbewusst durchführt), klar werden. Diese Verbindungen sind das, was den Begriff als seine Tätigkeit setzt und das ist genau das, was die wissenschaftliche Organisation der Darstellung leitet.

b) Aus der Erinnerung des Unbedingten kann sich aber noch eine Unmittelbarkeit in einem anderen Sinn ergeben, welche dem anderen Extrem der Aufhebung der endlichen Reflexion —also der Seite der reinen Wissenschaft— entsprechen würde. Denn die Erkenntnis der Identität von Wesen und Dasein macht den Anfang einer Darstellung möglich, deren Entwicklung nur die einfache gewordene Begriffe, unabhängig von der Form ihre Erscheinung —also vom Gegensatz zwischen Reflexion und Ansichsein— enthält. Dann hätte das Dasein die Form des Wesens, und das Wesen wäre als solches da. Die Darstellung hätte dann die einfache Form der als unbedingte Bewegung verstandenen Reflexion, welche sich durch die Totalität ihrer immanenten Bestimmungen realisiert.

In a) handelt es sich darum, wie die Wissenschaft ihre Innerlichkeit erweitert, um sich auf ihre Bedingungen zu beziehen, sodass sie ihre Begriffe im „Äußeren“ (sich selbst im Anderen) anerkennt. Man kann hier die Verbindung zwischen Wissenschaft und endliche Reflexion von den Kategorien „Bedingung“ und „Grund“ aus verstehen: Die Beziehung der Wissenschaft auf die endliche Reflexion (und ihres Daseins) gründet spekulativ die Erfahrung der Endlichkeit, weil eine solche Beziehung die Erfahrung in der *Erinnerung* dadurch *organisiert*, dass die Wissenschaft in der Erfahrung die Tätigkeit des Begriffes als Reflexion des Grundes erkennt. Trotzdem weiß sich die Wissenschaft gleichzeitig von der Totalität der daseienden Gestalten der endlichen Reflexion *bedingt*, denn es handelt sich um einem einzigen Inhalt, der zuerst als Substanz in der Zeit für das Erkennen scheint. Ohne diesen unmittelbaren, gegebenen Schein könnte sich die Wissenschaft nicht ein Dasein mit ihrer eigenen Form geben, denn die Wissenschaft tritt nur dadurch auf, dass sie ihre Endlichkeit befreit und ihre eigene Gestalt erreicht. Somit ist das Unbedingte weder das vereinzelte Extrem, noch das anderes: Es ist vielmehr die Reflexion vom Unbedingten zu den Bedingungen, die diese in einer Rekonstruktion des Unbedingten in sich selbst „aufnimmt“

Bei b) leitet sich aus der Identität vom Unbedingten die reine Thematisierung seines Wesens oder des Begriffes *als Begriff* her. Damit, wie gesagt, stellt sich eine Form von Innerlichkeit dar, welche nicht ausdrücklich seine auf das „Voraus“ der Wissenschaft Beziehung enthält. Denn diese Innerlichkeit erzeugt in sich —durch ihre eigene Reflexion— ihren eigenen Inhalt, verstanden als Denkbestimmung, die sich von sich selbst aus dialektisch aufhebt. Natürlich wäre das die Entwicklung des reinen Denkens im logischen Element. Diese Art von Identität zeigt uns noch etwas an: dass die immanente, rein logische Reflexion der Wissenschaft oder der Methode nicht nur die der Erscheinung entsprechende Weise von Sein hat, sondern ist sie *noch mehr*, denn sie darstellt kein verdoppeltes Objekt. Die Erscheinung ist *Existenz*, weil das Wesen wirklich in ihr, aber mit einem Anderen gemischt erscheint —es ist also wesentliches Dasein, insofern hat es noch einen Rest von Bedingtheit in sich. Aber bei der logischen Darstellung geht es anders. Wir finden nicht diese „Spur“ eines Anderes, denn das Dasein hat die reine Form des Denkens (also die reine Form der Vermittlung) unmittelbar. Die Bedingungen wurden bereits da befreit und darum finden wir in der logischen Darstellung den reinen Unterschied des Begriffs als solcher. Im Logischen äußert sich das Wesens als Begriff in ihrer eigenen Form: es ist etwa „eidetisches Grammé“ oder begreifendes Schreiben, sodass das Denken mit sich als Buch anwesend ist, als Exposition des Sinnes des Realen, welche mit einem spezifischen Zeitpunkt verbunden ist. Man könnte diese extreme Art des Erscheinens des Wesens durch die Begriffe „Manifestation“ und „Wirklichkeit“ in Verbindung mit der subjektiven Logik auslegen. Aber ist es nur die Bestimmung der Methode am Ende der

*Wissenschaft der Logik*, wo sich die Bewegung, die uns bei der Grundlogik ihre erste allgemeine Form geboten hat, vollendet. Wir können dieses Thema hier nicht anschneiden. Aber dieses Zeichen mag als Vorgriff zukünftiger Untersuchungen gelten.

### **Allgemeine Überlegungen.**

Bei der Einführung haben wir behauptet, dass das zu entwickelnde Problem zwei Bestandteile involviert, welche sich selbstverständlich unterscheiden, aber auch einander bestimmen. Einerseits findet man den geschichtlichen Zustand der Erfahrung einer ‚Welt‘, andererseits findet man die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Behandlung (das Wissen oder spekulative Wissenschaft), die fähig sei, den Sinn von dem, was geschieht, aufzudecken. Unser Problem hat sich als einen fruchtbaren Ort gezeigt, das Verhältnis von wissenschaftlicher Behandlung zu geschichtlicher Erfahrung auf verschiedene Weise einzusehen, denn die Aufhebung der endlichen Reflexion enthält wenigstens die folgenden Aspekte:

Erstens besteht ein Aspekt in Bezug auf die *Bildung* d.h. die Einführung des Individuums in die spekulative Philosophie oder die Entwicklung einer Fähigkeit, um eine spekulative Betrachtung der Realität verstehen zu können, wenn ihm durch eine einleitende Exposition, die die endlichen Gestalten der Reflexion darstellt, die wissenschaftliche Behandlung bereits vertraut ist.

Aber die Aufhebung der endlichen Reflexion steht außerdem in Verbindung mit einem *ontologischen, metaphysischen* Aspekt. Denn die von der endlichen Reflexion und ihrem entgegengesetzten Ansichsein aus kommende Rückkehr des Geistes in sich selbst leitet sich von einer bestimmten Auffassung des Seins als Subjekt und Selbstbewusstsein ab, welche einer unterscheidenden, umfassenden, integrativen Ansicht nach gedacht wird (der Unterschied *es* und *besteht* im Ganzen, das sie selbst mit ihrer *Entwicklung erzeugt*). So ist der Geist nur da, insofern er schon in die Substanz hinübergegangen ist; aber die Substanz ist und bewegt sich nur, insofern sie für die endliche Reflexion ist, denn ihr *scheint* die Substanz in bestimmter Weise. Als Erkennen ist die endliche Reflexion einerseits das Geistwerden der Substanz und insofern zeigt sich auch ihre Geschichtlichkeit bzw. ihren Ausgang von der Unmittelbarkeit. Andererseits ist sie aber das Werden des Geistes oder die Rückkehr des Absoluten in seinem Wesen, wo sich weder als abstrakte Unmittelbarkeit weiß noch als leere Form, sondern als absoluter Inhalt und immanente Reflexion (also Subjekt), denn hat seinen Weg zu sich selbst verinnerlicht, indem es sich in ihm erinnert.



Da Hegel die spekulativen Gedanken mit den Bedürfnissen des Lebens der Menschen verbindet, kann unser Problem ebenso eine geschichtliche-politische Bedeutung haben. Die Hoffnung einer Erneuerung der Institutionen —und noch mehr, einer allgemeinen Anerkennung der Menschen— liegt sowohl in der Aufnahme der in der Menschheitsgeschichte erfahrenen Entdeckungen, Ereignissen und Streitigkeiten, als auch in einer Revitalisierung dieses Erbes durch die Befreiung einer in Krise stecken gebliebene Rationalität. In diesem Sinne hat die Bildung des Individuums an der „Schule der Philosophie“ nicht nur den demokratischen Sinn einer allgemeinen Erreichbarkeit der spekulativen Philosophie, sondern auch den folgenden politischen Hintergrund: insofern die Hegelsche Philosophie den „Lebenssaft“ von der Französische Revolution, der Reformation und der von Napoleon beeinflusste politische Umwandlungen erhält und sie diese Ereignisse in Verbindung mit der Entwicklung der Menschheit und dem Bedürfnis der Gegenwart setzt, kann sie durch ihre kritische Leistung dazu beitragen, eine Umwandlung der hegemonischen Denkart durchzuführen und dies sollte auch die politische Wirklichkeit durchdringen. Dass die Wissenschaft sich ein wirkliches Dasein gibt, das hat nicht nur den konkreten Sinn, dass sie als Buch auftritt. Es handelt sich auch darum, dass sie in ihrer eigenen Welt wirkt, indem sie ständig zu ihrer Sprache —der Begriff— übersetzt.

Die Aufhebung der endlichen Reflexion hat ebenfalls eine epistemische Dimension, denn durch diesen Akt wird das gewöhnliche Verhalten vom Erkennen zur Wahrheit aufgehoben. Gegen allen Naturalismus schlägt Hegel eine tätige Teilnahme des Erkennens an der Bestimmung des Objekts vor. Außerdem erkennt er die geschichtliche Natur der Wahrheit als solche, d.h. wie die Kategorien der Subjektivität nicht transzendente im Sinn von *formale* sind, sondern sie sich durch die geschichtlichen Prozesse herausbilden und geschehen, welche den Sinn des Wahren selbst ständig ändern, sodass die verschiedenen Bestimmungen des Wahren negative Relationen zeigen, die auf keinen Fall am reinen Nichts oder an der Leere des Jenseits der Unbestimmung enden sollten. Aus diesen Gründen könnte man annehmen, dass die Endlichkeit unseres Erkennens —bzw. der Wahrheit, die wir erkennen können— genau die Weise ist, in der die Objektivität sich mannigfaltig bestimmt. Das wird von Hegel ausdrücklich anerkannt (und begründet) als Selbstbewegung des reinen Denkens, welches, seinen Beschränkungen gegenüber tretend, bis zur Anerkennung von sich selbst in der bestimmten Totalität fährt fort. Die Wissenschaft hebt sich also in ihrem eigenen Element auf, was das endliche Erkennen unmittelbar zeigt, ohne spekulativ zu begreifen, d.h. einem eigenen Rhythmus nach organisiert.

Schlussendlich erörtern wir den Aspekt, den wir versuchten, hervorzuheben: Die methodische Dimension des Problems. Wenn man, allgemein gesagt, unter „Methode“ die

immanente Bewegung des Denkens oder, so Hegel, die Reflexion, die der Inhalt sich selbst gibt, versteht, teilt man von dem untersuchten Problem das Folgende ab:

- Eine Handlung ist notwendig, durch die die Wissenschaft die endliche Reflexion zur immanenten Reflexion ihrer selbst führt, sodass jene sich in dieser anerkennt. Diese Handlung enthält einen skeptischen Bestandteil, der auf den Schein von Gegensatz zwischen Reflexion und Gegenstand (genauer: auf das daraus entstandene Wissen) bezogen ist. Durch diese Handlung stellt die Wissenschaft dar, wie sich stufenweise der trennende Schleier der Vorstellung und des Ansichseins auflöst.
- Die Handlung der Aufhebung der endlichen Reflexion zeigt ebenso einen eigentlich methodischen Bestandteil, denn sie geschieht nur in der Erinnerung, die die Wissenschaft auf ihre Bedingungen richtet, wenn die Zeit dazu (bzw. die Zeit der Wissenschaft) gekommen ist. Die Aufhebung der endlichen Reflexion ist darum selbst eine Darstellung, die sich vom wissenschaftlichen Niveau aus so entwickelt, dass für sie die endliche Reflexion schon *Erscheinung* des Wissens ist. Damit kann man einen wesentlichen Aspekt im endlichen Erkennen selbst erkennen, und das erlaubt die dialektische Organisation seiner Gestalten den wissenschaftlichen Begriffen nach.
- Es handelt sich letzten Endes nicht um zwei Reflexionen. Was die Wissenschaft von ihrem Niveau aus erkennt, ist nichts anderes als was sich in der Sphäre der Unmittelbarkeit nur an sich gegeben hat, d.h. dass die endliche Reflexion die Weise ist, wie der Geist sich selbst im Dasein setzt und in der Substanz offenbart. Die endliche Reflexion ist also die wesentliche, wenn sie sich im Seienden vorausgesetzt und als bestimmt von diesem Schein und dieser Voraussetzung bleibt. Dieses Bleiben ist *das Verbleiben unseres Daseins in der Zeit*, wo die Menschheitsgeschichte *endlich* (also *leidend*) erzeugt wird und woraus die Wissenschaft als *denkende Betrachtung* und *Übersetzung zum Zeitlosen* entsteht.
- Angesichts des Inhalts, der die endliche Reflexion gegen sich hat, geht es konkret um eine Übersetzung der Form, in der für sie der Inhalt scheint. Wenn für die endliche Reflexion der Inhalt etwas Substantielles ist, von welchem sie sich auf die Freiheit ihres beschränkten Fürsichseins und Kontingenz gestützte Vorstellungen macht; übersetzt die Wissenschaft dagegen den Inhalt über, indem sie ihn zu der Form des Begriffes führt. Diese Form ist, was ihre eigene Darstellung bestimmt und setzt voraus, dass die Wissenschaft sich von Schein und Meinung befreit hat.
- Dass der Schein nichts für das Wesen ist, ist ihrem logischen Begriff zugehörig. Aber die Durchführung dieser Reduktion, wo die Wissenschaft ihre konkreten, realen Bedingungen

darstellt, erfordert, dass diese Bedingungen die Form der Erfahrung haben. Deswegen zeigt die Wissenschaft dort eine skeptische Leistung, die tatsächlich nicht in ihre Innerlichkeit zeigt. Doch kann sie diese Leistung immer gegen die Vorstellung als antifundationalistische Strategie benutzen. Das ist ihre Verteidigung gegen äußerliche Einmischungen.

- In Bezug auf die Verbindung zwischen einem “epistemologischen” und ontologischen Niveau, bzw. von endlichem Erkennen und logischer Darstellung, können wir sagen: Obwohl es nicht eine allgemeine, strukturelle Entsprechung von WdL und die kategoriale Ordnung der Modelle der Aufhebung der endlichen Reflexion gibt, zeichnet der Akt selbst die Aufhebung des Erkennens, d.h. die Übersetzung des vorgestellten Inhalts zur begrifflichen Form, die Bedingung des spekulativen Wissens sowie seine Verbindung mit der Endlichkeit. Gleichfalls können die logischen Strukturen von WdL geeignet sein, um rein zu denken, obwohl die Verbindung Wissenschaft-endliche Reflexion, sowie die Formen der reflexiven Vermittlung, die endliche Reflexion in ihrer Erfahrung und beim Prozess der Aufhebung ihrer Endlichkeit zeigt.
- In unserem Kontext kann man das spekulative Denken wie folgt auslegen: Die Aufhebung der endlichen Reflexion besteht in der unbedingten Beziehung des Geistes auf ihr geschichtliches Dasein. Der Sinn dieser Beziehung wäre also die Umfassung seines Inhalts und die Anerkennung des Geistes in ihm —Selbstbewusstsein des Geistes in der Substanz. Diese erinnernde Beziehung zeigt sich ihrerseits als eine Quelle, von der die Wissenschaft das bekommt, was ihr zu denken gibt. Aber ihre eigene Tätigkeit besteht darin, sich von der unmittelbaren und beschränkten Bedingung dessen, was zu denken gibt, zu befreien. Damit eröffnet sich der tiefere Sinn des *objektiven Gedankens*.
- Wir können diese Idee bei Benutzung von grundlogischen Kategorien ausdrücken. Es handelt sich um eine Übung von spekulativer Begründung der geschichtlichen Erfahrung, die im Kontext einer bestimmten Bildung geschieht. Dies wäre so, sowohl in Bezug auf die wissenschaftliche Darstellung der Bedingungen der Wissenschaft, als auch auf die reine Darstellung ihrer Begriffe: einerseits wird ausdrücklich die Beziehung des Unbedingten auf die Totalität der Bedingungen gezeigt —das führt dann die Übersetzung als solche durch—, andererseits ist diese Beziehung in jeder Denkbestimmung *vorausgesetzt* —das wäre dann das Voraus der Wissenschaft. Aber der Akt der spekulativen Begründung, weil er genau *Begründung* ist, muss ihre *bedingte Natur* erkennen, denn sie ist nur möglich, wenn ihre Zeit gekommen ist und die Totalität der Bedingungen vollbracht sind, sodass sie erinnert werden können.

- Man zeigt also wie sich das geschichtliche Bedingtsein und die spekulative Begründung aufeinander beziehen, sodass man einen *hermeneutischen* Zirkel bildet, genau kraft des unbedingten Charakters ihrer Bewegung.
- Dieser Zirkel öffnet sich auf der Seite der Erfahrung und Endlichkeit (dadurch geschieht der Inhalt), aber für einen wesentlichen Standpunkt ist derjenige Beginn durch sein *Prinzip* aufgehoben. Das hat nicht nur zur Folge, dass die Wissenschaft notwendigerweise, auf was ihr zu denken gibt, bezogen ist, sondern auch, dass es ständig eine Aktualisierung der logischen Kategorien gibt. Dass die Wissenschaft ein Dasein hat, bedeutet u.a., dass sie eine von der Geschichte bedingte Seite hat. Die ständige Aufgabe ist genau, sich durch das Denken von diesem Bedingtsein zu befreien oder: den Inhalt wieder zu bedeuten angesichts des begreifenden, offenbaren Sinnes. Aus diesen Gründen darf sich nicht die Wissenschaft ihren Gang durch das Andere sparen, denn nur dort kann das Denken sich selbst finden. Also muss die Wissenschaft darauf achten, was passiert, weil dies das Geschehen ihrer eigenen Wahrheit ist, obwohl die Unmittelbarkeit zuerst ihren begriffenen Sinn verbirgt. Dieses *Warten* zu übersehen und das Wahre bestimmen zu wollen, ohne den bedingten Moment anzuerkennen, ist ein *endliches Verhalten des Erkennens* und der beschränkten Reflexion. Sie bleibt außer der Sache und zieht ihren Sinn nicht heraus. Es handelt sich um die *Eitelkeit*, die meint, über dem Inhalt zu sein und damit keine Anstrengung zum Erkennen macht, denn sie setzt einfach voraus, welche Bedeutung die Sache hat, ohne in das Andere einzudringen,. Es gibt hier keine *kritische* Übung, denn man betrachtet nicht was ist, sondern man behauptet von den zufälligen, individuellen Vorstellungen aus eine Antwort. Das kann uns nicht wundern, denn Hegel ist ein Denker, der zur Geduld eine Tugend des Philosophierens als Tätigkeit, mit Begriffen zu handeln, machte.
- In den untersuchten Texten haben wir keine Gründe dafür gefunden, zu behaupten, dass das reine Denken die Realität erzeugen kann, bevor sie von der Erfahrung aufgenommen werde. Man beweist nicht also weder einen Intellektualismus, noch einen logische Apriorismus im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Wichtig ist dafür, die Tatsache, dass in der Daseinssphäre der Gegenstand notwendigerweise vorausgesetzt wird, sodass sich die begriffene Natur seiner Bestimmung nur *post festum* offenbart. Das führt uns dazu, daran zu denken, dass das Faktum der endlichen Reflexion —genau der Beginn des erwähnten Zirkels— nicht angesichts einer bestimmten Auffassung seines Ursprungs oder seiner Ursache erklärt werden kann, weil es *Ur-Teilung* ist, aus der die Re-Konstruktion des Sinnes gemacht wird. Der Ursprung dieser Teilung —der Akt, durch den der Geist immer schon „in das Andere

hinübergegangen ist“— ist als solcher *unsagbar*. Was die Wissenschaft als Macht zeigt, im Anderen anzuerkennen, ist dann etwa eine *Spur*. Um dieser Spur willen kann, bzw. soll sie die konstitutive, wesentliche Entfremdungsgeste wiederholen, drüber überlegend, was geschieht.





## BIBLIOGRAFÍA

### Obras de Hegel:

GW.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, en: *Jenaer kritische Schriften*, eds. Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, *Gesammelte Werke*, Band 4, Hamburg, Felix Meiner, 1968. Trad: *Sobre la diferencia de los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, trad. M<sup>a</sup> del Carmen Paredes Martín, Tecnos, Madrid, 1990.

\_\_\_\_\_, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, en: *Jenaer kritische Schriften*, eds. Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, *Gesammelte Werke*, Band 4, Hamburg, Felix Meiner, 1968. Trad: *Relación del escepticismo con la filosofía*, trad. María del Carmen Paredes, ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

\_\_\_\_\_, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie*, en: *Jenaer kritische Schriften*, eds. Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, *Gesammelte Werke*, Band 4, Hamburg, Felix Meiner, 1968. Trad: *Fe y Saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, trad. Vicente Serrano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

\_\_\_\_\_, *Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten*, en: *Schriften und Entwürfe 1799-1808*, eds. Manfred Baum und Kurt Rainer Meist, *Gesammelte Werke*, Band 5, Hamburg, Felix Meiner, 1998

\_\_\_\_\_, *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, en *Jenaer Systementwürfe III*, Philosophische Bibliothek, Band 333, Hamburg, Meiner, 1987. Trad. *Filosofía Real*, ed. José María Ripalda, Mexico D.F., C.F.E., 2006.

\_\_\_\_\_, *System der Sittlichkeit*, en: *Frühe politische Systeme. System der Sittlichkeit. Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts. Jenaer Realphilosophie*, ed. G. Göhler, Frankfurt a.M., Ullstein, 1974. Trad: *Sistema de la eticidad*, trad. Dalmacio Pavón, Madrid, Editora Nacional, 1982.

\_\_\_\_\_, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, ed. G. Lasson, Hamburg, Philosophische Bibliothek, Band 58, Meiner, 1967.

\_\_\_\_\_, “Gliederungsentwurf zur Metaphysik”, en: *Jenaer Systementwürfe II*, eds. R.P. Horstmann, J.H. Trede, *Gesammelte Werke*, Band 7, Hamburg, Felix Meiner, 1971

- \_\_\_\_\_, “Zwei Anmerkungen zum System“, en: Jenaer Systementwürfe II, eds. R.P. Horstmann, J.H. Trede *Gesammelte Werke*, Band 7, Hamburg, Felix Meiner, 1971
- \_\_\_\_\_, *Phänomenologie des Geistes*, eds. Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, *Gesammelte Werke*, Band 9, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980. Trad. *Fenomenología del Espíritu*, trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Abada, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Nuremberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816)*, ed. Klaus Grotzsch, *Gesammelte Werke*, Band 10.1, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, ed. Friedhelm Nicolini, Otto Pöggeler, Philosophische Bibliothek, Band 33, Hamburg, Meiner, 1991. Trad. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Mit dem mündliche Zusätzen*, Werke, Band 8-10, Frankfurt, Suhrkamp, 1970.
- \_\_\_\_\_, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, ed. Wolfgang Bonsiepen u. Klaus Grotzsch, *Gesammelte Werke*, Band 13, Hamburg, Meiner, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/1813)*, ed. Friedrich Hogemann, Walter Jaeschke, *Gesammelte Werke*, Band 11, Hamburg, Meiner, 1978. Trad. *Ciencia de la Lógica. I. La Lógica objetiva (1812/1813)*, trad. Félix Duque, Madrid, Abada, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, ed. Hans-Jürgen Gawoll, Philosophische Bibliothek, Band 377, Hamburg, Meiner, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813)*, ed. Hans-Jürgen Gawoll, Philosophische Bibliothek, Band 376, Hamburg, Meiner.
- \_\_\_\_\_, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, ed. Hans-Jürgen Gawoll, Philosophische Bibliothek, Band 385, Hamburg, Meiner. 2008.
- \_\_\_\_\_, *Frühe Schriften, Werke*, Band I, Frankfurt, Suhrkamp, 1986. Trad. *Escritos de Juventud*, trad. José María Ripalda, México D.F., F.C.E., 2003.
- \_\_\_\_\_, *Nuremberger und Heidelberger Schriften 1808-1817, Werke*, Band 4, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Aphorismen aus Hegels Wastebok (1803=1806)*, Werke, Band 2, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.
- \_\_\_\_\_, „Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel“, Werke, Band 11, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.

- \_\_\_\_\_, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke*, Band 12, Frankfurt, Suhrkamp, 1986. Trad. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Werke*, Band 19, Frankfurt, Suhrkamp, 1971. Trad. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía II*, trad. Wenceslao Roces, Mexico D.F., F.C.E., 2005.
- \_\_\_\_\_, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke*, Band 20, Frankfurt, Suhrkamp, 1971. Trad. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía II*, trad. Wenceslao Roces, Mexico D.F., F.C.E., 2002.
- \_\_\_\_\_, *Hauptideen von Hegels Verlesung über Logik und Metaphysik [1801/1802]* (nachgeschrieben von Ignaz Paul Vital Troxler), en: *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*, ed. Klaus Düsing, Köln, Dinter, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Briefe von und an Hegel. Band 1*, ed. Johannes Hoffmeister, Philosophische Bibliothek, Band 235, Hamburg, Meiner, 1969.

#### Otros autores:

- Aristóteles, *Metafísica*, ed. Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Física*, trad. Guillermo R. de Echandia, Madrid, Gredos, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Tratados de Lógica (Órganon)*, trad. Miguel Candel, Madrid, Gredos, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Ética Nicomáquea*, trad. Julio Pallí, Madrid, Gredos, 1998.
- Fichte, J.G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer (1774)*, en: *Sämmtliche Werke*, Erster Band, ed. J.H. Fichte, Berlin, 1845. Trad. *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia (1774)*, trad. Juan Cruz, Pamplona, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Recension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie (1772)*, en: *Sämmtliche Werke*, Erster Band, ed. J.H. Fichte, Berlin, 1845. Trad. *Reseña de Enesidemo*, trad. Virginia López, Jacinto Rivera de Rosales, Madrid, Hiperion, 1982.
- \_\_\_\_\_, *„Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1779)“*, en: *Sämmtliche Werke*, Erster Band, ed. J.H. Fichte, Berlin, 1845. Trad. *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*, trad. José María Quintana, Madrid, Tecnos, 1997.

- \_\_\_\_\_, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, en *Sämmtliche Werke*, Sechster Band, ed. J.H. Fichte, Berlin, 1845; trad. *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, trad. Oncina, F. y Ramos M, Madrid, Istmo, 2002.
- Hölderlin, F., *Ensayos*, trad. Felipe Martinez Marzoa, Madrid, Hiperión, 2008.
- Jacobi, F.H., *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, en: *Werke*, Band 2, Leipzig, 1815 (digitalizado 2007). Trad. *David Hume. Acerca de la creencia o Idealismo y realismo. Un diálogo*. Trad. Hugo Ochoa, Revista Observaciones Filosóficas, Valparaíso, 2006.
- Leibniz, G.W., *Discurso de Metafísica*, en: *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas*, 2. Metafísica, Granada, Comares, 2010.
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, Philosophische Bibliothek, Band 505, Hamburg, Meiner, 1998. Trad. *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, México D.F., Taurus, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Kritik der Urteilkraft*, Philosophische Bibliothek, Band 507, Hamburg, Meiner, 2009. Trad. *Crítica del discernimiento*, trad. Roberto Aramayo, Salvador Mas, Madrid, Machado, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Kritik der praktischen Vernunft*, Philosophische Bibliothek, Band 38, Hamburg, Meiner, 1990; trad. *Crítica de la razón práctica*, trad. Roberto Aramato, Madrid, Alianza, 2007<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, ed. Bilingüe de Mario Caimi, Madrid, Istmo, 1999.
- Platón, *Parménides*, en: *Diálogos V*, trad. M<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz, Gredos, Madrid, 2006.
- \_\_\_\_\_, *El Sofista*, en: *Diálogos V*, trad. M<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz, Gredos, Madrid, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Fedro*, en: *Diálogos III*, trad. G. García, M. Martínez, E. Lledó, Gredos, Madrid, 1988.
- Schelling, *Philosophie und Religion*, Tubinga, Cotta, 1804 (digitalizado 2007).
- \_\_\_\_\_, *System des transcendentalen Idealismus*, en: *Sistema de Idealismo Trascendental*, en: *Sämmtliche Werke*, Band IV, Cotta, Stuttgart, 1856-1861; trad. Jacinto Rivera de Rosales, Virginia López Domínguez, Barcelona, Anthropos, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, Tubinga, Cotta, 1803.
- \_\_\_\_\_, *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch*, en: *Sämmtliche Werke*, Band IV, Cotta, Stuttgart, 1856-1861; trad., *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*, trad., Francesc Pereña, Barcelona, Folio, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*; en: *Sämmtliche Werke* Band 1, Cotta, Stuttgart, 1856-1861.

- Schiller, F., *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, ed. Bilingüe Jaime Feijóo, Barcelona, Anthropos, 2005.
- Schleiermacher, F., *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Stuttgart, Reclam, 1969. Trad. Sobre la Religión, trad. Arsenio Ginzó, Madrid, Tecnos, 1990.
- Schlegel, F. *Fragmentos del Athenaeum*, ed. Bilingüe Breno Onetto, en: Breno Onetto, Gonzalo Portales, *Poética de la infinitud. Ensayos sobre el romanticismo alemán*, Santiago de Chile, Intemperie/Palinodia, 2005.
- Schulze, G.E., *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftskritik*, ed. Manfred Frank, Philosophisches Bibliothek, Band 489, 1996.
- Sexto Empírico, *Hipótesis Pirrónicas*, ed. Rafael Sartorio, Madrid, Akal, 1996.
- Spinoza, *Ética*, trad. Vidal Peña, Madrid, Alianza, 1996.
- Zwilling, J. “Über das Alles”, en: *Jakob Zwillings Nachlass. Eine Rekonstruktion*, ed. D. Henrich, C. Jamme (Bonn: Bouvier, 1986), pp. 63-65.

## **Secundaria:**

- Alsina, J., *El Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*. (Barcelona: Anthropos, 1989)
- Ardt, A., *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriff* (Hamburg: Meiner, 1994)
- , *Unmittelbarkeit* (Bielefeld: Transcript, 2004)
- , ‘Die anfangende Reflexion. Anmerkungen zum Anfang der Wissenschaft Der Logik’, en *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, ed. A. Arndt, C. Iber (Berlin: Akademie Verlag, 2000), pp. 126–39
- , ‘Hegels Transformation der transzendentalen Dialektik’, en *La Controversia de Hegel con Kant*, ed. E. Alvarez, M. Paredes Martín (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004), pp. 51–67
- , ‘Wer Denkt absolut? Die absolute Idee in Hegels “Wissenschaft der Logik”.’, *Revista Electronica Estudios Hegelianos*, 2012, 22–33
- Aubenque, P., *¿Hay que desconstruir la metafísica?* (Madrid: Encuentro, 2012)
- , ‘Hegelsche and Aristotelische Dialektik’, en *Hegel und die antike Dialektik*, ed. M. Riedel (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990), pp. 208–24

- , ‘El sentido del ser en *El Sofista* de Platón’, *Cuadernos Gris*, 1991, 3–15
- Baptist, G., ‘Das absolute Wissen. Zeit, Geschichte, Wissenschaft.’, en *Hegel: Phänomenologie des Geistes*, ed. O. Pöggler, Köhler (Berlin: Akademie Verlag, 1998), pp. 243–59
- Beierwaltes, W., *Platonismus und Idealismus*, 2 ed (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2004)
- Belaval, Y., ‘La Doctrine de L’essence chez Hegel et chez Leibniz’, en *Études Leibniziennes. De Leibniz à Hegel* (Paris: Gallimard, 1976), pp. 264–378
- Benjamin, W., *El Concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán* (Barcelona: Península, 1998)
- Bondeli, M., ‘Hegel und Reinhold’, *Hegel-Studien*, 30 (1995), 45–87
- Bonsiepen, W., *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, Hegel-Studien Beiheft (Bonn: Bouvier, 1972), XVI
- Bubner, R., ‘Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie.’, *Hegel-Studien*, 5 (1969), 129–60
- Buchner, H., ‘Philosophie und Religion im einigen Ganzen des Lebens (Zu Hegels “Systemfragment von 1800”)’’, en *All-Einheit. Weges eines Gedanken in Ost und West*, ed. D. Henrich (Stuttgart: Klett-Kotta, 1985), pp. 200–219
- , ‘Skeptizismus und Dialektik’, en *Hegel und die antike Dialektik*, ed. M. Riedel (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990), pp. 227–43
- Cho, Chong H., “Der Begriff der Reflexion bei Hegel in Bezug auf die *Wesenslogik* in Hegels *Wissenschaft der Logik*”, [Dissertation]. Berlin, 2006. Disponible en: <http://edoc.hu-berlin.de/dissertationen/cho-chong-hwa-2006-12-20/HTML/front.html>
- Claesges, U., *Darstellung des erscheinenden Wissens. Systematische Einleitung in Hegels Phänomenologie des Geistes* (Bonn: Bouvier, 1981)
- , ‘Das Doppelgesicht des Skeptizismus in Hegels Phänomenologie des Geistes’, en *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, ed. H. F. Fulda, R. P. Horstmann (Stuttgart: Klett-Kotta, 1996), pp. 117–34
- Cramer, K., ‘Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewusstsein in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes’, en *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, ed. R. P. Horstmann (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978), pp. 360–93
- Cubo Ugarte, O., *Actualidad Hermenéutica del ‘Saber Absoluto’. Una Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel* (Madrid: Dykinson, 2010)



- Derrida, J, 'El Pozo y la Pirámide. Introducción a la semiología de Hegel', en *Márgenes de la Filosofía*, 5 ed (Barcelona: Cátedra, 2006), pp. 103–44
- , 'Fuera del Libro (Prefacios)', en *La Diseminación*, 3 ed (Madrid: Fundamentos, 2007), pp. 7–89
- , 'La Différance', en *Márgenes de la Filosofía*, ed. by Carmen González (Madrid: Cátedra, 2006), pp. 37–62
- Duque, F., *Hegel. La especulación de la indigencia*. (Barcelona: Granica, 1990)
- , *La era de la crítica*, 2nd edn (Madrid: Akal, 1998)
- , *Los destinos de la tradición. Filosofía de la historia de la filosofía* (Barcelona: Anthropos, 1989)
- , *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*. (Madrid: Akal, 1999)
- , 'Die Erscheinung und das wesentliche Verhältnis', en *G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik*, ed. A. Koch, F. Schick (Berlin: Akademie Verlag, 2002), pp. 141–61
- , 'Die Selbstverleugnung des Endlichen als Realisierung des Begriffs', en *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, ed. R. P. Horstmann (Stuttgart: Klett-Kotta, 1996), pp. 135–52
- , 'El tiempo del *lógos*. Consideraciones sobre el lugar sistemático de la historia de la filosofía en Kant y Hegel.', *Daimón. Revista de Filosofía*, 2002, 7–19
- , 'Hegel. Alabanza del saber, menosprecio del individuo', *Eikasía: Revista de Filosofía*, 15 (2007), 4–17
- , 'Dios y el éter en la filosofía última de Kant', *Themata*, 2007, 27–46.
- , 'Hegel: de las complicadas relaciones entre la Ciencia y las ciencias', *Themata*, 1996, 167–97
- , 'Posiciones de la razón. Sobre el más alto punto de vista desde el cual debe ser juzgada la filosofía en general', en: *Una mirada a la filosofía de Schelling*. Actas del Congreso Internacional "Transiciones y pasajes: naturaleza e historia en Schelling", ed. A. Leyte, Universidad de Vigo, pp. 25–38.
- , 'Acceso al reino de las sombras', en *G.W.F. Hegel, Ciencia de La Lógica* (Madrid: Abada, 2011), pp. 13–175
- , 'La naturaleza del sujeto en la lógica hegeliana', *Cuaderno Gris*, 2007, 27–42
- , 'Propuesta de lectura de la "Proposición Especulativa" de Hegel', en *Hegel. La especulación de la Indigencia* (Barcelona: Granica, 1990)

- , ‘La difícil doma de Proteo’, en *Hegel. La especulación de la indigencia* (Barcelona: Granica, 1990), pp. 111–37
- , ‘La Objetividad como acto lógico de traducción de la teología en la ciencia moderna’, en *Hegel. La especulación de la indigencia* (Barcelona: Granica, 1990), pp. 139–62
- Düsing, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik* (Bonn: Bouvier, 1976)
- , *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983)
- , *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*, Köln, Dinter, 1988.
- , ‘Absolute Identität und Formen der Endlichkeit. Interpretationen zu Schellings und Hegels erster absoluter Metaphysik’, en *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*, I.P.V. Troxler, ed. by K. Düsing (Köln: Dinter, 1988), pp. 101–93
- , ‘Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel’, en *Homburgo V.d. Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, ed. C. Jamme, O. Pöggeler (Stuttgart: Klett-Kotta, 1986), pp. 101–17
- , ‘Der Begriff der Vernunft in Hegels “Phänomenologie”’, en *G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes*, ed. H. F. Fulda, R. P. Horstmann (Berlin: Akademie Verlag, 1998), pp. 143–62
- , ‘Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit’, *Hegel-Studien*, 8 (1973), 119–30
- , ‘Die Idee des Lebens in Hegels Logik’, en *Hegels Philosophie der Natur*, ed. R. P. Horstmann, M. J. Petry (Stuttgart: Klett-Kotta, 1986), pp. 276–89
- , ‘Die Rezeption der Kantischen Postulatlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels’, en *Das älteste Systemprogramm*, ed. R. Bubner, *Hegel-Studien Beiheft*, 9th edn (Bonn: Bouvier, 1973)
- , ‘Fenomenología y lógica especulativa. Indagaciones sobre el “Saber Absoluto” en la Fenomenología de Hegel’, en *La odisea del espíritu*, ed. F. Duque (Madrid: CBA, 2012), pp. 293–311
- , ‘Formen der Dialektik bei Plato und Hegel’, en *Hegel und die antike Dialektik*, ed. M. Riedel (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990), pp. 169–91
- , ‘Hegels Begriff der Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des Subjektiven Geistes’, *Hegel-Studien Beiheft*, 1979, 201–14

- , ‘Hegels “Phänomenologie” und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins.’, *Hegel-Studien*, 28 (1993), 103–26
- , ‘Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena’, *Hegel-Studien Beiheft*, 20 (1980), 25–44
- , ‘Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena.’, *Hegel-Studien*, 5 (1969), 95–128
- , ‘Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik’, en *Hegels Wissenschaft Der Logik*, ed. D. Henrich (Stuttgart: Klett-Kotta, 1986), pp. 15–38
- , ‘Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung’, en *Spinoza und der deutsche Idealismus*, ed. M. Walther (Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1992), pp. 163–80
- Fernández, J. E., *Finitud y mediación. La cualidad en la Lógica de Hegel* (Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2003)
- Fonfara, D., ‘Aristoteles’ erste Philosophie: universalistische oder paradigmatische Ontologie?’, ed. K. Engelhard, *Aufklärungen*, Philosophische Schriften, 2002, 15–37
- Förster, E., *Die 25 Jahre der Philosophie*, 2 ed (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2012)
- Frank, M., *Der unendliche Mangel an Sein*, 2 ed (München: Wilhelm Fink, 1992)
- Fulda, H. F., *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik* (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1975)
- , *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* (München: C.H.Beck, 2003)
- , ‘Spekulative Logik als die “eigentliche Metaphysik”. Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses’, en *Hegels Transformation der Metaphysik*, ed. Detlev Pätzold, Arjo Vanderjagt (Köln: Dinter, 1991), pp. 9–27
- , ‘Das Leben des Geistes’, en *Hegel-Jahrbuch 2006*, ed. A. Arndt (Berlin: De Gruyter, 2006), pp. 27–35
- Gabás, R., ‘El Todo-Uno del Idealismo alemán en la poesía de Hölderlin’, *Enrahonar*, 2001, 43–65
- Gabilondo, A., ‘Insuficiencia y necesidad de la intuición en Hegel’, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 19 (1984), 109–47
- Gadamer, H.G., ‘Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos’, en *La dialéctica de Hegel*, 7 ed (Madrid: Catedra, 2007), pp. 11–48
- , ‘La idea de la Lógica de Hegel’, en *La dialéctica de Hegel*, 7 ed (Madrid: Catedra, 2007), pp. 75–107

- Giusti, M., 'Introducción a la introducción de Hegel a la filosofía', *Estudios de Filosofía*, 1992, 55–68
- Gómez, J. L., *Fichte, Schelling y Hegel. La doctrina de las categorías como criterio de diferenciación*. (Quito: Efimera, 1995)
- Harris, H.S., *Hegel's Development. Toward the Sunlight 1770-1801*, 2 ed (Oxford: Oxford University Press, 2002)
- H. Buchner, 'Zur Bedeutung des Skeptizismus beim jungen Hegel', *Hegel-Studien*, 4 (1969), 49–56
- Heede, R., 'Die Dialektik des spekulativen Satzes', en *Hegel-Jahrbuch* (Köln: Pahl-Rugenstein, 1974), pp. 280–93
- Hegel, H., 'Reflexion und Einheit. Sinclair und der "Bund der Geister" -Frankfurt 1775-1800', en *Das älteste Systemprogramm*, Hegel-Studien Beiheft (Bonn: Bouvier, 1973), IX, 91–106
- Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Rivera, Santiago de Chile, Universitaria, 1998.
- , 'El principio de identidad', en *Identidad y diferencia*, ed. Arturo Leyte, Helena Cortés (Barcelona: Anthropos, 1990), pp. 60–97
- , 'La constitución onto-teo-lógica de la metafísica', en *Identidad y diferencia*, ed. Arturo Leyte, Helena Cortés (Barcelona: Anthropos, 1990), pp. 98–157
- Henrich, D., 'Comienzo y método de la *Lógica*', en *Hegel en su Contexto* (Caracas: Monte Avila, 1990), pp. 61–77
- , 'Hegel y Hölderlin', en *Hegel en su contexto* (Caracas: Monte Avila, 1987), pp. 11–35
- , 'Der weg des spekulativen Idealismus. Ein Résumé und eine Aufgabe', en *Jakob Zwillings Nachlass. Eine Rekonstruktion*, ed. D. Henrich, C. Jamme (Bonn: Bouvier, 1986), pp. 77–96
- , 'Hegels Logik der Reflexion (neue Fassung)', *Hegel-Studien Beiheft*, 18 (1978), 203–324
- Henrich, D., C. Jamme, eds., *Jakob Zwillings Nachlass. Eine Rekonstruktion*, Hegel-Studien Beiheft (Bonn: Bouvier), XXVIII
- Hoyos, L. E., *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios Sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2001)
- Jaeschke, W., 'Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen', *Hegel-Studien*, 13 (1978), 85–117
- , 'Das absolute Wissen.', en *Hegels 'Phänomenologie des Geistes'* (Berlin: Akademie-Verlag, 2004), pp. 194–214

- , ‘Die unendlichkeit der Subjektivität’, en *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken*, ed. F. Menegoni, L. Illetterati (Stuttgart: Klett-Kotta, 2003), pp. 103–16
- , ‘La experiencia de la conciencia’, en *La odisea del espíritu*, ed. F. Duque (Madrid: CBA, 2010), pp. 35–52
- Jaeschke, W., F. Hogemann, ‘Einleitung’, en *Wissenschaft Der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)* (Hamburg: Meiner, 2008)
- Jamme, C., O. Pöggeler, eds., *Homburgo V.d. Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, 2 ed (Stuttgart: Klett-Kotta, 1986)
- Kimmerle, H., ‘Anfänge der Dialektik’, en *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, ed. C. Jamme, H. Schneider (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990), pp. 227–88
- , ‘Die Allgemeine Struktur der dialektischen Methode’, *Zeitschrift Für philosophische Forschung*, 33 (1979), 184–209
- , ‘Dokumente zu Hegels Jenaer Dozentantätigkeit(1801-1807)’, *Hegel-Studien*, 4 (1967), 21–99
- , ‘Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften.’, *Hegel-Studien*, 4 (1967), 125–76
- , *Georg Wilhelm Friedrich Hegel interkulturell gelesen* (Nordhausen: Traugott Bautz, 2005)
- Kojève, A., *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel* (Buenos Aires: La pléyade, 1982)
- Longuenesse, B., *Hegel’s critique of metaphysics* (New York: Cambridge University Press, 2007)
- Luckner, A., *Genealogie der Zeit. Zu Herkunft und Umfang eines Rätsels dargestellt an Hegels Phänomenologie des Geistes* (Berlin: Akademie Verlag, 1994)
- Lukacks, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, trad. Manuel Sacristan, Bacerlona-México, Grijalbo, 1970.
- Marcuse, H., *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, trad. M. Sacristán (Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1970)
- Martínez Marzoa, F., *De Kant a Höderlin* (Madrid: Visor, 1992)
- , *Historia de la filosofía I* (Madrid: Istmo, 2010)
- , *Historia de la filosofía II* (Madrid: Istmo, 2003)
- , *Hölderlin y la lógica hegeliana* (Madrid: Visor, 1995)
- , ‘La crítica del juicio estético, Hölderlin y el idealismo’, en *En la cumbre del criticismo*, ed. R. Rodríguez Aramayo, G. Vilar (Barcelona: Anthropos, 1992), pp. 139–51

- Marx, Werner, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in 'Vorrede' und 'Einleitung'*, 3 ed (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2006)
- , 'Vernunft und Sprache', en *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang* (den Haag: Martinus Nijhoff, 1970), pp. 21–44
- Másmela, C., *Hegel: La desgraciada reconciliación del espíritu*, Madrid, Trotta, 2001.
- Maza, L.M. de la, *Lógica, Metafísica, Fenomenología* (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2004)
- , *Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels 'Phänomenologie des Geistes'* (Bonn: Bouvier, 1998)
- , 'El sentido de la proposición especulativa en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel', en *Urteil, Erkenntnis, Kultur*, ed. Alejandro Vigo, H. Lenk, N. Offenberger, Argumentaciones (Münster: Lit Verlag, 2003), pp. 125–41
- , 'El sentido del reconocimiento en Hegel', *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 2 (2009), 227–51
- , 'Tiempo e historia en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel', *Ideas y Valores*, 133 (2007), 3–22.
- Montecinos, S., 'Conexiones metodológicas entre las filosofías de Platón y Hegel', *Bajo Palabra*, 2009, 107–24
- Nancy, Jean-Luc, *Hegel. La inquietud de lo negativo*. (Madrid: Arena Libros, 2005)
- Navarro Cordón, Juan Manuel, *Sentido de la Fenomenología del Espíritu como Crítica*, en: A. Álvarez Bolado *et al.* Departamento de Filosofía. Universidad de Granada 1974, pp. 257-314.
- Nicolin, F., 'Zum Manuskript des sogenannten *Systemfragments von 1800*', *Hegel-Studien*, 25 (1990), 111–14
- Nuzzo, A., 'Das Problem eines "Vorbegriffs" in Hegels spekulativer Logik', en *Der 'Vorbegriff' zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, ed. A. Denker, A. Sell, H. Zaborowski (Freiburg/München: Karl Alber, 2010), pp. 84–113
- Ochoa, H., 'Schelling y el Timeo', *Hypnos*, 29 (2012), 258–68
- Okochi, T, *Ontologie und Reflexionsbestimmungen. Zur Genealogie der Wesenslogik Hegels* (Würzburg: Königshausen u. Neumann, 228AD)
- Paredes Martín, M., 'El escepticismo en la "Fenomenología del Espíritu"', en *Liberación y constitución del espíritu: Elementos hegelianos en el pensamiento contemporáneo* (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010), pp. 101–14



- Pérez de Tudela, Jorge, 'Certeza sensible y percepción', en: F. Duque (ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*. CBA. Madrid 2010, pp. 53-68.
- Pérez Soto, C., 'La filosofía de la naturaleza en la *Fenomenología del Espíritu*' (presentado en el Coloquio 'Hegel, pensador de la actualidad', Santiago de Chile, 2007)
- , *Sobre Hegel* (Santiago de Chile: Palinodia, 2006)
- Pinkard, Terry, *Hegel. Una Biografía* (Madrid: Acento, 2002)
- Pippin, R., *Hegel's Idealism. The satisfactions of self-consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001)
- Pöggeler, O., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes* (Freiburg/München: Karl Alber, 1993)
- , 'Die Ausbildung der spekulativen Dialektik in Hegels Begegnung mit der Antike', en *Hegel und die antike Dialektik*, ed. M. Riedel (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990), pp. 42–62
- , 'Die Komposition der Phänomenologie des Geistes', en *Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, ed. H. F. Fulda, D. Henrich, 4 ed (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979), pp. 329–90
- Popkin, R., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza* (Mexico D.F.: F.C.E., 1983)
- Portales, G., *Hegels frühe Idee der Philosophie. Zum Verhältnis von Politik, Religion, Geschichte und Philosophie in seinen Manuskripten von 1785 bis 1800* (Stuttgart: Frommann Holzboog, 1994)
- , 'La disputa sobre el significado de la ironía: Hegel y F. Schlegel', en *Poética de la infinitud*, ed. G. Portales, B. Onetto (Santiago de Chile: Palinodia, 2005), pp. 279–96
- Ricken, F., *Antike Skeptiker* (München: C.H.Beck, 1994)
- Ripalda, José M, *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués*. FCE. México/Madrid 1978.
- , *Comentario a la Filosofía del espíritu [1805/06] de Hegel*. UNED/FCE. México/Madrid 1993
- , *Fuerza y entendimiento. El conflicto de la especulación y la realidad*. En: F. Duque (ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*. CBA. Madrid 2010, pp. 69-85.
- , *Los límites de la Dialéctica*, Madrid, Trotta, 2012<sup>2</sup>.
- , 'Huellas de Hegel', *Éndoxa*, 2000, 141–66
- Rivera de Rosales, J., 'La moralidad. Hegel versus Kant (I)', en *La controversia de Hegel con Kant*, ed. M. Álvarez, M. Paredes Martín (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004), pp. 161–78

- , ‘La moralidad. Hegel versus Kant II’, *Endoxa*, 18 (2004), 383–416
- , ‘Sujeto y realidad. Del Yo analítico sustantivo al yo sintético trascendental’, *Daimón. Revista de Filosofía*, 9 (1994), 9–38
- Rivera de Rosales, J., V. Lopez, ‘Introducción’, en *Schelling. Sistema del Idealismo Trascendental*, 2 ed (Barcelona: Anthropos, 2005), pp. 9–93
- Rocco, V., *Función y estructura del Mundo Romano en la Filosofía Hegeliana*. [Tesis Doctoral] (Universidad Autónoma de Madrid, 2011)
- Rocco, V., *La vieja Roma en el joven Hegel* (Madrid: Maia, 2011)
- Rohs, P., *Form und Grund*, Hegel-Studien Beiheft, 6, 3 ed (Bonn: Bouvier, 1982)
- Rosales, A., *Ser y subjetividad en Kant. Sobre el origen subjetivo de las categorías* (Buenos Aires: Biblos, 2009)
- Röttges, H., *Dialektik und Skeptizismus: Die Rolle des Skeptizismus für Genese, Selbstverständnis und Kritik der Dialektik* (Frankfurt a.M.: Athenäum, 1987)
- Sánchez de León Serrano, J. M., ‘Hegel y el destino de la noción moderna de representación’, *Endoxa*, 2011, 103–32
- , ‘Signo y sujeto lógico en Hegel’, *Estudios de Filosofía*, 2008, 141–58
- Sandkaulen, J., ‘Dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität’, en *Der ‘Vorbegriff’ zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, ed. A. Denker, A. Sell, H. Zaborowski (Freiburg/München: Karl Alber, 2010), pp. 166–91
- Schäfer, R., *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen*, Hegel-Studien Beiheft (Hamburg: Meiner, 2001), XLV
- Schmidt, G., ‘Hegel und Anaxagoras’, en *Hegel und die antike Dialektik* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990), pp. 109–28
- Sell, A., ‘Die unmittelbare Idee in der “Wissenschaft der Logik”’, en *Hegel-Jahrbuch 2006*, ed. A. Arndt, P. Cruysberghs, A. Przylebski (Berlin: De Gruyter, 2006), pp. 174–79
- Serey, J., ‘Reflexión del Entendimiento y reflexión de la razón en el *Differenzschrift* de Hegel’, *Cuaderno de Materiales*, 2012, 125–43
- , ‘Todas las cosas son un juicio. Acerca de la exterioridad del concepto respecto a sí mismo en el inicio de la lógica subjetiva.’, *Revista Opinao Filosófica*, 5 (2014), 128–44
- Serrano, V., ‘Sobre Hölderlin y los comienzos del idealismo alemán’, *Anales del seminario de la historia de la filosofía*, 10 (1993), 173–94

- , ‘Las Tres “Reseñas” de Fichte Del Otoño de 1793’, *Anales del seminario de la historia de la filosofía*, 11 (1994), 171–87
- , ‘El problema del ser en los orígenes del idealismo alemán. La cuestión del primer principio en Fichte y Schelling’ (Universidad Complutense de Madrid, 1994)
- Simon, J., ‘Las categorías en la frase “ordinaria” y en la frase “especulativa”’, en *El problema del lenguaje en Hegel* (Madrid: Taurus, 1982), p. 241267
- Taminiaux, J., ‘Hölderlin en Jena’, *Ideas y valores*, 2005, 89–103
- Trede, J.H., ‘Hegels frühe Logik (1802-1803/04). Versuch einer systematischer Rekonstruktion’, *Hegel-Studien*, 7 (1972), 123–68
- Valls Plana, R., *Del Yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, 3 ed (Barcelona: PPU, 1994)
- , ‘Desde los postulados prácticos de Kant a los objetos absolutos de Hegel’, en *La controversia de Hegel con Kant*, ed. M. Paredes Martín, M. Álvarez (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004), pp. 15–34
- , ‘El concepto es lo libre’, en *Seminarios de Filosofía* (Santiago de Chile, 1999-2000), pp. 129-145.
- Varnier, G., ‘Skeptizismus und Dialektik. Zu den entwicklungsgeschichtlichen und erkenntnistheoretischen Aspekten der Hegelschen Deutung’, *Hegel-Studien*, 21 (1986), 129–41
- Varnier, G., ‘Versuchte Hegel eine Letztbegründung? Bemerkungen zur wissenschaftlichen Skepsis als Einleitung und zum Begriff einer “Skeptischen Wissenschaft”’, en *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, ed. Hans Friedrich Fulda, Rolf-Peter Horstmann (Stuttgart: Klett-Kotta, 1996), pp. 285–330
- Vieweg, K., ‘Hegel como Pirronista o el comienzo de la ciencia filosófica’, *Estudios de Filosofía*, 25 (2002), 23–35
- , ‘Ironía romántica como skepsis estética’, *Estudios de Filosofía*, 25 (2002), 53–69
- , ‘La recepción hegeliana de la skepsis antigua y moderna. Sobre la prehistoria del concepto del “Escepticismo que se consume a sí mismo”’, *Estudios de Filosofía*, 25 (2002), 11–21
- , ‘Ligereza alegre y agudeza jovial. Sobre la concepción hegeliana de comicidad y humor como formas de la skepsis estético-poética’, *Estudios de Filosofía*, 25 (2002), 38–52
- , *El reino animal del espíritu o el astuto zorrillo. Sobre la unidad de razón teórica y práctica en la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. En: F. Duque, ed. cit., pp. 151-165.

\_\_\_\_\_, *Skepsis und Freiheit - Hegel über den Skeptizismus zwischen Literatur und Philosophie*. München, Fink, Wilhelm Verlag, 2007.

Vigo, A., *Aristóteles. Una Introducción* (Santiago de Chile: IES, 2007)

\_\_\_\_\_, ‘Reflexión y juicio’, *Dianoia*, 27–64

\_\_\_\_\_, ‘Intelecto, pensamiento y conocimiento de sí . La estructura de la autoconciencia en Plotino (V3) \*’, *Acta Philosophica*, 1999, 45–68

Villacañás, J. L., *La filosofía del idealismo alemán. La hegemonía del pensamiento de Hegel* (Madrid: Síntesis, 2001)

\_\_\_\_\_, *Nihilismo, especulación y cristianismo. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo* (Barcelona: Anthropos, 1989)

Vitiello, V., ‘La constitución lógica de la objetividad. La cuarta forma del silogismo hegeliano’ (presentado en: *Lógica de la constitución, constitución de la lógica*, Madrid, 2012)

\_\_\_\_\_, ‘Möglichkeit und Wirklichkeit in der Kantischen und Hegelschen Logik’, en *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, ed. D. Henrich (Stuttgart: Klett-Kotta, 1983), pp. 250–61

De Vos, Lu, *Hegels Wissenschaft der Logik: Die absolute Idee. Einleitung und Kommentar*. (Bonn: Bouvier, 1983)

Zahn, M., ‘Fichtes, Schellings und Hegels Auseinandersetzung mit dem “Logischen Realismus” Christoph Gottfried Bardilis’, *Zeitschrift Für philosophische Forschung*, 19 (1965), 201–23

Zhang, S., *Hegels Übergang zum System: Eine Untersuchung zum sogenannten ‘Systemfragment von 1800’*, *Hegel-Studien Beiheft*, 32 (Hamburg: Meiner, 1991)

Zimmerli, W.C., *Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels Differenzschrift*, *Hegel-Studien Beiheft* (Bonn: Bouvier, 1974), XII

Zizek, S., *El Espinoso sujeto* (Buenos Aires: Paidós, 2001)